



**PAIXÕES,  
PODERES  
E RESISTÊNCIAS:**

*as relações de poder e afetividades entre senhores e  
escravizados no Maranhão setecentista*

*Nila Michele Bastos Santos*

Mestrado Acadêmico em História Social  
UFMA-2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
MESTRADO ACADÊMICO EM HISTÓRIA SOCIAL

**NILA MICHELE BASTOS SANTOS**

**PAIXÕES, PODERES E RESISTÊNCIAS: as relações de poder e  
afetividades entre senhores e escravizados no Maranhão setecentista**

São Luís

2016

**NILA MICHELE BASTOS SANTOS**

**PAIXÕES, PODERES E RESISTÊNCIAS: as relações de poder e afetividades  
entre senhores e escravizados no Maranhão setecentista**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em História – Curso de Mestrado, da Universidade  
Federal do Maranhão, como requisito à obtenção do grau  
de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr. Marcus Baccega  
Linha de Pesquisa: Poder e Sociabilidades

São Luís/MA  
2016

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Santos, Nila Michele Bastos.

Paixões, poderes e resistências: as relações de poder e afetividades  
entre senhores e escravizados no Maranhão setecentista / nila michele  
Bastos Santos. - 2016.

160 f.

Orientador: Marcus Baccega.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch,  
Universidade Federal do Maranhão, São Luís - Ma, 2016.

1. Escravidão. 2. Afetividade. 3. Gênero. 4.  
Maranhão setecentista. I. Baccega, Marcus. II. Título.

Ilustração da Capa: Cacau Show, Bendito Cacau Origens. Agosto de 2015.

# **NILA MICHELE BASTOS SANTOS**

## **PAIXÕES, PODERES E RESISTÊNCIAS: as relações de poder e afetividades entre senhores e escravizados no Maranhão setecentista**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito à obtenção do grau de Mestre em História Social.

Orientadora: Prof. Dr. Marcus Baccega

Aprovada em \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

### **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Prof. Dr. Marcus Baccega**-(Orientador)  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**EXAMINADOR Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros**  
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**EXAMINADOR Prof.<sup>a</sup>. Dr. Tatiana Raquel Reis Silva**  
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA

Ao meu pai, Diodilio Temoteo Santos Neto  
(In memorian).

E a todos os meus outros ancestrais, os que  
eu conheço e os que eu não conheço e os  
que me conhecem melhor do que eu  
mesmo.

## AGRADECIMENTOS

Muitos foram as pessoas, de forma direta ou indireta, que se tornaram imprescindíveis para a confecção deste trabalho, portanto quero oferecer meus mais sinceros agradecimentos:

A minha mãe, Maria de Fátima Bastos Santos, alicerce de minha vida, fonte de inspiração e orgulho, te agradeço por ter me ensinado a me comportar como uma verdadeira mulher, nunca me inferiorizando pelo meu gênero ou desistindo de meus sonhos frente aos preconceitos. Por sua força e coragem de vencer as barreiras de seu próprio tempo e ser essa mulher maravilhosa, mãe dedicada que se tornou o meu único ídolo. Amo-te.

A minha querida irmã, Nila Patricia Bastos Santos, simplesmente por existir trazendo à minha vida a felicidade de conviver com alguém que divide a mesma alma.

As minhas queridas amigas/irmãs Milena Rodrigues e Leide Ana Caldas, companheiras de graduação e de mestrado que assim como eu superaram o estigma de está “10 anos” afastadas da universidade e juntas retomamos o direito de continuar nossas pesquisas e garantir nossa formação.

A minha irmã de coração Lunna Candeira que mesmo longe, em outro estado sempre estava preocupada comigo, dando-me forças para continuar minha pesquisa.

A Karen Patrícia e Karine Priscila amigas de infância e que diante das angustias do mestrado estavam prontas para apoiar e “brigar” comigo, não me deixando desisti ou duvidar de mim mesma, colocando Mavi e Catarina, suas filhas lindas, para me encantar e alegrar sempre que a tristeza se aproximava.

Aos meus irmãos da Capoeira Raça, André “Notredame”, Aurélio “Dentinho”, Souza “Simpson”, Igor “Sará”, Denilson “Terra”, Keila “Mata”, Fabiene “Polenginho”, Alexia “Capitã” Maryane Borralho e Thanandra Almeida por entenderem a necessidade do meu afastamento e celebraram minha volta ao Àiyé!

Ao professor Dr. Marcus Baccega, hoje um mui estimado amigo, que com extrema sensibilidade aceitou orientar um trabalho já em andamento compreendendo como poucos a proposta deste estudo.

A meus demais companheiros de Jornada Acadêmica, no mestrado de História Social: Marcelo Costa, Wendell Emmanuel Brito, Nathalia Moreira Lima, Isabella Alves Silva, João Otavio Malheiros, Eline Ehrich, Rafael Aguiar, Adriano Kilala, Raimundao Sousa Filho, Rosângela Lima, Flávio Poeta e Susy Nathia Nathia.

A professora Marize Helena de Campos, que iniciou essa jornada como minha orientadora e a todos os meus demais professores, Elizabeth Abrantes, Josenildo Perreira, Regina Farias e Antonia Motta que contribuíram para a composição deste estudo.

A todos os meus alunos da Escola Municipal Miritiua, que me apoiaram nessa jornada, diante da intransigência da Secretaria Municipal de Educação de São José de Ribamar – Ma, em aceitar minha licença para estudos, infelizmente secretárias como estas não compreendem que a formação do professor ainda é o melhor caminho para uma educação de qualidade. Portanto para todos os meus colegas de trabalho, em especial Liliane, Eliete, Rita, Zilma, Maria Teresa, Teresa Cristina, Anderson, Ronilson e Gilderny que presenciaram o que passei e compartilharam de suas solidariedades, meu muito Obrigada.

Aos companheiros da UEB Gomes de Sousa, Fabio, Fabiana, Mario, Gilvan, Luciano e a diretora Maria Inês, que acima de tudo compreendem que o afastamento das atividades escolares é também para o crescimento da qualidade da educação.

Aos meus queridos alunos e orientandos da Faculdade Santa Fé, que me acompanharam durante todo o mestrado e me inspiravam a ser uma melhor professora, a cada vez que compartilhava os conhecimentos apreendidos.

A minha querida amiga Arlin Silveira e minha Prima Delsuita Bastos que me ajudaram nas transcrições e compilações da documentação utilizada neste estudo.

A minha amada amiga/irmã Solange Araújo e sua filha Ana Clara pelo apoio e revisões dos artigos escritos durante o mestrado.

A Antônia Andrade, pelas trocas de referências e documentações compartilhadas e a Getúlio Gemano pela leitura e discursões deste texto.

A Luís Ferrara, pelas trocas de informações sobre filosofia africana e por todo carinho que dedicou a mim.

E por último, mas não menos importante, à Fé que Deus me proporcionou, garantindo assim que tudo desse certo ao colocar cada uma dessas pessoas em minha vida.

*“Talvez não tenha conseguido fazer o melhor, mas lutei para que o melhor fosse feito. Não sou o que deveria ser, mas Graças a Deus, não sou o que era antes”.*  
*(Marthin Luther King)*

*“no, je ne regrette rien”.*  
*Michel Vaucire/ Charles Dumont.*

## RESUMO

O presente estudo problematiza o cotidiano das relações de poder e afetividades, que se formaram na sociedade escravista do Maranhão setecentista. A partir das análises da documentação cartorial e processual desse período, percebemos no cotidiano das relações escravistas elementos que contradizem a concepção de um escravo passivo e incapaz de produzir cultura como afirmava a historiografia da dec. de 60. Procuramos, portanto entender como esses indivíduos que eram escravizados, foram vistos, ao mesmo tempo, como coisa e humano; investigando também as múltiplas estratégias de sobrevivências na sociedade em que viveram. E embora estes sujeitos escravizados não tenham escrito nada sobre si, podemos no âmbito do provável, por meio da leitura das entrelinhas e dos “espaços em Brancos” da documentação, acessar um universo valorativo que não era restrito apenas aos livres, mas a todos que compartilhavam da mesma época. Deste modo apresentamos a complexa teia de subjetividades, afetividades e poderes que caracterizaram a sociedade colonial maranhense.

**Palavras – chaves:** Escravidão. Maranhão Colonial. Resistências. Relações de poder. Afetividades

## RESUMÉ

Cette étude discute des relations quotidiennes de pouvoir et d'affectivité, qui se sont constituées dans la société esclavagiste du Maranhão au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. De l'analyse de la documentation notariale et procédurale de cette période, nous voyons la vie quotidienne des éléments de relations avec les esclaves qui contredisent la conception d'un esclave passif et incapable de produire la culture, selon l'historiographie des années 1960. Cherchant donc à comprendre comment ces personnes qui ont été réduites à l'esclavage ont été vues en même temps, en tant que chose et humain; on cherche également les multiples stratégies de survie dans la société dans laquelle ils vivaient. Quoique ces sujets asservis n'ont rien écrit sur eux-mêmes, nous pouvons sur la base du probable, en lisant entre les lignes et les "espaces en blanc" dans la documentation, accéder à un univers évaluatif non pas borné ou fuites, mais où ils seraient capables de chercher des stratégies de survie dans le monde où ils vivaient. Ainsi, nous présentons la toile complexe de la subjectivité, de l'affectivité et des pouvoirs qui caractérise la société coloniale maranhense.

**Mots - clés:** esclavage. Maranhão Colonial. Résistances. Les relations de pouvoir. Affectivité

## LISTA DE IMAGENS

- Imagem 01.** Algemas, gargalheira, palmatória, peia e vira-mundo: instrumentos de tortura e punição. Séc. XVIII e XIX. 71
- Imagem 02.** Pelourinho. Praça da Matriz – Alcântara, MA. Foto: Nila Michele Bastos Santos, 2013 71
- Imagem 03.** Tratos portugueses e brasílicos nos séculos XVII e XVIII. 101

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b> - Condição jurídica dos padrinhos de escravos/forros, da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória na São Luís setecentista (1715-1764).	<b>83</b>
<b>Quadro 2</b> - Condição jurídica das madrinhas de escravos/forros da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória na São Luís setecentista (1715 a 1764).	<b>83</b>
<b>Quadro 3</b> - Identificação de escravizados segundo nação/procedência (1705-1799)	<b>103</b>
<b>Quadro 4</b> - Designação por cor/condição	<b>103</b>
<b>Quadro 5</b> - Escravizados alforriados por gênero e idade, nos testamentos 1705-1799	<b>118</b>
<b>Quadro 6</b> - Alforrias por gênero, “cor” e nação nos testamentos 1705-1799	<b>118</b>
<b>Quadro 7</b> - Condições das Alforrias por gênero, nos testamentos 1705-1799	<b>119</b>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>FORMAS DE OLHAR.</b>	<b>27</b>
<b>2.1</b>	<b>Ser e estar:</b> a condição humana do escravo nas relações escravistas.	<b>27</b>
2.1.1.	<i>O ser escravo</i>	<b>30</b>
2.1.2.	<i>O estar escravo</i>	<b>32</b>
<b>2.2</b>	<b>Escravidão e sensibilidades:</b> a afetividade em questão.	<b>40</b>
2.2.1	<i>(In)Definições sobre Afetividade.</i>	<b>46</b>
2.2.2	<i>O olhar psicológico.</i>	<b>50</b>
<b>2.3</b>	<b>Gêneros, corpos e Afetividades.</b>	<b>54</b>
2.3.1	<i>Masculino versus feminino? Gêneros e poderes.</i>	<b>59</b>
2.3.2	<i>O silêncio sobre as afetividades femininas.</i>	<b>62</b>
<b>3</b>	<b>FORMAS DE INTERPRETAR.</b>	<b>64</b>
<b>3.1</b>	<b>Quando os mortos falam:</b> os testamentos do Maranhão setecentista.	<b>64</b>
<b>3.2</b>	<b>Duas faces, mesma moeda:</b> as dicotomizações na vida cotidiana.	<b>74</b>
<b>3.3</b>	<b>Escravidão, Tráficos e Diversidade:</b> a economia maranhense no setecentos	<b>95</b>
3.3.1	<i>O trato atlântico e a diversidade étnica.</i>	<b>99</b>
<b>4</b>	<b>FORMAS DE SENTIR</b>	<b>105</b>
<b>4.1</b>	<b>Afetividade em África.</b>	<b>106</b>
<b>4.2</b>	<b>Proximidades, familiaridades e confianças:</b> o cotidiano das relações escravistas no Maranhão setecentista.	<b>112</b>

4.2.1	<i>As brancas são pra casar, mas...</i>	130
4.3	<b>Quando as paixões são tristes</b>	137
5	<b>FORMAS DE FAZER: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	141
	<b>REFERÊNCIAS</b>	147

# 1 INTRODUÇÃO

A escolha do tema desta pesquisa surge de um anseio claro, despertado ainda durante a graduação, e aprofundado nos anos em que se exerceu a função de professora da educação básica. Ao desconstruir tipos de visões sobre a escravidão e o gênero nas quais homens e mulheres escravizados constituíam-se como seres incapazes de subjetividades. Esse olhar sobre uma “História Única<sup>1</sup>”, ainda largamente difundida na educação básica, é possivelmente um dos responsáveis pela constituição de estereótipos de pessoas e temporalidades que sob o nome de construção cultural favorece a distorção de identidades.

Ao iniciarmos a investigação sobre o Maranhão Colonial procuramos nos desprender dessas noções de identidades fixas; percebendo assim uma complexa rede de experiências humanas incapazes de serem compactadas apenas em uma única explicação. Ao contrário de uma noção única compreendemos que a História é plural e a revelação da diversidade de experiências dos indivíduos que a constrói, bem como seu estudo aprofundado, nos conduz potencialmente a uma melhor compreensão dos aspectos significativos da nossa própria vida.

Em meio às leituras das transcrições de testamentos de pessoas falecidas no Maranhão setecentista, por exemplo, verificamos experiências que contestam a noção da “História Única” da escravidão possibilitando-nos enxergar relações entre sujeitos escravizados e seus proprietários, chamados nesse estudo de Senhores, que contradizem a ideia do escravizado apenas como uma vítima inerte de um sistema puramente coercitivo, o qual o via como mera categoria econômica. Na verdade, tais documentos demonstram alguns escravizados como sujeitos ativos e importantes na vida diária de seus senhores, chegando inclusive a gozar de certa autonomia.

Por conseguinte, não descartamos a possibilidade de terem existido entre os sujeitos ligados às relações escravistas inclusões que sobrepujavam a coerção explicitamente violenta, fazendo o proprietário enxergar o escravizado para além de sua condição de mercadoria e fonte de lucro, mas também uma pessoa com personalidade, sentimentos, desejos e necessidades próprias. Do conflito às negociações<sup>2</sup> percebeu-se, na documentação, que esses sujeitos escravizados buscaram adequar-se à nova realidade em que estavam

---

<sup>1</sup> Expressão constituída no discurso da escritora nigeriana Chimamanda Adichie em ocasião do evento Technology, Entertainment and Design (TED), posteriormente disponibilizado em vídeo no site Youtube.

<sup>2</sup> Referência ao título do livro de João José Reis e Eduardo Silva “Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil”. Cia das letras, 1989.

inseridos. Buscando uma sobrevivência melhor, criaram estratégias, abusaram da criatividade, serviram-se de artimanhas, seduções e tudo mais que tivessem a seu alcance. E embora não possamos acessar de fato a subjetividade dos envolvidos podemos nos mover no âmbito do provável, longe do etnocentrismo inocente<sup>3</sup> e através da leitura semiótica das “entre linhas” e “espaços em branco” da fala dos dominantes, conceber o cotidiano do sistema escravista de uma maneira diversa. Uma maneira que contribua para a superação de um fetiche introjetado no senso comum de inferioridade e passividade do escravizado, uma forma em que resistência não seja apenas fugas e revoltas, uma em que o escravizado apareça como um sujeito ativo na dinâmica social do sistema possibilitando-nos também enxergar um regime que além da produtividade desenvolveu-se pautado por vínculos afetivos, sexuais, contratos e conflitos.

Para isso a figura do escravizado, tal como ele foi construído pela historiografia positivista, em um estado de natureza pura, deve ser revisada. O próprio conceito de “ser escravo” denota um discurso de características homogêneas, como se estas fossem inatas e não construídas pelos contextos em que são inseridas. Ligar especificidades culturais a uma ideia de “natureza humana”, cujas concepções de essência são imutáveis, não nos permite outra forma de explicação a não ser por uma visão transcendental.

Contudo a História não é regida por nenhuma força metafísica, nem o termo “escravo” se explica por si só; mesmo a Filosofia, na medida em que se preocupa com as questões do espírito e da mente, concorda que determinados conceitos são construídos culturalmente tornando-se, portanto, mutáveis.

Os escravizados, ainda que fosse uma mercadoria, não perdiam sua condição de humano. Seu trabalho e sua adaptação à sociedade, dado às próprias formas que buscava para sobreviver, demonstram uma multiplicidade de experiências que iam se formando e moldando no cotidiano das relações que praticavam com outros indivíduos. De nenhuma maneira ele pode ser entendido de forma isolada, pois sua identidade é construída através das suas vivências entre os espaços públicos e privado.

Nessa perspectiva os estudos de Philippe Ariès e Georges Duby tornaram-se de suma importância não só pela direção e organização da tão célebre coleção “História da vida privada”, que de fato nos proporciona uma imersão ampla e profunda no universo do privado, mas principalmente porque demonstrou a outros historiadores as possibilidades de utilizar essa temática como universo de pesquisa. Para os autores:

---

<sup>3</sup> GINZBURG, Carlo. Relações de força: história, retórica, prova – São Paulo: Companhia das letras, 2002, p. 41.

Não havia predecessores que tivessem selecionado ou pelo menos indicado o material de pesquisa. À primeira vista este parecia abundante e disperso. Precisávamos abrir as primeiras brechas no emaranhado, marcar o terreno [...] obrigados a avançar tateando, desde o início nos conformamos em apresentar aos leitores não um balanço, mas um programa de pesquisa. O que se segue apresenta, com efeito, mais perguntas que respostas. Esperamos ao menos que aguçe as curiosidades e incite outros pesquisadores a continuar o trabalho, desbravar novos trechos, se aprofundarem naqueles que superficialmente aplainamos.<sup>4</sup>

Ao mergulharmos no universo do privado do Maranhão Setecentista descortinamos uma teia de relações que nos contam muito mais que o aspecto individual, mas sim um conjunto de tendências na vivência de homens e mulheres que regem a sociabilidade e permitem criar espaços de conformidades e resistências ao que é imposto por determinada época e local.

[...] Digamos de maneira banal que há confusão entre privado e público, entre o dormitório e o tesouro. Mas o que isso significa? Primeiro e essencialmente, que muitos atos da vida cotidiana, conforme mostrou Norbert Elias, se realizam e ainda por muito tempo se realizarão em público. [...] A comunidade que enquadra e limita o indivíduo – a comunidade rural, a cidadezinha ou o bairro – constitui um meio familiar em que todo mundo se conhece e se vigia e além do qual se estende uma terra incógnita, habitada por algumas personagens de lenda. Era o único espaço habitado e regulamentado segundo determinadas leis<sup>5</sup>.

A História da vida privada nos permite investigar as atividades ligadas à manutenção dos laços sociais, ao trabalho doméstico e às práticas de consumo não apenas para, assim, acessar os “excluídos” ou os “explorados”, mas perceber que entre “dominantes” e “dominados” inscrevem-se formas de relações que os fazem imergirem como sujeitos históricos, capazes de mudar e adaptar-se aos contextos produzidos. Não se trata meramente de um estudo do exótico, ou das “exceções a regra”, mas sim de um “comum” que se articula e se relaciona com as esferas econômicas, sociais e estrutura globais. É na união das experiências com as temporalidades que os objetos de estudo da História da vida privada e do cotidiano vão se formando, perscrutando os detalhes, as particularidades, o “corriqueiro”, o “ordinário”, as emoções, etc., para retirar não só o pensamento que possa está impingido, mas uma lição extraordinária sobre a cultura e seus desdobramentos, além de uma indagação sobre seu valor.

Dessa forma compartilhamos da ideia de Michel de Certeau, para compreender o universo da pesquisa a que me proponho. Em sua “Invenção do Cotidiano” ele afirma:

<sup>4</sup> DUBY, Georges. **Prefácio à História da vida privada**. In: VEYNE, Paul (Org.) História da Vida Privada vol.1: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 07 – 08.

<sup>5</sup> ARIÈS, Philippe. **Por uma história da vida privada**. In: CHARTIER, Roger (Org), História da Vida Privada, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 09 - 10.

Os relatos de que se compõe essa obra pretendem narrar práticas comuns. Introduzi-las com as experiências particulares, as frequentações, as solidariedades e as lutas que organizam o espaço onde essas narrações vão abrindo um caminho, significará delimitar um campo. Com isto, será preciso igualmente uma “maneira de caminhar”, que pertence, aliás, às “maneiras de fazer” de que aqui se trata. Para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante de seu objeto.<sup>6</sup>

A “maneira de caminhar” proposta por Certeau permite substituir uma sociabilidade anônima por uma mais restrita e entender que os sujeitos históricos não fogem das interações sociais de seu tempo e espaço. De modos conturbados ou harmoniosos, esses sujeitos travam um complexo jogo de interesses pelos quais as trocas de experiências e as intercambianças de culturas pré-existentes vão se ressignificando e produzindo novas culturas, tão mutáveis quanto a sociedade em que se inserem.

Evidentemente não é nosso interesse apenas descrever as nuances dessas experiências. Procuramos de fato fugir da tentação de uma História-descritiva e fazer do “dia-a-dia” uma História-problema; enxergando nos pormenores da vida cotidiana (vida material) o prolongamento de uma sociedade que devagar e muito imperceptivelmente vai se transformando (longa duração).<sup>7</sup>

O individual, o particular e mesmo o banal, quando problematizados de maneira coerente tornam o que, comumente, é visto como ordinário em extraordinário revelando segredos semióticos de vivências e experiências, que por vezes foram deixadas de lado pela historiografia.

No que concerne ao período escravista do Maranhão setecentista os testamentos são um exemplo de documentação que nos proporciona uma imersão ampla e profunda no universo do privado. Descortinando uma teia de relações que nos contam muito mais que o aspecto individual, um conjunto de regras que regem a sociabilidade e permitem criar espaços de conformidades e resistências ao que é imposto por determinada época e local. Essas definições são, segundo Cornelius Castoriadis, essencialmente produzidas pela criação imaginária, mas isto não significa necessariamente o fictício ou ilusório ao contrário elas seriam fruto de posições determinantes, das quais uma explicação funcional ou mesmo racional não daria conta. Conforme Castoriadis:

<sup>6</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p.35.

<sup>7</sup> BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII: as estruturas do cotidiano**. São Paulo, Martins fontes, 1995, v. 1, p. 89 a 160.

O imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição-criação de significações imaginárias sociais e da instituição; [...] A instituição da sociedade é, cada vez, instituição de um magma de significações, que só é possível em e por sua instrumentação em duas instituições fundamentais que fazem ser uma organização identitária-conjuntista daquilo que é para a sociedade.<sup>8</sup>

Desse ponto de vista o imaginário torna-se um conjunto de valores e ideologias que influencia a imagem obtida sobre alguma coisa e tem suas noções historicamente construídas, por cada sociedade, a partir da cultura vivida; esta, por sua vez, deve ser compreendida como um elemento dinâmico não restrito apenas a uma determinada categoria, ao contrário a cultura é um ambiente no qual os sujeitos interpretam, atribui-se significado e moldam seu mundo como desejam ou podem. Não há, portanto, cultura superior ou inferior, melhor ou pior.

Adotando esse pensamento os escravizados e os senhores do Maranhão setecentista compartilhavam, ressignificavam e reproduziam, da mesma cultura coletiva. Volvemos, por conseguinte, à fala de Michel de Certeau, “O que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível...”<sup>9</sup>, de fato o autor nos influencia a buscar e enxergar o que não estava explícito nessas relações percebendo nas microrresistências, que fundam microliberdades, o deslocamento das fronteiras de dominação. Deste modo procuramos entender o poder segundo a perspectiva do filósofo Michel Foucault, que acreditava na inexistência de um poder estático e a-histórico defendendo em seu lugar a ideia de relações de poder.

No perceber de Foucault<sup>10</sup> o poder é uma realidade dinâmica que auxilia homens e mulheres a manifestar sua liberdade com responsabilidade. O autor transforma a conceito habitual de um poder imutável exercido apenas de cima para baixo e o coloca como um instrumento de diálogo entre os indivíduos de uma sociedade, “mas há igualmente todo um método [...], vemos se enlaçarem relações de poder, dos pais sobre os filhos, mas também dos filhos sobre seus pais, do homem sobre a mulher, e também da mulher sobre o homem, sobre filhos”<sup>11</sup>. Consequentemente podemos acreditar que as relações escravistas, ainda que sob o jugo de um sistema econômico coercitivo, se faziam mediante um complexo sistema cultural que se modificava de acordo com os interesses manifestados de quem exerce hegemonicamente ou não o poder. Portanto a cultura, assim como as relações de poder que

<sup>8</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p 414.

<sup>9</sup> CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar**. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p.31.

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 22ª edição. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Florence Universitária. 2010, p. 232.

aparecem com ela, são elementos polissêmicos que contribuem para a formação de um jogo conflituoso e tenso nos espaços de convívio social.

De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse – os críticos me dirigiam esta censura – que para mim, ao colocar o poder em toda parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é ao contrário!

Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força.<sup>12</sup>

Em outras palavras, a luta contra a dominação de um grupo sobre outro se apresenta cotidianamente. Nas relações escravistas elas podiam ser desde as grandes revoltas e formações de quilombos até as “microcriminalidades”<sup>13</sup>, como a vadiagem, bebedeiras, insultos aos senhores, roubos de alimentos e pequenos pertences, brigas entre si, pedradas, desrespeito ao toque de recolher e até jogos de azar, dentre tantas outras atitudes que definem essa categoria. A própria acomodação podia ser uma forma de resistência, pois combater a coisificação que o sistema impunha, buscando uma melhor sobrevivência, já comprovava a luta; “embora tal resistência não fosse, na maioria das vezes, ‘contra’ o sistema escravocrata, mas sim ‘dentro’ deste sistema”.<sup>14</sup>

Nessa luta diária “dentro” do sistema as mulheres escravizadas tiveram notável destaque. E ainda que persista um “silêncio” sobre elas a documentação nos revela mulheres – tanto as livres quanto as escravizadas – como agentes dinâmicos de uma sociedade marcada, principalmente, por uma rígida hierarquia social e de gêneros.

Vemos um número mais elevado de alforrias para mulheres escravizadas que para os homens nessa condição e quando acessamos os processos de denúncias de concubinatos elas se mostram como as protagonistas, ora como vítimas, ora como cúmplices. Nos processos de divórcios elas são apontadas como concubinas, amantes e causas das “humilhações” sofridas pelas querelantes. Uma gama de sentimentos tais como amor, ciúme, raiva, vingança, paixão, respeito e amizade podem ser lidos nas entrelinhas da documentação. São esses elementos que vemos como afetividades e, ainda que no âmbito do provável, percebemos como um ideal comum e cotidiano e não como simples exceções.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Termo extraído do texto **Criminalidade Escrava: fala da civilização e urro bárbaro na província do Maranhão**, de Yuri Michael Pereira Costa (2004).

<sup>14</sup> COSTA, Yuri Michael Pereira. **Criminalidade Escrava: fala da civilização e urro bárbaro na província do Maranhão (1850-1888)**. IN: COSTA, Wagner Cabral. (Org.). *História do Maranhão: Novos Estudos São Luís: EDUFMA, 2004, p.126.*

Evidentemente temos o cuidado de entender essa afetividade como uma categoria relacional, na qual esses sentimentos são entendidos como construções culturais próprias do contexto histórico em que estão inseridos. O amor no século XVIII não possui as mesmas características ou valores atribuídos aos de hoje, mas é interessante observar que ele, assim como outras afetividades, existia e se apresentava na sociedade independente dos estatutos sociais dos atores envolvidos.

Nos processos de concubinatos entre senhores e escravizadas, por exemplo, vemos os vínculos pautados nas relações sexuais, mas também em laços afetivos que permitiam às testemunhas relatarem os mimos e cuidados, bem como o ciúme e violência, com que um tratava o outro. Em alguns casos, que serão posteriormente expostos, os réus são acusados de tratar suas amantes como deviam tratar as esposas, “vivendo como se fossem casados”, ou ainda de relegar a escravizadas padrões de indivíduos livres subvertendo, ao que parece, a ordem social vigente.

Ora, acreditamos ser particularmente importante lançar um olhar sobre essas relações afetivo-sexuais, entre senhores e escravizadas, ou mesmo entre senhoras e escravizados, senhores e escravizados, se a documentação assim permitir, mas sem que essas análises caiam no determinismo homogeneizante, de classe e gênero; ao contrário, tentamos enxergar esses sujeitos sob o prisma de uma categoria relacional que permite discernir homens e mulheres como sujeitos históricos culturalmente construídos e para além dos corpos sexuados que os comportam.

Diante do que foi exposto, o estudo da questão se constituirá em uma pesquisa exploratória sobre o universo das relações de poder e afetividades entre senhores e sujeitos escravizados no Maranhão setecentista, a partir da análise documental do período. Quanto à natureza das fontes primárias, optamos por trabalhar com os testamentos do Maranhão colonial, especificamente 151 do século XVIII, compreendidos entre 1705 a 1799 e que foram transcritos no Livro “Cripto maranhenses e seu legado<sup>15</sup>” de autoria de Antônia da Silva Mota, Kelcilene Rose Silva e José Dervil Mantovani, além do Livro de Registro de Testamento 1751-1756 e do Livro de Registro de Testamentos 1781-1791 encontrados na Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão.

---

<sup>15</sup> Trata-se de uma obra de referência que, excetuando a advertência e o prólogo, não apresenta análises sobre as fontes, os documentos foram transcritos seguindo as normas de paleografia consolidadas em “Berwarger, Ana Regina & Leal, Joao E. Franklin. Noções de Paleografia e diplomática, série cadernos didáticos (10), Santa Maria, Ed. UFSM”. Cf.: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000.

A escolha dos testamentos se deu por acreditarmos que essa documentação, assim como nos afirma Junia Ferreira Furtado:

[...] contêm ricas e variadas informações sobre múltiplos aspectos da vida do morto, bem como da sociedade em que ele viveu. Por isso, nas mãos do historiador, eles podem ser transformados em testemunhos sobre a morte, mas acima de tudo sobre a vida, em suas dimensões material e espiritual.<sup>16</sup>

Outras importantes documentações nas quais nos debruçamos são o Livro de Denúncia nº212: 1762 a 1782, disponível no Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), que entre outros casos denuncia concubinatos entre escravizadas e seus senhores e os Processos de Divórcios, entre 1729 e 1799, que foram analisados na tese da Professora Maria da Glória Guimarães Correa e encontram-se disponíveis no Arquivo da Arquidiocese de São Luís – Ma.

Tais documentos podem nos proporcionar um entendimento mais aprofundado dos sujeitos estudados e tornaram-se importantes para decifrar o mundo de significações da sociedade da época, além de explorar a multiplicidade de sentidos que eles podem adquirir.

Paralelo à análise documental empreendemos uma pesquisa bibliográfica, a fim de revisar os estudos clássicos sobre a escravidão e a mulher escravizada na colônia, uma vez que objetivamos também problematizar a produção historiográfica sobre esses temas.

Através da pesquisa histórica buscamos as experiências dos sujeitos que neste estudo mostrar-se-ão ser tanto dos proprietários, denominados senhores, quanto dos próprios escravizados, que a nosso ver buscaram estratégias para fugir da coisificação que a escravidão lhes impunha.

Para tanto se fez necessário a problematização das representações culturais presentes nas relações sociais das partes envolvidas, assim sendo, um estudo orientado pela visão da História Cultural tornou-se imprescindível, pois entendemos que as experiências dos sujeitos são históricas e culturalmente construídas de maneira individual, mas também coletivas.

A Representação será vista sob o prisma de Roger Chartier, que enxerga essa categoria como um elemento que...

[...] aspirando à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam [e] não são de forma alguma discursos neutros; produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma

---

<sup>16</sup> FURTADO, Junia Ferreira. **A morte como testemunho da vida**. IN: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de. *O Historiador e Suas Fontes*. 1. Ed., São Paulo: Contextos, 2011, p.93

autoridade [...] a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.<sup>17</sup>

Entre o que é pensado e o que é vivido, as relações de poder e afetividades são construídas. E como falado anteriormente, a ideia de poder será pautada na visão do filósofo Michel Foucault que sugere:

-que o poder é coextensivo ao corpo social; não há, entre as malhas de sua rede, praias de liberdade elementares;  
 -que as relações de poder são intrincadas em outros tipos de relação (de produção, de aliança, de família, de sexualidade) e que desempenham um papel ao mesmo tempo condicionante e condicionado.  
 - que elas não obedecem à forma única da interdição e do castigo, mas que são formas múltiplas [...]  
 -que não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder;<sup>18</sup>

Para compreender os aspectos da afetividade e as relações afetivo-sexuais, optamos por trabalhar utilizando a categoria de gênero como aporte teórico, pois entendemos que além desta ser uma categoria relacional, possui a capacidade de articular diversas variáveis, conferindo uma historicidade para além do binômio homem/mulher, razão/emoção, corpo/mente.

A categoria usada seguirá na visão pós-estruturalista de Joan Scott, que define o gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, [...] é uma forma primeira de significar as relações de poder”<sup>19</sup> e de Elizabeth Grosz, que no artigo “Corpos reconfigurados”<sup>20</sup> recusa um modelo único e padrão para o estudo do corpo. Evidenciando a diversidade e apresentando as pluralidades ela cria um campo na qual o corpo pode ser visto como lugar de inscrições, produções ou constituições sociais, políticas, culturais e geográficas<sup>21</sup>.

Ante a impossibilidade de “ouvir” as vozes dos escravizados, nos resta valer de fontes escritas por indivíduos que não pertenciam a essas camadas e inevitavelmente analisar aspectos da cultura desses sujeitos subjugados, através de filtros e intermediários. Para

<sup>17</sup> CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002, p. 17.

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Florence Universitária. 2010, p. 248-249.

<sup>19</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. In: Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução: Cristine Ruffino Dabat e Maria Betânia Ávila. SOS CORPO. 3.ed. Recife, 1996, p.21 Disponível em:

<http://www.observem.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf>

<sup>20</sup> GROSZ, Elizabeth. “**Corpos Reconfigurados**”. *Pagu* (14), 2000, p. 45-86.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 82.

superar essa encruzilhada metodológica, seguiremos o exemplo de Carlo Ginzburg e Robert Darnton.

Ginzburg em sua obra “O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição”<sup>22</sup>, utilizando exclusivamente os documentos produzidos pela inquisição, dá voz à “vítima” utilizando a fala de seu “algoz”. O autor se utiliza do termo “circularidade”, em uma releitura da noção de dialogicidade de Mikhail Bakhtin, para explicar a comunicabilidade entre dois universos culturais distintos. Para ele essa comunicação se dava a partir de “um relacionamento circular feito de influências recíprocas”<sup>23</sup>.

Já Darnton, que parece compartilhar com Ginzburg, no que diz respeito às dificuldades de se compreender o universo cultural e mental das camadas subordinadas do passado, busca estudar os sentidos e os significados de um grupo específico de operários. Em seu livro, “O grande massacre dos gatos”<sup>24</sup>, ele nos mostra como “os operários podiam manipular os símbolos, em sua linguagem própria, com a mesma eficácia que os poetas, estes em letra impressa”<sup>25</sup>.

Outra importante referência está em “Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional”<sup>26</sup> de Edward P. Thompson que critica a visão simplista e superficial que a historiografia economicista dava aos motins na Inglaterra do século XVIII.

A objeção é que esse diagrama, se empregado de forma pouco inteligente, pode nos levar a concluir a investigação exatamente no ponto em que adquire interesse cultural ou sociológico sério: estando com fome (ou sendo sensuais), o que é que as pessoas fazem? Como o seu comportamento é modificado pelo costume, pela cultura e pela razão? E (tendo admitido que o estímulo primário da “desgraça” está presente) o seu comportamento não contribui para alguma função mais complexa? Função essa que, medida pela cultura, por mais cozida que seja no fogo da análise estatística, não pode ser reduzida a ela novamente<sup>27</sup>.

Ao enxergar a complexidade que são os motins Thompson concebe a ideia de uma “economia moral” na qual o cultural e o social são tão, ou mais, importantes que os diagramas e as estatísticas.

Contra essa visão espasmódica, oponho minha própria visão. É possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora. Por noção de

<sup>22</sup> GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 10ª Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>24</sup> DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

<sup>25</sup> Ibidem, p.135.

<sup>26</sup> THOMPSON, Edward. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>27</sup> Ibidem, p.151

legitimação, entendo que os homens e as mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em geral, tinham apoio do consenso mais amplo da comunidade [...] É certamente verdade que os motins eram provocados pelo aumento dos preços, por maus procedimentos dos comerciantes ou pela fome. Mas essas queixas operavam dentro de um consenso popular a respeito do que eram práticas legítimas e ilegítimas na atividade do mercado, dos moleiros, dos que faziam pão etc. Isso, por sua vez, tinha como fundamento uma visão consistente tradicional das normas e obrigações sociais, das funções econômicas peculiares a vários grupos na comunidade, as quais, consideradas em conjunto, podemos dizer que constituem a economia moral dos pobres. Os desrespeitos a esses pressupostos morais, tanto quanto a privação real, era o motivo habitual para a ação direta<sup>28</sup>.

Desse modo o autor nos apresenta caminhos para ir além da dialética economicista nos permitindo enxergar diversas variáveis na dinâmica cultural de cada época.

Influenciada por essas visões acreditamos ser perfeitamente possível realizar um estudo sobre o universo mental e valorativo criado a partir das relações de poder e afetividades de senhores e escravizados. E embora não possamos chegar idoneamente a subjetividades desses sujeitos, para apresentar afirmativamente o que eles pensaram, podemos, a exemplo dos autores citados, analisar a documentação concebendo o cotidiano de uma forma em que tanto senhores quanto escravizados são atores dinâmicos na tessitura do sistema econômico que, para além da produtividade, desenvolveu-se pautado em teias de relações sociais e culturais.

Deste modo concebemos este estudo em três capítulos principais, denominados de “*Formas de olhar*”, “*Formas de interpretar*” e “*Formas de sentir*”, além das considerações finais chamadas aqui de “*Formas de fazer*.”.

No primeiro capítulo procuramos contrapor as diversas concepções historiográficas sobre a escravidão brasileira analisando os diferentes olhares e como eles foram se desenvolvendo no decorrer dos anos a partir da utilização de novas fontes de pesquisas, uma vez que documentos e temáticas antes excluídas tornaram-se objetos de estudo para novas análises. Deste modo optamos por dividi este capítulo em três partes:

Na primeira buscamos discutir o obscurantismo que o conceito do “*ser escravo*” carrega. Para isso recorreremos à filosofia e por meio das visões de Heidegger e Hannah Arendt tentamos escapar das armadilhas da “natureza humana” entendendo os escravizados como sujeitos históricos vivendo em uma “condição” determinada pela sociedade em que estão inseridos.

---

<sup>28</sup> THOMPSON, Edward. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**, São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 152.

Na segunda parte, denominada “*Escravidão e sensibilidade: a afetividade em questão*”, demonstramos como, apesar do uso de novas temáticas e abertura para o uso de fontes antes descartadas, ainda existe certo temor, na historiografia brasileira, em tratar, mais abertamente, de questões voltadas para o amor, amizade, paixão e ciúme como sentimentos produzidos culturalmente entre sociedades dominantes e dominadas. O capítulo também traz um esforço em definir a afetividade como uma categoria relacional, aproximando-nos novamente da filosofia, dos métodos da antropologia das emoções e intimidade, além da psicologia social, que também se mostrou útil nesta análise, uma vez que esta se foca em entender os sujeitos como frutos de um processo pelo qual os indivíduos não podem ser entendidos sem os outros. Segundo Guareschi, “É singular e, ao mesmo tempo, múltiplo. É esse o social que constitui o processo de mediação na complexidade entre o mundo interno e externo, entre o individual e o coletivo, entre o psíquico individual e a realidade psíquica social externa”<sup>29</sup>.

Ao colocar a afetividade em questão procuramos perceber como os sujeitos, neste caso senhores e escravizados do Maranhão Setecentista, mantiveram relações íntimas e acabaram por criar estilos de afetos que permeavam seu cotidiano. De modo que assim possamos desenvolver ferramentas conceituais para considerar:

1. As intersecções entre gênero e outras categorias como sexualidade, etnicidade e posição social.
2. Conceitualizar os estilos de afeto que permeiam essas relações;
3. As práticas e as representações de uma sociedade;

A terceira parte deste capítulo foi intitulada *Gêneros, corpos e Afetividades* e apresenta uma discursão sobre como as afetividades são frequentemente atribuídas a papéis sociais de gênero; o termo em si é discutido e mostramos como ele foi se modificando ao longo da história.

O silêncio sobre as afetividades femininas também é discutido e tal qual fez Michelle Perrot, em “sua história das mulheres”, procuramos demonstrar as possibilidades de estudos e possíveis caminhos a ser seguidos.

O segundo capítulo trata das relações de poder e afetividade na sociedade escravista do Maranhão colonial, a partir da análise da documentação cartorial. E tal como no primeiro este capítulo se dividiu em três partes: “*Quando os mortos falam: os testamentos do*

---

<sup>29</sup> GUARESCHI, P. **O que é mesmo psicologia social? uma perspectiva crítica de sua história e seu estado hoje**. IN: JACÓ-VILELA, AM., and SATO, L., orgs. *Diálogos em psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012, p. 41.

*Maranhão setecentista*”, “*Duas faces, mesma moeda: as dicotomizações na vida cotidiana*” e “*Escravidão, Tráficos e Diversidades: a economia maranhense nos setecentos*”.

Na primeira parte, a partir do estudo dos Testamentos de pessoas falecidas no Maranhão setecentista, podemos delinear, além do contexto socioeconômico do Maranhão escravista no período colonial, uma teia de sociabilidades que revela uma clivagem social (de hierarquias) entre aqueles que detêm o poder.

Como já foi dito nossa análise sobre o poder não o enxerga como um elemento estático e pertencente a um único grupo social ao contrário ele é criado a partir das relações entre os sujeitos. Portanto lanço meu olhar sobre as vivências cotidianas dessa sociedade não para encadear em um plano de continuidade a ideia de rotina, mas para problematizar as microesferas, ora públicas, ora privadas, que permitiam criar espaços de consonâncias e conflitos. Não obstante nosso ensejo não é minimizar o caráter violento da escravidão, ao contrário é demonstrar como esse sistema criou um conjunto de experiências tão complexas que ao mesmo tempo produzia espaços de microrresistências nos laços da escravidão, permitido sua existência por tanto tempo.

Na segunda parte discutimos como as categorias de público e privado não se mostraram tão equidistantes quanto se convencionou pensar; de modo que os espaços de intimidade, no Maranhão setecentista, também se mostraram espaços de coletividade. Para perceber a erosão dessas dicotomias analisamos as relações de compadrio, pelas quais os indivíduos se confiavam, ligando-se por vínculos afetivos de caráter privado, mas que também podiam se expandir, de modo que as relações, outrora restritas à intimidade e convívio de pequenos núcleos, se manifestavam no exterior, para a grande comunidade.

A terceira parte procura entender quem são esses escravizados, que no Maranhão setecentista podia ser tanto os africanos, quanto os indígenas. Buscamos também esclarecer as especificidades da economia maranhense nos setecentos, de modo a demonstrar que as relações econômicas e escravistas não se formaram somente a partir da criação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão em 1755 como se convencionar divulgar.

Iniciamos o terceiro capítulo da dissertação com um debate sobre as *Afetividades em África*. Embora a diversidade étnica e cultural do continente, bem como a quase inexistência de documentação sobre o tema, nos impeça de chegar a um único conceito, procuramos por meio do universo da *Filosofia africana*, vislumbrar certos valores que de alguma forma foram comuns aos aspectos culturais das nações de origem desses escravizados, de modo que, possivelmente, puderam está presente nos indivíduos que foram traficados para o Brasil e Maranhão, influenciando assim a formação da cultura que no Brasil criaram.

Na segunda parte desse capítulo, intitulada “*Proximidades, familiaridades e confianças: o cotidiano das relações escravistas no Maranhão setecentista*”, retomamos as análises dos testamentos setecentistas e adentramos o universo processual desse período, a partir, principalmente, das denúncias de concubinatos. Nelas percebemos a formação de relações sociais que são próximas, física ou emocionalmente, pessoais, íntimas em termos sexuais, de cuidado e reconhecimento. Nosso esforço concentra-se no dito e no “não dito”, nos espaços em brancos e nas entrelinhas do sistema escravista, no intuito de buscar os indícios de uma realidade vivida por esses atores sociais e a formação da própria identidade dos sujeitos que as praticam. Na última parte, “*Quando as paixões são tristes*”, relacionamos a filosofia espinosana, sobre os afetos, com a documentação processual de modo que possamos perceber que as relações afetivas são também relações de poder e moldavam as estruturas escravistas, não as amenizando ou “adoçando” como visualizaram alguns autores, mas ajudando a consolidar as práticas que sustentaram o sistema por tantas décadas.

O capítulo final, “*Formas de fazer*”, traz nossas considerações finais demonstrando uma síntese do que foi a pesquisa e as dificuldades enfrentadas. Entretanto o principal intuito deste capítulo é demonstrar como a temática não se extinguiu neste texto, ao contrário novos questionamentos são levantados possibilitando muitas direções e revelando a própria complexidade da experiência escravista no Brasil.

Essa diversidade no campo da produção historiográfica não pode ficar restrita aos muros acadêmicos, as pesquisas devem acima de tudo alcançar a educação básica, pois acreditamos que somente assim contribuiremos para o fim de uma “História única”.

## 2. FORMAS DE OLHAR.

### 2.1. Ser e estar: a condição humana do escravo nas relações escravistas.

Ignes Maria de S. Jozê<sup>30</sup>, filha do capitão português Francisco Nunes de Carvalho e da carioca Theodozia de Jesus, era uma senhora a qual poderíamos dizer que possuía uma considerada riqueza. Viúva do capitão Antônio da Costa Teyxeyra possuía em 1758 uma canoa de trinta palmos, mais de vinte cabeças de gado e algumas vacas em fazendas de conhecidos, algumas roças de mandiocas e quarteis de cana. Possuía também um número considerável de armas de fogo e joias de ouro, coisas de grande valor para sociedade maranhense do século XVIII. Essa rica senhora contraiu um segundo matrimônio, mas conseguiu a sua nulidade com a autorização do Juízo Eclesiástico. Seu segundo marido, que conforme ela nunca chegou de fato a ser, não teve, portanto, direitos nenhum sobre seus bens; seu herdeiro foi somente seu único filho, José da Costa Teyxeyra. Dona Ignês era uma devota de Nossa Senhora das Mercês e também uma senhora de escravos, pois possuía consigo cerca de dezesseis entre homens e mulheres, todos da nação da Guiné. Respeitadora das leis ela afirma que mantém com ela o índio João, que comprou como escravo, mas diante da nova lei de liberdade dos índios conserva-o pagando um salário, até se verem as últimas resoluções.

Como tantos outros senhores da sociedade setecentista do Maranhão Dona Ignês relaciona em seu testamento seus bens e seus herdeiros. E é assim que podemos traçar seu perfil, bem como da sociedade em que vivia. Diante de tantos escravizados arrolados em seu testamento apenas o escravo Francisco recebeu a alforria, pelo bom serviço, lealdade e *“pelo amor Com que Criou os meuz filhos”*<sup>31</sup>. Mas o porquê da predileção? Convivendo dentro da micropolítica do cotidiano, pôde esse escravo mostrar-se, aos olhos de sua senhora, como algo mais que uma simples mercadoria? Poderia ela o ver como um sujeito capaz de amar, ser leal e digno de confiança?

Testamentos como os de Dona Ignês Maria nos levam a questionar a historiografia dominante da década de 1960, a qual via o escravo como uma mera mercadoria e, por conseguinte, incapaz de produzir cultura. Liderados por Florestan Fernandes, e conhecidos posteriormente como a “Escola de São Paulo”, esse grupo de pensadores procurou

---

<sup>30</sup> Traslado dos autos do testamento 1758 – 12 – 22 Ignês Maria de S. Jozê. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000. p. 106

<sup>31</sup> Ibidem, p. 108

entender a transição do mundo escravista para o mundo capitalista. Suas ideias estavam centradas na concepção de que o processo escravista aniquilava o ser humano que estava escravizado.

Para eles, a escravidão é a pedra basilar no processo de acumulação do capital, instituída para sustentar dois grandes ícones do capitalismo comercial: mercado e lucro. A organização e regularidade da produção para exportação em larga escala – de que dependia a lucratividade – impunha a compulsão ao trabalho. Para obtê-la, coerção e repressão seriam as principais forma de controle social do escravo. Apontam “a violência como vínculo básico da relação escravista”. O cativo, legalmente equiparado a uma mercadoria, poderia – no dizer de Fernando Henrique Cardoso – chegar até a coisificação subjetiva, isto é, a “sua autoconcepção como negação da própria vontade de libertação; sua auto-representação como não homem”.<sup>32</sup>

Posto desta maneira a formação de famílias, divertimento, autonomia ou mesmo subjetividade era algo inalcançável ao escravo; sua condição o colocava apenas como um sujeito passivo incapaz de projetos próprios e de produzir cultura. Por essa visão a única forma de resistência era a partir da violência, à qual já estavam acostumados, pois lhe era constantemente infligida. Era apenas com as fugas, rebeliões, suicídios ou assassinato de seus senhores que o escravo poderia praticar alguma ação, ou seja, apenas com o crime ou aniquilação completa de si mesmo ele seria um sujeito “subjetivo”.

Tais concepções advinham das interpretações dadas aos documentos e relatos sobre a época, como os do jesuíta André João Antonil, por exemplo, que expunha suas impressões sobre as condições sociais e econômicas do Brasil em 1711. Antonil assim escreveu acerca da situação dos escravos no Brasil:

Castigar com ímpeto, com animo vingativo, por mão própria e com instrumentos terríveis, e chegar talvez aos pobres com fogo ou lacre ardente, ou marcá-los na cara, não seria para se sofrer entre bárbaros, muito menos entre cristãos católicos. O certo é que, se o senhor se houver com os escravos como pai, dando-lhes o necessário para o sustento e vestido e algum descanso no trabalho, se poderá também depois haver como senhor, e não estranharão, sendo convencidos das culpas que cometeram, de receberem com misericórdia o justo e merecido castigo. E se, depois de errarem como fracos, vierem por si mesmos a pedir perdão ao senhor, ou buscarem padrinhos que os acompanhem, em tal caso é costume no Brasil perdoar-lhes. E bem é que saibam que isto lhes há-de valer, porque de outra sorte fugirão por uma vez para algum mocambo no mato e, se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açoitá-los ou que algum seu parente tome a sua conta a vingança, ou com feitiço ou com veneno<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> QUEIROZ, Suely Robles Reis. **Escravidão Negra em debate**. IN: FREITAS, Marcos César de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. Ed., São Paulo: Contexto, p.106.

<sup>33</sup> ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Antonil, 1711. Centro de Estudos de História do Atlântico. Disponível em: <http://www.madeira-edu.pt/Portals/31/CEHA/bdigital/hsugar-antonil.pdf>, p.22.

E insistia no bom tratamento que deveria ser concedido aos escravos para que estes não fugissem:

[...] ou se irão embora fugindo para o mato, ou se matarão por si como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos Egípcios.<sup>34</sup>

As interpretações se orientaram no sentido de desenvolver, segundo expressão de Clóvis Moura<sup>35</sup>, uma “*síndrome do medo*” - de que uma revolta incontrollável dos escravos acabasse com o sistema escravista, ou ainda que os constantes suicídios e fugas pusesse abaixo todo o investimento empregado.

Na década de 1970 os estudos sobre a escravidão foram profundamente influenciados pelas ideias marxistas. A preocupação centralizou-se em entender as grandes estruturas e os mecanismos econômicos que formam a sociedade brasileira; a figura do escravo é apenas mais uma ferramenta nessa macroestrutura. Ele não é um ser, mas sim uma mercadoria que trabalha fruto de um modo de produção “*historicamente novo*”, no qual os castigos considerados “pedagógicos” eram rotineiros e diários e implicava um clima de aterrorização permanente da massa escrava<sup>36</sup>. Essa violência estrutural era vista como inata ao sistema e confirmava a face cruel da escravidão e a passividade do escravo.

Também nesse *locus* a escravidão era vista de tal maneira que a condição imposta aos indivíduos escravizados adquiria um *status* de natureza, no qual ser escravo o impedia de produzir ação e conseqüentemente cultura.

Conforme já dissemos, não havia nenhum nível de mediação e a exploração tinha de ser total para que o senhor pudesse ter lucros compensadores, dentro da forma como era feita a distribuição da renda no sistema colonial. À produção interna estava ligada a divisão internacional do trabalho e isto impedia qualquer possibilidade de um comportamento que não fosse o da absoluta exploração. [...] As estruturas de dominação e os seus mecanismos estratégicos, tanto em um caso como no outro, eram idênticas e não podiam permitir que o escravo fosse tratado a não ser como coisa, pois de outra forma o sistema não funcionaria de acordo com seus objetivos.<sup>37</sup> (grifo nosso).

Deste modo a despersonalização, e sua conseqüente “coisificação” dos sujeitos escravizados, era uma condição *sine qua non* para a manutenção e desenvolvimento do sistema. Mas poderia a escravidão anular a condição de ser humano? Pode o homem deixar de

<sup>34</sup> ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Antonil, 1711. Centro de Estudos de História do Atlântico. Disponível em: <http://www.madeira-edu.pt/Portals/31/CEHA/bdigital/hsugar-antonil.pdf>, p.21

<sup>35</sup> MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. SP: Ática, 1988.

<sup>36</sup> GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. SP: Ática, 1978

<sup>37</sup> MOURA, Clóvis. Op.Cit, p.225

produzir cultura? O que os escravos pensavam sobre sua própria vida? O que buscavam? Suas perspectivas e sonhos? Teriam eles sonhos? A partir dos anos de 1980 os estudos historiográficos procuraram colocar o escravo como figura central destes e questões como essas passaram a ser investigadas abrindo espaços para novas visões sobre a escravidão e permitindo discussões sobre a própria condição de ser escravo.

### 2.1.1. *O ser escravo.*

Racionalizar o *ser* não é uma tarefa das mais simples, Heidegger, por exemplo, nos fala que a filosofia ocidental de certa maneira esqueceu as discussões sobre o *ser*, e a metafísica o trivializou de tal maneira que o esforço dos gregos para se compreender o *ser* transformou-se em um dogma: a superficialidade da questão sobre o sentido do *ser* e a sua falta de definição.

O “ser” é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se o uso do “ser” e, neste uso, compreende-se a palavra “sem mais”. Todo mundo compreende: “o céu é azul”, “eu sou feliz” etc. Mas essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão<sup>38</sup>.

Mas para este filósofo o *ser* é o conceito mais universal, ele é associado com a presença no mundo<sup>39</sup>. Logo *ser* era estar presente no mundo e *não ser* era não estar presente no mundo. Contudo essa visão traz uma série de problemas, pois se entendemos por “presença” ocupar lugar no espaço e no tempo, todos os objetos inanimados são seres. No entanto nossa questão é muito mais complexa que determinar a vitalidade dos seres. É o escravo um *ser* por sua condição de mercadoria e presença no tempo e espaço, ou ele é um ser por sua própria condição humana?

Heidegger acreditava que na tentativa de responder à questão do *ser* se deveria examinar em primeiro lugar o *Ente*, aquele que se pergunta sobre o ser; neste caso, o homem. Evidentemente nossa abordagem aqui é extremamente ousada, uma vez que colocamos as mesmas questões do SER/ENTE de Heidegger para o Ser escravo coisa/humano, no Maranhão setecentista. Na sua obra *Ser e Tempo*<sup>40</sup> o autor não se refere explicitamente ao

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. 15ª ed. SP: Editora: Vozes, 2005, p.29.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>40</sup> Publicada pela primeira vez em 1927, seria seguida de uma segunda parte, que, no entanto, não apareceu.

homem, mas sim ao “Dasein”, um “ser-sendo”, um ente privilegiado, único capaz de perguntar sobre sua própria condição e existência. Esse “Dasein” além de um ser no mundo é um ser que se relaciona com o mundo e com os outros; ele se repensa em sua condição de sujeito social não no sentido essencial de que ele quer ou precisa viver em sociedade, e sim no sentido existencial de que a definição de quem ele é também é dada pelo conjunto de imagens, tradições e culturas ao qual pertence.

É nesse sentido que entendemos o ser escravo no Maranhão Setecentista. O aspecto mercadológico jamais pode ser esquecido, mas como um homem ele pensa sobre si, sua posição, se relaciona com o mundo em que está inserido, reconhece e é reconhecido por seus pares e por seus “não iguais”. Graças a esse aspecto mundano podemos reconstituir a visão do escravo sobre sua própria condição de cativo, analisando a sua despersonalização quando transformado em mercadoria, e a construção de novos espaços em que ele pudesse construir uma identidade, que garantisse seu *status* de pessoa. Analisar o escravo assim é coloca-lo como um Dasein.

Katia Matoso, ao explicar por que intitula “Ser escravo no Brasil” a um de seus livros, diz:

Não é uma figura de estilo, implica o desejo de adotar o próprio ponto de vista do escravo. Apontar a vontade de acompanhar cada passo de sua vida individual e coletiva [...] Buscamos penetrar na mentalidade desses homens novos, escravos africanos, escravos crioulos, isto é, os nascidos no Brasil, [...] de todos os tipos e cores de peles e pelos.<sup>41</sup>

Dessa forma podemos pensar a escravidão sobre outro prisma, um em que o escravo é o centro dos debates, sua necessidade de adaptar-se ao cativo e encontrar formas para sobreviver melhor, um ser-sendo que se relaciona com outros e com o mundo em que vive. Nesse cotidiano o escravo buscou lançar mão de estratégias e negociações que lhe rendessem espaços para negar a coisificação imposta pelo sistema. Ora resistindo, ora curvando-se aos ditames do senhor, esse escravo punha em prática o que Schwartz chamou de “resistência – acomodação, na qual o ato de resistência já conteria embutida a finalidade de acomodação a um regime social bastante flexível para assimilar as reivindicações de sua força de trabalho e de lhe proporcionar melhorias tangíveis”<sup>42</sup>.

Dependendo das circunstâncias o escravo rebelde podia torna-se submisso, aceitando sua condição no sistema, entretanto a aceitação da escravidão não significava a

<sup>41</sup> MATOSO, Kátia de Queiros. **Ser Escravo no Brasil**. SP: Brasiliense. 1982. p.12

<sup>42</sup> SCHWARTZ apud QUEIROZ, Suely Robles Reis. **Escravidão Negra em debate**. IN: FREITAS, Marcos César de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. ed., São Paulo: Contexto. 2007, p. 108.

aceitação de sua posição no corpo social, mas sim uma estratégia para repersonalizar-se, ampliar os lugares nos quais pudesse exercer certa liberdade e até adquirir a alforria propriamente dita. “Na verdade, escravos e senhores manipulam e transigem no sentido de obter a colaboração um do outro; buscam – cada qual com os seus objetivos, recursos e estratégias – os ‘modos de passar a vida’ como notou Antonil”<sup>43</sup>.

Logo *Ser escravo* não define, por si só, os sujeitos que viveram sob o julgo do sistema escravista no Maranhão setecentista, ou mesmo no Brasil. A diversidade de indivíduos, as formas como foram tratados, os lugares aos quais foram destinados e mesmo os trabalhos realizados forjaram uma multiplicidade da qual o conceito universal do *ser* não daria conta de explicar. É preciso também mergulhar nas raízes filosóficas e, tal como Heidegger fez, tentar entender o obscurantismo que o conceito do ser carrega, pois o escravo só é escravo sendo. Ele não é um “*o que*”, mas sim um “*quem*”.

Em outras palavras a questão não seria o ser escravo, mas o estar escravo e desse modo buscar sobreviver da melhor forma possível. Colocar o escravo apenas como uma vítima inerte ou ainda como um herói revoltado contra o sistema é negar a própria complexidade das relações escravistas.

### 2.1.2. *O estar escravo*

Ao tentar responder, simplesmente, o que é *ser escravo* poderíamos cair na armadilha da “natureza” que apresenta aos seres uma “essência” imutável, e que só pode ser explicada teologicamente, ao contrário do escravo que pode ser compreendido culturalmente.

De acordo com o pensamento da filósofa Hannah Arendt a condição humana não é o mesmo que a natureza humana. A primeira está ligada diretamente a seu caráter mundano e às próprias formas que o homem desenvolve para sobreviver; já a natureza é ligada a uma concepção de essência que de alguma maneira é imutável, mas que não pode ser pré-definida.

Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “que” [...] É por isto que as tentativas de definir a natureza humana levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade, isto é, ao deus dos filósofos que,

<sup>43</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989, p.16

desde Platão, não passa, a uma análise mais profunda, de uma espécie de ideia platônica do homem<sup>44</sup>.

As condições variam de acordo com o lugar e o momento histórico na qual o homem está inserido. Nesse sentido todos os homens são condicionados por fatores individuais (nossos próprios atos, pensamentos, sentimentos) e por fatores coletivos (cultura, amigos, família, política, etc.). Nesse contexto o escravo do Maranhão setecentista não é uma figura isolada e sua compreensão só pode ser alcançada pelas esferas do público e do privado, das quais faz parte, analisando as práticas cotidianas como modos de ação e como operações realizadas pelo indivíduo no processo de interação social.

Logo não objetivamos apenas demonstrar a subjetividade dos escravos como sujeitos históricos, mas sim compreender que é nas relações sociais, em um processo mútuo, que os indivíduos se constroem. O entendimento desses sujeitos (homens e mulheres, livres e escravos no Maranhão setecentista) só pode ser alcançado a partir das suas práticas sociais e dos modos como eles se reapropriam de uma cultura pré-existente arquitetando e produzindo, às vezes de modo arbitrário e conflitante, uma polissemia da vivência social.

Para os filósofos gregos os escravos não eram considerados homens, ainda que fossem humanos, pois estavam na maior parte de seu tempo em tarefas que visavam somente à sobrevivência de si e de outros. Essa situação imposta a eles permitia aos senhores de escravos e aos filósofos tempo para contemplação e para o exercício verdadeiro da liberdade: o ócio.

Nesta perspectiva a necessidade de sobrevivência impedia a liberdade e a própria ação de ser homem. O escravo, portanto, era uma ferramenta que permitia ao filósofo ser “homem”; entretanto a escravidão da era moderna acrescentava outros significados para esta instituição. Imbuídos de seu contexto mercantilista a escravidão é, então, um meio de baratear a mão-de-obra, e assim alcançar maior lucro. Logo o tráfico de escravos cresce em uma medida exponencial tornando “tráfico” e “escravos” em uma dupla chave no sistema escravista moderno, “pois sem escravos não existiria o tráfico e, para que existissem escravos suficientes para atender as necessidades do sistema, o tráfico era imprescindível. Daí a importância de sua caracterização para que o sistema pudesse funcionar legitimamente”<sup>45</sup>.

O escravo moderno nesse cenário é uma mercadoria que deveria ser despersonalizada de sua condição de humano ainda que isso fosse impossível, pois o próprio

<sup>44</sup> ARENDT, Hanna. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.12-13.

<sup>45</sup> SOUSA FILHO, Benedito. **Os Herdeiros de Cam: a invenção da inferioridade do escravo africano**. Ciências Humanas em Revista, v.2, n 1, São Luís/ Ma. 2004 – ISSN 1678-8192, p. 138

ato ao qual era destinado já garantia seu *status* de humano. Ele - mesmo enquanto mercadoria - possui as três atividades fundamentais para a condição humana<sup>46</sup>:

O labor, pois ele possui vida.

O trabalho, pois ele está no mundo e o artificializa segundo seus interesses ou daqueles que o governa.

A ação, pois ele convive com outros e se inter-relaciona produzindo cultura.

Para Hannah Arendt o trabalho proporciona um mundo artificial de coisas, nitidamente diferente do natural, ele é imposto pelo homem a sua própria espécie e, por conseguinte, é resultado de um processo cultural. Já a ação é “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade”<sup>47</sup>.

A ação consiste na necessidade do homem viver entre seus semelhantes, o que a torna eminentemente social. É justamente esse caráter plural da condição humana que nos permite negar as identidades fixas impostas aos escravos e também aos senhores na dinâmica escravista do século XVIII. Problematizando as representações, as visões de mundo e os processos culturais - presentes nas relações sociais das partes envolvidas – nós alcançamos um sentido novo à ideia de cultura e corroboramos com Chartier (1987, p. 67):

Pensar de outro modo a cultura, [...] exige concebê-la como um conjunto de significações que se enunciam nos discursos ou nos comportamentos aparentemente menos culturais, tal como fez C. Geertz:

[...] o conceito de cultura [...] denota um padrão, transmitido historicamente, de significados corporizados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as atitudes perante a vida.

E, portanto, uma articulação nova entre «estrutura cultural» e «estrutura social» que é necessário construir sem a intenção de projetar quer a imagem do espelho, que faz de uma o reflexo da outra, quer a da engrenagem, que constitui cada instância como um dos maquinismos do sistema, repercutindo todos eles o movimento primordial que afeta o primeiro anel da cadeia<sup>48</sup>.

Nessa visão é a cultura que determina a condição e esta não pode ser classificada nem como superior ou inferior. Independente de sistema econômico, político ou mesmo cultural são os sujeitos, a partir das representações criadas de maneira individual e coletiva, que darão sentido ao mundo no qual estão inseridos. A hierarquia e os papéis sociais aos quais estão submetidos não podem ser encarados como estado de natureza fixa, apesar de seguirem

<sup>46</sup> Utilizamos os princípios definidos por Hannah Arendt em sua obra “A condição Humana”, publicada inicialmente em 1958.

<sup>47</sup> ARENDT, Hanna. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.08.

<sup>48</sup> CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002, p. 66 - 67.

códigos pré-determinados. “Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas – o que quer dizer que ambas envolvem a ideia de liberdade. Alguém que estivesse inteiramente eximido de convenções culturais não seria mais livre que fosse escravo delas”<sup>49</sup>.

A sociedade, portanto cria seus padrões e regras de comportamento de acordo com as necessidades existentes. É no coletivo que categorias como “ser” e “ambiente”, “cultura” e “natureza” vão se automoldando e introduzindo no mundo um grau de autorreflexividade constante e mutável. Conseqüentemente é preciso pensar em como essa coletividade forja suas relações e se organiza de acordo com as conexões que colocam em prática; como os diferentes sujeitos sociais criam esquemas de percepção e de apreciação, constituindo as representações daquilo que poderá ser, ou não, chamado de “cultura”; pois apesar de toda atividade humana poder ser considerada cultura...

Para que haja verdadeiramente cultura, não basta ser autor de práticas sociais; é preciso essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza; pois a cultura ‘não consiste em receber, mas em realizar o ato pela qual cada um marca aquilo que outros lhe dão para viver e pensar’<sup>50</sup>.

Dessa forma a ideia de cultura rejeita tanto o determinismo orgânico quanto a autonomia do espírito renunciando ao naturalismo, pois há algo na natureza que a excede e a anula, e ao idealismo, pois mesmo o mais nobre agir humano tem raízes humildes na biologia e no ambiente natural<sup>51</sup>. Os sujeitos históricos, portanto, não são meros fantoches de seus meios sociais. Tão pouco a realidade em que estão inseridos é facilmente modificada a partir de vontades individuais. O reconhecimento social, ou mesmo a garantia de uma vivência harmoniosa, seja em um pequeno grupo ou em uma sociedade maior depende da capacidade em aderir ao sistema de valores e desempenhar comportamentos para cumprir o papel social que foi designado pelo grupo.

Essa ideia de convivência pode ser definida nos mesmos termos de que fala Pierre Mayol ao estudar um bairro parisiense:

Um indivíduo que nasce ou se instala em um bairro é obrigado a levar em conta o seu meio social, inserir-se nele para viver aí. “Obrigado” não deve ser entendido só em sentido repressivo, mas também enquanto “isso o obriga”, lhe cria obrigações, etimologicamente *laços/vínculos*. A prática do bairro é uma convenção coletiva tácita, não escrita, mas legível por todos os usuários através dos códigos da linguagem e do comportamento. Toda submissão a esses códigos, bem como toda transgressão, constitui imediatamente objeto de comentários: existe uma norma, e

<sup>49</sup> EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005, p.13.

<sup>50</sup> CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 9-10.

<sup>51</sup> EAGLETON, Terry. Op. Cit.

ela é mesmo bastante pesada para realizar o jogo da exclusão social em face dos “excêntricos”, as pessoas que “não são/fazem como todos nós”. Inversamente, é ela a manifestação de um contrato que tem uma contrapartida positiva: possibilitar em um mesmo território a coexistência de parceiros, a priori “não ligados”. Um contrato, portanto, uma “coerção” que obriga que cada um para que a vida do “coletivo público” – o bairro – seja possível para todos<sup>52</sup>. (grifo nosso)

Utilizando-se desse princípio para interpretar a sociedade do Maranhão setecentista podemos inferir que o sujeito, ao ser escravizado, vê-se obrigado a assumir um modelo de conduta pré-determinado a fim de garantir seu bem viver ou, no mínimo, sua sobrevivência. Tal “passividade” não é inata de seu ser ao contrário ela é a apreendida no dia a dia, no cotidiano das relações, a partir das experiências vividas, das estratégias criadas e das sociabilidades construídas. A convivência, obrigatória ou não, gera assim uma forma de ser reconhecido pelos seus pares ou ainda pelos seus “não iguais”, criando padrões de comportamentos que são repassados por herança políticas, econômicas e afetivas. Esses modelos de comportamento se internalizam de tal maneira que comumente são compreendidos como naturais, todavia “[...] O natural, uma palavra que hoje em dia precisa ser compulsivamente colocada entre aspas, é simplesmente o cultural congelado, preso, consagrado, des-historicizado, convertido em senso comum espontâneo ou verdade dada por certa. [...]”<sup>53</sup>.

Ora se compreendemos que a cultura é dinâmica e que verdades cristalizadas não dão conta de explicar a complexidade das experiências humanas é preciso repensar a figura do escravo a partir da “condição humana” ao invés da “natureza humana”. O escravo, ou melhor, os escravos, são antes de tudo humanos produtores e receptores de cultura. Logo o mais acertado seria defini-los como “sujeito escravizado”, pois ele não “é escravo” ele “está escravo”. Se esta condição apresenta desde seu nascimento, ou perdurou até a sua morte, é determinada pelos contextos histórico-sociais que estão inseridos e não por determinações naturais, ou divinas.

Nas relações escravistas do Maranhão setecentista este sujeito escravizado adquiriria uma variedade de definições, pois cada indivíduo (homens, mulheres, escravizados, livres, senhor, senhoras...) forjavam suas teias relacionais e de sociabilidade, como já foi dito, de acordo com suas necessidades. Defini-los apenas como “mercadorias humanas” de um sistema econômico reforçam uma concepção de imutabilidade e determinam identidades fixas que impedem as visualizações de relações para além das coercitivas. Essas noções tornam-se

<sup>52</sup> MAYOL, Pierre. **A convivência**. IN: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*: 2. Morar, cozinhar. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 47.

<sup>53</sup> EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005, p.135.

extremamente perigosas, pois reduzem os processos históricos e contribuem para manutenção de preconceitos.

Essa cristalização da questão da identidade vem sendo palco de intensos debates, nas ciências humanas. De um lado temos as “velhas identidades”, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social e definiram os papéis de pertencimento ligado às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e principalmente aos nacionalismos culturais<sup>54</sup>. Nessa visão o indivíduo é visto como um sujeito unificado e fechado em si. Na outra ponta da discursão temos uma identidade fragmentada composta não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias e até não resolvida. Nessa perspectiva, Stuart Hall reflete:

A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora 'narrativa do eu'. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, em cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente.(grifo nosso)<sup>55</sup>

Em outras palavras as identidades são atos de criação humana, longe das concepções de “essências” ou de “transcendentalidade”, elas simplesmente não surgem à espera de serem descobertas, respeitadas ou toleradas, ao contrário são produzidas nas esferas do social e cultural e entendidas a partir da linguagem, isto é a partir de conjuntos de signos e símbolos que vão dar significado às categorias e às coisas. Mas essa mesma linguagem é uma estrutura mutável, pois também está submetida aos contextos de sua existência, essa limitação decorre das próprias características dos signos estes são as representações. Ele é o que dá significado às coisas e traz a lembrança da coisa ausente, ao paço que o símbolo é a materialidade - ele presentifica o que está ausente...

É a isso que Derrida chama de "metafísica da presença". Essa "ilusão" é necessária para que o signo funcione como tal: afinal, o signo está no lugar de alguma outra coisa. Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte

<sup>54</sup> Sobre nacionalismos culturais ver GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

<sup>55</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006, p. 12-13.

integrante da ideia de signo. Em outras palavras, podemos dizer, com Derrida, que a plena presença (da "coisa", do conceito) no signo é indefinidamente adiada. É também a impossibilidade dessa presença que obriga o signo a depender de um processo de diferenciação, de diferença, como vimos anteriormente. Derrida acrescenta a isso, entretanto, a ideia de traço: o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade<sup>56</sup>.

Para compreendermos melhor essas concepções da identidade e da diferença cultural, a partir das relações escravistas, podemos tomar, por exemplo, o estabelecimento da identidade "sou livre", ou seja, a identidade de ser livre define em si mesma o traço do outro: a afirmação da diferença "não sou escravo". Em suma, a identidade carrega consigo os traços da diferença. Do mesmo modo ao expressarmos a afirmação "estou escravizado", denota a diferença de "não está livre", mas de algum modo já esteve ou poderá estar livre expressa um estado de instabilidade na qual essa condição pode não ser permanente.

Por serem frutos das relações de sociabilidades a identidade e a diferença não são simplesmente definidas, elas estão sujeitas às relações de força e poder. Do mesmo modo que escravizados e senhores, no Maranhão setecentista, não eram categorias fixas; as relações entre eles não foram meramente conflitantes ou mesmo harmoniosas como quis crer Gilberto Freyre<sup>57</sup>, elas foram disputadas revelando-nos um aspecto cultural de uma clivagem social de hierarquias entre quem detém o poder.

Ora, fazendo do poder uma instancia do não, se é conduzido a uma dupla "subjetivação": do lado onde ele se exerce, o poder é concebido como uma espécie de grande Sujeito absoluto – real, imaginário, ou puramente jurídico, pouco importa – que articula a interdição: soberania do pai, do monarca, da vontade geral. Do lado onde o poder é submetido, tende-se igualmente a "subjetiva-lo", determinando o ponto onde se faz a aceitação da interdição, o ponto onde se diz "sim" ou "não" ao poder; e é assim que para dar conta do exercício da soberania se supõe seja a renúncia aos direitos naturais, seja o contrato social, seja o amor do senhor<sup>58</sup>.

O poder neste caso não se resume a um componente estatal, superior, inalcançável e estático trata-se, na verdade, de relações de poder que vão se formando no seio da sociedade. Ele tão pouco deve ser compreendido apenas como a instância do "não", colocando os atores dessas relações em posições dicotômicas, nas quais de um lado temos

<sup>56</sup> SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e da diferença*. 14ª. Ed., RJ: Vozes. 2014, p.79

<sup>57</sup> Em busca de uma exaltação da mestiçagem brasileira, o autor de "Casa Grande e Senzala" considerou, desde o início, como harmoniosas as relações entre senhores e escravos, salientando "desde logo a doçura nas relações de senhores com escravos [...], talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte do América". FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil** – 1. 43ª Ed, Rio de Janeiro: Ed: Record. 2001, p. 406.

<sup>58</sup> FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010. p, 247.

detentor do poder (neste caso o senhor), visto como um sujeito cruel, castrador e cujo único papel é o de proibir e regular. Do outro temos o sujeito submisso (neste caso o escravizado), que deve aceitar passivamente essa regulação e censura. Nas relações de poder esses papéis são possivelmente alteráveis aqueles que detêm o poder podem perdê-lo em um dia, ou mesmo podem abrir mão por vontade própria; da mesma forma o submisso pode subjetivar o poder ao passo de optar por dizer sim ou não à interdição imposta.

Seguindo essa perspectiva, senhores e escravizados mantinham um jogo tenso de interesses mútuos nos espaços de convívio social. Conforme João José Rei e Eduardo Silva:

No Brasil como em outras partes, os escravos negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema. Trata-se do heroísmo prosaico de cada dia. “Apesar das chicotadas, das dietas inadequadas, da saúde seriamente comprometida ou do esfacelamento da família pela venda, os escravos conseguiam viver o seu dia a dia”, conforme analisou Sandra Graham. “Relativamente poucos, na verdade, assassinaram seus senhores, ou participaram de rebeliões, enquanto que a maioria, por estratégia, criatividade ou sorte, ia vivendo da melhor forma possível” Como verbalizaram os próprios escravos, no sul dos Estados Unidos, “os brancos fazem como gostam; os pretos como podem”<sup>59</sup>.

Os sujeitos participantes destes jogos de poder acabam intercambiando culturas e criando espaços de negociações, geralmente através de mediações pacíficas em uma espécie de “acordo sistêmico”, no qual tanto “escravo e senhores manipulavam e transigiam no sentido de obter a colaboração um do outro”<sup>60</sup>. Dessa forma tanto o senhor garantia uma resposta ao seu investimento (trabalho escravo) quanto os escravizados adquiriam certos espaços de autonomia, pelos quais conservavam tradições religiosas, sincretizavam outras, desfrutavam de divertimento ou mesmo da capacidade de adquirir pecúlio para a compra de sua alforria.

Essas relações pessoais, também, nos possibilita ponderar sobre o universo valorativo dos escravizados. Uma vez que as fontes escritas produzidas exclusivamente por escravizados são muito raras e em alguns casos totalmente inexistentes não encontramos memórias ou lembranças que relatem o cotidiano com a carga afetiva de quem viveu o cativeiro. O que nos obriga a analisá-los a partir da fala e das impressões dos indivíduos livres, proprietários ou não. De acordo com Mattoso a “visão do homem branco sobre o negro é certamente um testemunho copioso, mas o escravo não teve a oportunidade de falar de si

<sup>59</sup> REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989, p.14.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p.16

mesmo, diretamente, e só através da variedade dos tipos de seu comportamento pode-se tentar conhece-lo”<sup>61</sup>.

Ao lançarmos nosso olhar sobre o Maranhão do século XVIII observamos uma complexa teia dessas relações sociais forjadas, principalmente, na microesfera do privado e do cotidiano que aparentemente demonstram problemas insignificantes, ou parciais, quando não passionais, especialmente ao se referir ao seio familiar; e que frequentemente demonstram significados polissêmicos em um gesto, em um olhar, em uma fala, na comida, na correspondência, no diário, nos processos, nos testamentos... Estes sinais ultrapassam a ordem privada e passam a reger universalmente a ordem pública. A partir do micro, da família, dos pequenos grupos passa-se a rever os elementos teóricos historiográficos. E ao transformar o micro em macro metamorfoseia-se o valor real desses pequenos universos lançando-os não como únicos, mas sim como elementos significativos na dinâmica das sociedades.

Desse modo acreditamos que o Maranhão setecentista não foge da dinâmica de outros lugares do Brasil à mesma época e que, portanto, o sistema escravista brasileiro é constituído por um complexo universo de relações que para além da coerção foi pautado também por vínculos de poder e afetividades. Porém essa última categoria parece-nos pouco explorada pela historiografia.

Apesar de a escravidão ser palco, nas últimas décadas, de revisionismos e novos estudos historiográficos - nos quais os escravizados são postos como protagonistas - há certo temor em tratar, mais abertamente, das emoções e sensibilidades desses sujeitos.

## **2.2 Escravidão e sensibilidades: a afetividade em questão.**

Apesar de comumente se apresentarem nos estudos históricos brasileiros pouco foram os momentos em que as afetividades ganharam local de destaque nessa historiografia. Muitos fatores podem ser apontados para essa questão, falta de documentação sobre o assunto, subjetividade extrema ou ainda a dificuldade dos historiadores em tratar de afetos e sentimentos.

Até há bem pouco tempo, compreendia-se que as mudanças, fossem de pequeno alcance ou de grande folego, eram frutos de ideias, das técnicas ou de quaisquer outras práticas orientadas exclusivamente pela razão. Até mesmo as atividades

---

<sup>61</sup> MATOSO, Kátia de Queiros. **Ser Escravo no Brasil**. SP: Brasiliense. 1982, p. 113.

políticas eram entendidas como movidas por ideologias – uma projeção bem elaborada, ou utopias – sonhos coletivos que, em virtudes de suas cargas emocionais, eram irrealizáveis. E, ao se tratar das relações interpessoais e de seus afetos anelantes, compreendiam tais fenômenos como inerentes à vida privada, de pouca ou nenhuma serventia para explicar as energias que inspiravam as ações coletivas<sup>62</sup>.

Mesmo de forma secundária e racionalizada, estudos como “*Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*” e “*Casamento, amor e desejo no ocidente Cristão*” de Ronaldo Vainfas, “*Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*” de, João José Reis e Eduardo Silva, “*O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*” de Luciano Figueiredo, “*Caetana diz não; Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira*” de Sandra Lauderdale Graham, “*Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava, Sudeste, séc. XIX*” de Robert Slenes, para não citar outros nas décadas de 1980 e 1990, já tratavam da questão mesmo sem definir o termo afetividade.

Mas é Gilberto Freyre, durante a década de 1930 que se torna um dos pioneiros nos estudos sobre afetividades. Ao publicar “*Casa Grande e Senzala*”, negando o evolucionismo europeu presente à época, ele desloca as concepções racistas-biológicas para o campo da cultura demonstrando que não há culturas inferiores ou superiores, mas todas se equivalem e possuem o mesmo valor no processo evolutivo e estrutural. Suas análises sobre a família patriarcal tratam de assuntos como alimentação, as relações domésticas, os costumes construídos com as trocas culturais, a paixão sexual e as afinidades pessoais todos os temas abjurados à época, mas que voltaram a ser objeto de estudo em “*Sobrados e Mucambos*”, uma espécie de continuação de *Casa Grande e Senzala*.

Entretanto é importante salientar que o pensamento de Freyre não está dissociado do seu próprio tempo, na verdade sua obra faz parte de um contexto macro no qual uma parcela da intelectualidade brasileira, formada principalmente por nordestinos, defendia uma linha de pensamento denominada, por eles próprios, como *Regionalismo*. Esse movimento fincava suas bases principalmente no nacionalismo e criticava contundentemente o “estrangeirismo” que emergia a época.

Em fevereiro de 1926 no congresso que ficou conhecido como o “Primeiro Congresso Brasileiro de Regionalismo”, na cidade do Recife, Gilberto Freyre lê o “*Manifesto Regionalista*” explicando o que se pretendia com o movimento:

---

<sup>62</sup> BREPOHL, Marion, CAPARRO, André Mendes e GARRAFFONI, Renata Senna (orgs.). **Sentimentos na História: linguagem, práticas, emoções**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012. (contracapa)

Seu fim não é desenvolver a mística de que, no Brasil, só o Nordeste tenha valor, só os sequilhos feitos por mãos pernambucanas ou paraibanas de sinhás sejam gostosos, só as rendas e redes feitas por cearense ou alagoano tenham graça, só os problemas da região da cana ou da área das secas ou da do algodão apresentem importância. Os animadores desta nova espécie de regionalismo desejam ver se desenvolverem no País outros regionalismos que se juntem ao do Nordeste, dando ao movimento o sentido organicamente brasileiro e, até, americano, quando não mais amplo, que ele deve ter<sup>63</sup>.

Tratava-se, portanto, de evidenciar as especificidades de cada região demonstrando a partir das diferenças culturais, sociais, políticas e econômicas a riqueza do território nacional. Freyre faz questão de frisar o caráter nacionalista do movimento:

A maior injustiça que se poderia fazer a um regionalismo como o nosso seria confundí-lo com separatismo ou com bairrismo. Com anti-internacionalismo, anti-universalismo ou anti-nacionalismo. Ele é tão contrário a qualquer espécie de separatismo que, mais unionista que o atual e precário unionismo brasileiro, visa a superação do estadualismo, lamentavelmente desenvolvido aqui pela República - este sim, separatista - para substituí-lo por novo e flexível sistema em que as regiões, mais importantes que os Estados, se completem e se integrem ativa e criadoramente numa verdadeira organização nacional. Pois são modos de ser - os caracterizados no brasileiro por suas formas regionais de expressão - que pedem estudos ou indagações dentro de um critério de interrelação que ao mesmo tempo que amplie, no nosso caso, o que é pernambucano, paraibano, norte-riograndense, piauiense e até maranhense, ou alagoano ou cearense em nordestino, articule o que é nordestino em conjunto com o que é geral e difusamente brasileiro ou vagamente americano.<sup>64</sup>

O movimento discutia, por conseguinte, a própria construção desse novo “homem brasileiro” que para eles estava tão ávido de uma “modernidade importada” que esquecia suas próprias raízes. As críticas aos costumes estrangeiros importados dos centros capitalistas foram ácidas e constantes ao mesmo tempo em que os regionalistas debruçavam-se na busca do genuinamente brasileiro. Era a identidade nacional colocada em cheque.

Revisitando a História nacional, a partir de releituras de seus agentes construtores, uma tradição podia ser erigida sem a intervenção do “outro”.

É evidente, porém, que a reinvenção do passado comporta, por vezes, uma luta da *heterodoxia* do campo em busca das posições de *ortodoxias*, mas não se esgota aí. Afinal, a própria reinvenção do passado pode ser uma forma de recomposição e revigoração das forças políticas do presente<sup>65</sup>.

A conjuntura em questão exibiu, cada vez mais, o empobrecimento das estruturas canavieiras do nordeste que apesar de perder sua hegemonia desde a segunda metade do século XIX para o eixo sul-sudeste ainda se mantinha como uma economia rural. O

<sup>63</sup> FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. 47-75, p. 48.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> SANTOS, Robson dos. **Cultura e tradição em Gilberto Freyre: esboço de interpretação do Manifesto regionalista**. Soc. e Cult., Goiânia, v. 14, n. 2, p. 399-408, jul./dez. 2011, p. 400.

movimento modernista paulista, entretanto, tendia a evidenciar o urbano em detrimento do rural trocando as relações sociais patriarcais pelas burguesas. Daí a necessidade em buscar as “origens”, em um passado colonial rural, pois assinalando os valores culturais mais “autênticos” da região Nordeste defender-se-iam as “tradições” e a identidade nacional. “Apontar os valores mais genuínos da nação exige que Freyre destaque empiricamente então onde residem tais influências, assim quais as formas pelas quais elas se imbricam à sociedade brasileira”<sup>66</sup>.

Logo são os contatos mais próximos entre os grupos sociais que formaram a sociedade colonial açucareira que, na acepção de Freyre, acabaram por desenvolver uma identidade ímpar para o brasileiro; e uma vez que era a mestiçagem seu vetor ela, acima de tudo, deveria ser exaltada.

Entretanto, na ânsia de glorificar a Mestiçagem, o autor considerou as relações entre senhores e escravizados como profundamente harmoniosas salientando que:

Desde logo a doçura nas relações de senhores com escravos doméstico, talvez maior no Brasil do que em qualquer outra parte do América. A casa-grande fazia subir da senzala para o serviço mais íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos – amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parente pobres nas famílias europeias<sup>67</sup>.

É este exacerbado relativismo e o pensamento idílico de uma coexistência pacífica entre a população branca, indígena e negra que transforma *Casa Grande e Senzala* em uma obra profundamente criticada. O caráter altamente paternalista de senhores benevolentes e escravizados dóceis que Freyre tanto defendeu e explicitou em sua obra acabou por forjar o que ficou conhecido como “mito da democracia racial” – e foi contundentemente rejeitado por historiadores mais críticos.

Todavia seu olhar lançou uma questão até hoje debatida: a proximidade e o contanto mais íntimo entre os sujeitos, no período colonial, gerou relações de afetividades e poder.

Para aprofunda-se nessas discursões, não só na colônia, mas também em outras temporalidades, os historiadores tiveram que abrir espaços na historiografia para discutir sentimentos, emoções e sensibilidades. Para tanto se aproximaram de outras ciências como a antropologia, filosofia, psicologia e psicanálise, mas principalmente incorporando aos seus

<sup>66</sup> SANTOS, Robson. Op.Cit., p. 404.

<sup>67</sup> FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil** – 1. 43ª ed, Rio de Janeiro: Record, 2001, p.406.

estudos fontes ainda pouco utilizadas por historiadores da sua época, tais como: literatura, imagens, músicas etc.

Mesmo sobre a influência da História Cultural, que só começou a ganhar força no final dos anos 70 e se fortalece na década 80 e 90 do século XX<sup>68</sup>, é somente a partir do século XXI que os estudos sobre sentimentos e emoções começaram a tomar destaque mais abertamente no Brasil.

Um bom exemplo dessa abertura é *“A História do Amor no Brasil”*, escrito por Mary Del Priore e publicado em 2006. Seguindo os passos de Braudel com os estudos de longa duração Del Priore realiza sua pesquisa a partir de um grande espaço temporal, pretendendo estudar as várias experiências amorosas no Brasil, desde a chegada dos portugueses até o início do século XXI. De igual maneira *“Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na História do Brasil”*, publicado em 2011, percorre as transformações na sexualidade, erotismo e nas noções de intimidade desde o período colonial aos dias atuais.

Ambos os textos foram alvos de duras críticas, principalmente, pela delimitação de tempo escolhido que impede análises mais aprofundadas. De fato o “método panorâmico” para da conta do contexto macro acaba por obscurecer as especificidades, porém a variedade de fontes e as novas metodologias que a autora emprega no trato destas já transformam estes livros em obras de enorme valor para a recente historiografia brasileira dos sentimentos e afetividades.

Outras três obras de suma importante para a historiografia desse segmento, que valem ser citadas, são as coletâneas *“História e Sensibilidades”*, publicado em 2006 e organizado por Marina H. Ertzogue e Temes G. Parente; *“História: Cultura e sentimento: outras Histórias do Brasil”*, publicado no ano de 2008 de autoria de Antônio Torres Montenegro et al. e *“Sentimentos na História: linguagem, práticas, emoções”*, publicado em 2012 e organizado por Marion Brepohl, André Mendes Caparro e Renata Senna Garraffoni.

Na primeira coletânea os textos abordam temas como a solidão, a saudade, o ressentimento, a dor, a violência, o sonho e a alegria, a efemeridade e sua relação com a História e o tempo dentre outros. As organizadoras dedicam parte da obra para também questionar o papel do Historiador das sensibilidades colocando-o tanto como um interprete das representações criadas pelos sujeitos, nos mais variados momentos históricos, quanto

---

<sup>68</sup> SOUSA, Laura de Mello e. **Aspectos da Historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial**. IN: IN: FREITAS, Marcos César de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. ed., São Paulo: Contexto. 2007

como um indivíduo marcado pela multiplicidade de afetividades que influencia a forma de ver e interpretar o mundo que o cerca<sup>69</sup>.

A segunda coletânea traz trabalhos diversificados que tratam da representação do corpo, dos hábitos de ler, batismo, cidade, modernidade, amor e solidão. Nessa obra destaca-se o texto de Antônio Paulo Rezende que busca perceber uma história da solidão e do amor no Recife dos anos 1930 e como essas práticas sentimentais são atingidas e modificadas com o advento da modernidade demonstrando, novamente, que o historiador dessas temáticas deve entendê-las como categorias dinâmicas e temporais.<sup>70</sup>

Já “*Sentimentos na História: linguagem, práticas, emoções*”, ao contrário que faz Del Priore, busca valorizar os pormenores em contraposição aos generalismos e os “grandes fatos”. Dividido em temáticas como “Religião: o eu e o outro”, “Amor, ódio e política” e “Belos fortes e famosos”, os textos procuram superar as categorias estanques de modo que objetivam:

Entre outras questões, desfazer dicotomias como razão/emoção, utopia/ideologia, masculino/feminino, dominante/dominado, objetivo/subjetivo, permanências/mudanças, confrontos/resistências. Recusando generalizações, investiga territórios, ambientes e conceitos que interferiram diretamente nas experiências individuais e coletivas em diferentes momentos históricos. Os sujeitos coletivos são compreendidos em suas manifestações e recusas, suas opções e omissões, comportamentos, pertencimentos e apropriações<sup>71</sup>.

Todos os textos citados acima têm em comum o uso de diferentes de fontes, novas abordagem e metodologias de modo que o estudo das emoções, sentimentos e afetividades alcançaram um novo sentido para a História e para o *métier* do historiador. Ora uma vez que:

As sensibilidades são uma forma do ser no mundo e de estar no mundo, indo da percepção individual à sensibilidade partilhada. A rigor, a preocupação com as sensibilidades da História Cultural trouxe para os domínios de Clío a emergência da subjetividade nas preocupações do historiador. É a partir da experiência histórica pessoal que se resgatam emoções, sentimentos, ideias, temores ou desejos, o que não implica abandonar a perspectiva de que esta tradução sensível da realidade seja historicizada e socializada para os homens de uma determinada época. Os homens aprendem a sentir e a pensar, ou seja, a traduzir o mundo em razões e sentimentos<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> SILVA, Raniery Bezerra da e MENESES, Joedna Reis de. **O Tema Das Sensibilidades Na Produção Historiográfica Contemporânea**. VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar. Universidade Federal do Piauí – UFPI Teresina-PI, p. 5.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 7

<sup>71</sup> BREPOHL, Marion, CAPARRO, André Mendes e GARRAFFONI, Renata Senna (orgs.). **Sentimentos na História: linguagem, práticas, emoções**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012, p. 7-8.

<sup>72</sup> PESAVENTO, Sandra Jatthy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

Retomando nosso olhar para as representações criadas nas relações escravistas, às afetividades que se construíram produziram um mundo de experiências intrincadas e cotidianas.

Artigos mais contemporâneos como “*O cotidiano afetivo-sexual no Brasil colônia e suas consequências psicológicas e culturais nos dias de hoje*” do Mestre em Psicologia Social Marcel de Almeida Freitas; “*Raça, Gênero e Relações Sexual-Afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras — Um Diálogo com o tema*” da Dr<sup>a</sup> em antropologia Ana Cláudia Lemos Pacheco; “*Casamento e relações de afetividade entre escravos: Vila Rica: séculos XVIII e XIX*” e “*Quarto grande e senzala*” respectivamente das historiadoras Mirian Moura Lott e Suely Creusa Cordeiro Almeida buscaram analisar as relações entre senhores e escravizados quando estas eram mais próximas e íntimas, contudo o conceito de afetividade que estes autores e autoras utilizam, e dar ares de consenso nas academias, pois também estão presentes nas coletâneas e livros aqui já citados, parecem-nos possuir um sentido universal “autoexplicável” e de “existir por si só”.

A ideia de “facilmente compreensível” ou ainda de “Todo mundo já sabe”, demonstra na verdade a indefinição do termo e contribui para formulação de discursos dogmáticos. Acreditamos, no entanto, que as afetividades não são meramente sentimentos ou emoções positivas ao contrário elas carregam consigo todas as intrincadas redes de vivências que existe no *ser* em relação ao outro, com o qual estabelece um laço, um vínculo ou mesmo uma cumplicidade.

### 2.2.1 (In) Definições sobre Afetividade.

Segundo o dicionário, afetividade é um termo próprio da Psicologia e significa “Conjunto dos fenômenos afetivos (tendências, emoções, sentimentos, paixões etc.) Força constituída por esses fenômenos, no íntimo de um caráter individual.”<sup>73</sup>,

Infelizmente a simplicidade desse conceito não dá conta da complexidade do termo nem garante a exclusividade de seu estudo à psicologia, ao contrário, um dos problemas de tratar a questão da afetividade é a sua variedade de definições uma vez que já é estudada em diversas áreas de conhecimento e não, necessariamente, de maneira interdisciplinar.

<sup>73</sup> "Afetividade". *Dício: Dicionário on-line de português*, 2009-2015. [www.dicio.com.br/afetividade/](http://www.dicio.com.br/afetividade/) (25 de novembro de 2015)

A literatura frequentemente a coloca como sinônimos de sentimentos e emoções, a psicologia estuda-a como fator determinante para a formação das personalidades, a antropologia concentra-se nas emoções colocando as afetividades ora como sinônimos, ora como produtoras das emoções, mas em todos esses contornos percebemos uma constante: as afetividades se formam e evoluem nas, e a partir, das relações humanas.

São as vivências afetivas o fundamento da nossa existência heroica ou aprisionada no automatismo. São as marcas afetivas que dão vitalidade, sentido e colorido às nossas ações e aos nossos vínculos. Mas o que são nossos vínculos e como a afetividade os influencia? <sup>74</sup>

É pela filosofia de Espinosa que vamos iniciar nosso percurso que será bem mais carregado de inquietações que propriamente de respostas.

Na terceira e quarta parte de seu livro dedicado à ética Espinosa trata da “Origem e a Natureza dos Afetos” e da “A Servidão Humana ou a Força dos Afetos”, para ele a razão não se separa da experiência afetiva...

Por afeto, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou reduzida, assim como as ideias dessas afecções. Quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, entendo então por paixão uma ação, nos demais casos, o sofrer a ação dessa paixão <sup>75</sup>.

O filósofo nega o dualismo cartesiano tão marcante em seu contexto e defende a existência de uma única substância na qual corpo e afetividade, além de interdependentes são indissociáveis. Desse modo os seres humanos são incapazes de não constituírem afetividades, pois a própria sobrevivência já é uma condição *sine qua non* para o surgimento delas.

Isto implica diretamente em nosso estudo, pois ao analisar as relações escravistas por uma ótica espinoziana fugimos da dualidade sujeito-objeto e as colocamos como corpos escravizados que na mesma medida que são afetados por outros corpos, afetam àqueles que interagem com ele, garantindo assim, ao sujeito escravizado, o status de produtor/receptor de afetos ou simplesmente garantindo-os como *Conatus*, que é o termo pelo qual Espinosa definiu o *ser*.

O Ser é uma potência ativa de afetar e ser afetado. Temos interesse em tudo que contribui para manter nossa forma e nossas relações. Temos a potência que parte de

<sup>74</sup> NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: ágora, 2014, p. 19.

<sup>75</sup> ESPINOZA, B. **Ética III, Def 3**. Apud, BERNARDI, Cláudia Maria Canestrine do Nascimento. *Ética e formação do Psicólogo*. Revista Travessia nº09. ISSN1982-5935. Disponível em: e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/download/4106/3222

nós mesmos, de nossa *essência*, para criar as condições de *persistir* em nosso ser. Não possuímos *conatus*, somos *conatus*, assim como tudo que existe, porque tudo faz o esforço para permanecer em seu ser enquanto pode <sup>76</sup>. (grifo nosso)

Assim o escravizado era *conatus*, pois possuía o ímpeto e o esforço para continuar a sobreviver diante das condições que lhe foi imposta perseverando por melhores formas de vida.

A compreensão da experiência afetiva perpassa, portanto, pelo sentido imanente, isto é, que vem do próprio indivíduo. Entretanto isso não condiciona dizer que o entendimento, ainda que interno, não se construa na relação com o ambiente, ao contrário é nas experiências vividas que as potências se esforçam para produzir e se manter na existência.

São nas relações que o *affectus* manifesta seu caráter sazonal de um estado de “corpo afetado” para “corpo afetante” e vice-versa. Essas mudanças podem ser boas ou ruins e são definidas pelo aumento (quando benéficas) ou diminuição (quando maléficas) da potência de agir do corpo <sup>77</sup>. São, portanto, variações de estados de alegria à tristeza. No entendimento de Deleuze:

Quando eu faço um encontro de modo que a relação do corpo que me modifica, que age sobre mim, combina-se com minha própria relação, com a relação característica do meu próprio corpo, o que é que acontece? Eu diria que minha potência de agir é aumentada; ela é aumentada ao menos sob aquela relação. Quando, ao contrário, eu faço um encontro de modo que a relação característica do corpo que me modifica compromete ou destrói uma de minhas relações, ou minha relação característica, eu diria que minha potência de agir é diminuída, ou mesmo destruída. Nós voltamos a encontrar aqui nossos dois afetos - *affectus* - fundamentais: a tristeza e a alegria <sup>78</sup>.

Da alegria e da tristeza, que chamaremos aqui de afetos primários, emanam todos os outros tipos de afetos. Ao serem acompanhados por uma causa exterior os afetos primários podem gerar amor, ódio, amizade, inimizade, simpatia, antipatias, esperança, cólera, indignação, ciúme, glória etc., são essas influências externas que acabam por gerar as afeições (*affectio*). Mas Deleuze nos chama a atenção para a diferença entre afeto e afeição enquanto o primeiro pode ser visto como a variação da potência de agir, a afeição é o estado de um corpo

<sup>76</sup> TRINDADE, Rafael. *Espinosa – Conatus*. Razão inadequada. Publicado em 27/07/2013. Web. Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2013/07/27/espinosa-conatus/>

<sup>77</sup> MAXWELL. *Espinosa e a afetividade humana*. PUC-RIO – CERTIFICAÇÃO DIGITAL Nº 1012188/CA. Disponível em: [www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706\\_3](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706_3), p. 15.

<sup>78</sup> DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza*. Les cours de Gilles Deleuze. Tradução Francisco Traverso Fuchs. Cours Vincennes - 24/01/1978. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

considerado como sofrendo a ação de outro corpo <sup>79</sup> sendo sempre a partir de um contato, em outras palavras, afeição é o efeito sentido pelo corpo afetado e dependendo de como esse corpo é afetado produz-se o desejo.

O desejo aumenta ou diminui de acordo com a força que o corpo é afetado.

Ora, um corpo deve ser definido pelo conjunto das relações que o compõe, ou, o que dá exatamente no mesmo, pelo seu poder de ser afetado. E enquanto vocês não souberem qual é o poder de ser afetado de um corpo, enquanto vocês o aprenderem assim, ao acaso dos encontros, vocês não estarão de posse da vida sábia, não estarão de posse da sabedoria <sup>80</sup>.

Para o filósofo francês é justamente esse poder de afetar e ser afetado nas relações coletivas que também define a individualidade de um corpo sendo importante ressaltar que são a partir das velocidades e das lentidões de cada um que se constroem a realidade vivida. Deleuze concorda que há uma variação contínua dos afetos, mas esta não é produto deles ao contrário os afetos são as próprias variações de diminuições e aumentos de potência vividos; ele é determinado pela realidade intrínseca o que não significa que seja reduzido a ela.

Quando o ambiente é predeterminante nos afetos, ou seja, quando as influências externas geram as afeições positivas ou negativas, surgem as paixões. Estas são inconstantes e não dependem dos sujeitos, seu caráter pode ser transitório, pois o que poderia ser a causa da alegria pode no momento seguinte ser a causa de dor e tristeza. Nessa perspectiva Espinosa pôde, então, distinguir os afetos em passivos e ativos:

Somos ativos quando em nós ou fora de nós ocorre algo de que somos a causa adequada, isto é, quando em nós ou fora de nós ocorre algo que depende apenas de nosso poder. Somos passivos, ao contrário, quando em nós ou fora de nós ocorre algo de que somos causa inadequada, isto é, quando o que ocorre em nós ou fora de nós não depende de nosso próprio poder <sup>81</sup>.

Para Marilena Chauí <sup>82</sup> a passagem da ação para paixão, ou vice versa, depende do jogo afetivo e da força do desejo. Estes por sua vez nem sempre possuem grande intensidade, alguns, nascidos da tristeza (paixões-tristes), são fracos e diminuem a potência de existir.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza .Les cours de Gilles Deleuze**. Tradução Francisco Traverso Fuchs. Cours Vincennes - 24/01/1978. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

<sup>81</sup> SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência / Baruch de Espinosa**; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí ; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. Coleção Os pensadores — 3. ed. — São Paulo; Abril Cultural, 1983, p. 16

<sup>82</sup> CHAUI, Marilena. **Baruch Espinosa: Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade**. Revista Cult. Edição 109. ano 2013. Versão on-line. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinoza/>

Outros, nascidos da alegria (paixões-alegres), aumentam a potencia de existir e fortalecem o *conatus*.

Todo esse processo paixões-tristes para paixões alegres, ainda que interno, sofre influencias exteriores e nos lança para as práticas de poder. Dentro das relações sociais Poder e Afetividade juntos fundamentam e complementam os papeis exercidos pelos indivíduos em sociedade e as relações construídas no cotidiano dos indivíduos podem se mostrar como harmônicos ou conflitantes.

Essas dinâmicas de poder e afetividades que fazem parte da realidade dos sujeitos permite-nos, assim como fez Espinosa, caminhar pelo terreno espinhoso da moral e política questionando os tipos de afetividades que são geradas nas relações de poder.

Como acontece que as pessoas que têm o poder, não importa em que domínio, tenham necessidade de afetar-nos de uma maneira triste? As paixões tristes como necessárias: inspirar paixões tristes é necessário ao exercício do poder. E Spinoza diz, no “Tratado teológico-político”, que esse é o laço profundo entre o déspota e o sacerdote: eles têm necessidade da tristeza de seus súditos. Aqui, vocês compreenderão com facilidade que ele não toma "tristeza" num sentido vago, ele toma "tristeza" no sentido rigoroso que ele soube lhe dar: a tristeza é o afeto considerado como envolvendo a diminuição da potência de agir.<sup>83</sup>

Apesar de não acreditamos na existência de um único poder podemos inferir, por essa ótica, que nas relações escravista do Maranhão setecentista os indivíduos que possuíam mais poder utilizavam-se das afetividades para manter sua dominação.

### 2.2.2 *O olhar psicológico.*

Para a psicóloga Maria da Penha Nery afetividade e poder se convergem na busca do bem estar do indivíduo que longe de buscar o isolamento sobrevive a partir da formação de laços com outros sujeitos.

Existimos dentro de vínculos simétricos e assimétricos. Dentro dos estados coconsciente e coinconsciente, a afetividade e o poder se influenciam e se dinamizam, trazendo diversas contradições na experiência da assimetria e da simetria vincular. Todo vinculo está imbuído de dinâmicas de poder, mediante as

---

<sup>83</sup> DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza**. Les cours de Gilles Deleuze. Tradução Francisco Traverso Fuchs. Cours Vincennes - 24/01/1978. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

quais forças psíquicas e intrapsíquicas entram em vigor para a conquista, principalmente, do equilíbrio biossociopsicológico<sup>84</sup>.

Nessa perspectiva a afetividade é formada por fatores sociais e orgânicos que a partir de interações recíprocas podem substituir as condições desfavoráveis de um para conjunturas melhores do outro, dependendo da necessidade dos sujeitos.

Mesmo que inicialmente o fator orgânico seja preponderante é a partir do social que as afetividades vão evoluindo caminhando processualmente para o que Wallon<sup>85</sup> denominou de afetividades morais. Nestas os indivíduos estabelecem uma relação, pessoal ou social, com o outro sendo o resultado dessas conexões um bem estar ou mal-estar, portanto à medida que o indivíduo cresce e vai interagindo com o ambiente que o cerca os aspectos orgânicos da afetividade vão sendo controlados até posteriormente serem superados pelas adaptações sociais. Para Wallon “... a constituição biológica da criança ao nascer não será a lei única do seu futuro destino. Os seus efeitos podem ser amplamente transformados pelas circunstâncias sociais da sua existência, onde a escolha individual não está ausente”<sup>86</sup>. Ao contrário as escolhas individuais vão fortalecendo o “eu” de cada um permitindo que a intensificação das relações interpessoais e a participação do outro em sua vida.

Essas relações são espaços frutíferos para as análises antropológicas e históricas, pois também são moldadas pela cultura. Barbara H. Rosenwein<sup>87</sup> sugere a utilização das noções de “comunidades emocionais”, que segundo ela:

Comunidades emocionais são fundamentalmente o mesmo que comunidades sociais – família, bairros, sindicatos, instituições acadêmicas, conventos, fabricas, pelotões, cortes principescas. Mas o pesquisador que se debruça sobre elas procura, acima de tudo, desvendar os sistemas, estabelecer o que essas comunidade (e os indivíduos em seu interior) definem e julgam como valoroso ou prejudicial para si (pois é sobre isso que as pessoas expressam emoções); as emoções que valorizam, desvalorizam ou ignoram; a natureza dos laços afetivos entre pessoas que eles reconhecem; e os modos de expressão emocional que eles pressupõem, encorajam, toleram e deploram<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: Ágora, 2014, p. 31

<sup>85</sup> Henri Wallon foi médico, psicólogo e filósofo francês que viveu entre 1879 até 1962. Sua teoria gira em torno da afetividade no processo de aprendizagem e desenvolvimento da criança. Em 1941, ele lança *L'évolution psychologique de l'enfant*, na qual a ideia de afetividade moral é discutida. Mas apesar de ser palco de debates até hoje discutida na Educação, sua teoria sobre afetividade não foi sistematizada em uma única obra, ou seja encontra-se espalhada em diferentes obras.

<sup>86</sup> Wallon, 1959, p. 288 apud ALMEIDA, Ana Rita Silva. **O que é Afetividade? Reflexões para um conceito**. Disponível em: [http://www.educacaoonline.pro.br/o\\_que\\_e\\_afetividade.asp](http://www.educacaoonline.pro.br/o_que_e_afetividade.asp).

<sup>87</sup> Professora de História na Loyola University em Chicargo – USA, autora de *Emotional communities in the Early Middle Ages*.

<sup>88</sup> ROSENWEIN, Barbara H. **História das emoções: problemas e métodos**. São Paulo: Letras e Voz, 2011, p. 21-22.

Contudo as emoções são apenas mais um elemento do amplo conjunto que são as afetividades e como já dito anteriormente, emoções, sentimentos e afetividades são geralmente confundidos, mesmo na literatura especializada.

Wallon dedica especial cuidado no estudo das emoções que considera como a exteriorização da afetividade que evoluiu devido às influências sociais:

À emoção compete o papel de unir os indivíduos entre si por suas reações mais orgânicas e mais íntimas, e essa confusão deve ter por consequência ulterior as oposições e os desdobramentos dos quais poderão gradualmente surgir às estruturas da consciência. As emoções, que são a exteriorização da afetividade, ensejam assim mudanças que tendem a reduzi-las. Sobre elas repousam arrebatamentos gregários que são uma forma primitiva de comunhão e de comunidade. As relações que elas tornam possíveis aguçam seus meios de expressão, fazem deles instrumentos de sociabilidade cada vez mais especializados<sup>89</sup>.

São as emoções os elementos agregadores dos indivíduos e de maneira nenhuma podem ser vistas como elementos a-históricos e estáticos, ao contrário as emoções bem como as paixões e os sentimentos, que também compõem a afetividade, são categorias relacionais construídas e modificadas de um período para outro idealizá-las como imutáveis é cair em um determinismo orgânico que buscamos, hoje, evitar.

É interessante perceber a afetividade como um elemento cultural que não se dissocia do componente orgânico. Tomemos como exemplo o medo, os efeitos de sua ação são orgânicos: taquicardia, sudorese, tremor, aumento da tensão muscular, boca seca etc., mas o que te faz sentir medo é determinado pela cultura, produzido nas relações do indivíduo com os outros e com o ambiente em que vive.

Do mesmo modo quando senhores de outros estados ameaçavam seus escravos a vendê-los para o Maranhão a expectativa de sofrer poderia gerar o imaginário de um contexto pior que o qual estava vivendo. O imaginário do qual falamos segue a visão defendida por Cornelius Castoriadis, para ele o imaginário:

nada tem a ver com as representações que circulam correntemente sobre este título. Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como “imaginário”: o “especular”, que, evidentemente, é apenas imagem de e imagem refletida, ou seja, reflexo, ou, em outras palavras ainda, subproduto da ontologia platônica (eidelon), ainda que os que utilizem o termo ignorem sua origem. O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio espelho, e a sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário que é criação ex nihilo. Aqueles que falam de “imaginário” compreendendo por isso o “especular”, o reflexo ou o “fictício”, apenas repetem, e muito frequentemente sem o saberem, a afirmação que os prendeu para sempre e um

<sup>89</sup> WALLON, Henri. Apud Gratiot-Alfandéry, Hélène. **Henri Wallon** / Hélène Gratiot-Alfandéry; tradução e organização: Patrícia Junqueira. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. – (Coleção Educadores)

subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem de alguma coisa. O imaginário de que falo não é a *imagem de*. É criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos “realidade” e “racionalidade” são seus produtos <sup>90</sup>. (destaque nosso)

A racionalidade, produzida pelo imaginário, poderia levar os sujeitos escravizados à subserviência almejada pelos senhores.

Essa “realidade” é construída através das vivências que não se restringem ao contato físico, mas também ao intercâmbio que se institui entre as partes envolvidas; a comunicação, os comportamentos, as intenções, crenças, valores, sentimentos e desejos... Todos afetam as relações e contribuem para a formação dos vínculos de afetividades.

O estabelecimento de um vínculo pressupõe a intersubjetividade, a interspique, a troca de conteúdos consciente e inconscientes, tais como emoções, fantasias, imagens, sensações, pensamentos, sentimentos, intuições, estados emocionais, que estão dispersos nas diversas formas de linguagem <sup>91</sup>.

Desse modo todo vínculo possui o paradoxo de transformar-se constantemente ao mesmo tempo em que mantém uma dinâmica própria e estável. Observemos por exemplo a sociedade escravista do Maranhão setecentista, cujo foco é nossa pesquisa, um sujeito escravizado pôde sempre “ser escravo”, morrendo nessa condição, mas a cada instante em que foi um “escravo” era transformado pelas experiências com o mundo e com os seus senhores. O mesmo acontece com os senhores.

Quando ocorria do sujeito escravizado se tornar um senhor <sup>92</sup>, ele levava para sua nova prática tanto as experiências que adquiriu como escravizado, quanto a imagem que continha do “ser senhor”.

É bom lembrar que a escravidão e outros tipos de trabalho compulsório existiam há vários séculos em boa parte das sociedades humanas, embora imbuídos de significados diferentes em cada região e em cada período histórico. Por isso e pelos valores adquiridos no Novo Mundo, a instituição fazia-se presente, e de certa forma justificada, no imaginário dos africanos e de seus descendentes brasileiros. Nesse sentido a negação da antiga condição passou, constantemente, pelo tornar-se proprietário de outrem <sup>93</sup>.

<sup>90</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária Da Sociedade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p.13.

<sup>91</sup> NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: Ágora, 2014, p. 26.

<sup>92</sup> Neste caso um indivíduo livre legalmente e possuidor de escravos.

<sup>93</sup> PAIVA, Eduardo França. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistências através dos testamentos**. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995, p. 126-127.

Por vezes podemos observar a incorporação de um traço do senhor no escravizado. Ex-escravos realizavam práticas iguais ou semelhantes as que foram submetidos durante a escravidão, e ao contrário do pensamento racista que utiliza desses elementos para justificar a falta de “união da classe” e a inferioridade do negro africano e afro-brasileiro, não se trata de uma imitação, ou inferioridade, mas sim de apropriação<sup>94</sup>; práticas que foram desenvolvidas ao longo do tempo e que se tornaram hábitos e elementos de poder. Esse processo, que pode ser inconsciente, torna possível o vínculo social, o reconhecimento em comunidade, a política e a própria cultura.

### 2.3 Gêneros, corpos e Afetividades.

Trabalhos como os de Eduardo França Paiva<sup>95</sup>, Luciano Figueiredo<sup>96</sup>, Sheila Siqueira de Castro Faria<sup>97</sup>, que retratam tanto a escravidão colonial brasileira quanto o papel da mulher nesse contexto, corroboram em afirmar que dentre a massa de indivíduos escravizados são as mulheres escravizadas as que conseguiram adquirir condições menos rígidas, mais fluentemente, e embora não fosse um esforço coletivo, mas fruto das relações individuais e construídas entre senhores e escravizadas as práticas de certas mulheres tornaram-se costumes comuns entre várias gerações, transformando-se em “uma luta calada e cotidiana contra a desumanização das relações”<sup>98</sup>. De alguma maneira era sua categoria de “Ser Mulher” que permitia criar certas estratégias para sobreviver e resistir à coisificação que a escravidão impunha.

Entretanto “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” pelo menos assim Simone de Beauvoir iniciava sua célebre obra, *O segundo sexo*, colocando em voga uma discussão pertinente sobre os papéis de gênero nas mais diversas sociedades.

<sup>94</sup> De acordo com Freud, a apropriação de atributos ou traços de outros seres humanos pelo qual se constitui e se transforma o próprio sujeito, também pode ser chamado de identificação. Ela se faz mediante ao vínculo afetivo com o outro e é essencial para a formação da personalidade dos indivíduos. Para saber mais recomendamos a leitura de FREUD, S. *A interpretação dos sonhos I e II (1900); Totem e tabu, alguns Pontos de Concordância Entre a Vida mental dos Selvagens e dos Neuróticos, (1913)*.

<sup>95</sup> PAIVA, Eduardo França. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistências através dos testamentos**. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995.

<sup>96</sup> FIGUEIREDO Luciano. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

<sup>97</sup> FARIA, Sheila Siqueira de Castro. **SINHÁS PRETAS, DAMAS MERCADORAS: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de Professor Titular em História do Brasil, 2004.

<sup>98</sup> PAIVA, Eduardo França. Op. Cit., p.115.

A análise do tema, pelas mais diversas áreas, ao longo da História frequentemente tocou na afetividade das relações e em meios aos debates não foi incomum ver como as afetividades foram colocadas para caracterizar os papéis sociais do masculino e feminino. Confiança, virilidade e racionalidade foram postos como atributos da masculinidade enquanto inconstância, fragilidade e emoção foram, quase que exclusivamente, delegados às mulheres. Mente e corpo foram outros elementos que ganharam papéis sociais. Visto de maneiras antagônicas as diferenças entre o corpo e a mente representavam o próprio abismo de desigualdade entre Homens, visto como a mente atuante e responsável pela tomada de decisões, e Mulheres, postas como a própria representação do corpo, irracional, selvagem e sexual.

A Mente ao controlar o corpo garantiria o progresso e a civilidade logo a ordem “natural” seria o Homem controlar a Mulher, exercendo poder sobre seu corpo, controlando sua liberdade e sexualidade. Contudo os estudos pós-estruturalistas sobre a sexualidade, história das mulheres e gênero pôr-se a repensar esses papéis, caminhando para um terreno longe do binarismo cartesiano.

Segundo Linda Nicholson “‘Gênero’ é uma palavra estranha no feminismo. Embora para muitas de nós ela tenha um significado claro e bem conhecido, na verdade ela é usada de duas maneiras diferentes, e até certo ponto contraditórias”<sup>99</sup>. O Gênero, como toda e qualquer categoria não possui um único atributo e ao longo da história seus usos e sentidos foram se formando e ressignificando de acordo com os estudos e as experiências daqueles que o usava. As diferentes maneiras que Nicholson fala como que ele é usado são palco de vários debates na academia.

Popularmente, o termo Gênero é utilizado para definir as diferenças entre os sexos, contudo como categoria de análise histórica ele ganha outros sentidos. Segundo Joan Scott<sup>100</sup> é com as feministas americanas, preocupadas em rejeitar o determinismo biológico que inferiorizava as mulheres através das “diferenças sexuais”, que o termo passou a ser usado como uma categoria que define o que é socialmente construído.

O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades. As que estavam mais preocupadas com o fato de que a produção dos estudos femininos centrava-se sobre as mulheres de forma muito estreita e isolada utilizaram o termo

<sup>99</sup> NICHOLSON, Linda. “**Interpretando o Gênero**”. Estudos Feministas, vol. 8, n. 2, 2000.

<sup>100</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. In: Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução: Cristine Ruffino Dabat e Maria Betânia Ávila. 3ªed. Recife: SOS CORPO, 1996. P.1-20. Disponível em: <http://www.observem.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf>

“gênero” para introduzir uma noção relacional no nosso vocabulário analítico. Segundo esta opinião as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e nenhuma compreensão de qualquer um poderia existir através de estudo inteiramente separado.<sup>101</sup>

Desse modo uma “Historia das Mulheres” em que as colocavam como um sujeito universal passou a ser questionada. Uma vez que estas mulheres não poderiam ser isoladas de seus espaços era necessário pensar em estudos que problematizasse suas práticas e representações no âmbito das relações entre os sexos.

Os estudos feministas em grande parte vão contribuir para a disseminação do termo produzindo críticas incisivas ao modelo dominante, em geral racista e sexista. Contudo a multiplicidade do movimento feminista também gerou uma pluralidade de conceitos sobre gênero, que vão desde a um substituto para “Mulheres”, um meio de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos a elas e aos homens, até uma maneira de demonstrar as “construções sociais” dos papéis destinados a cada um<sup>102</sup>.

A predileção sobre estudo do corpo e da sexualidade é apontada por alguns autores como uma fragilidade nesses tipos de obra, no entanto acreditamos que não é o estudo do corpo e de sua sexualidade o problema, mas como ele veio sendo tratado nas últimas décadas. Elizabeth Grosz faz uma crítica severa à teoria feminista que insiste em não reconhecer modos de corporeidade apartados das dicotomias fixas, as quais não aceitam nenhum conceito fora do binarismo de oposição que foi criado. Longe de ampliar os espaços das conquistas femininas os estudos nessa perspectiva reforçam preconceitos e perpetuam visões estreitas e problemáticas, como por exemplo, a ligação da razão/mente com a masculinidade e da emoção/corpo com a feminilidade defendendo ainda, a última categoria, como um objeto incapaz de ser decifrado. Segundo Grosz:

A Mulher (com maiúscula e no singular) permanece o eterno enigma da filósofica, seu objeto misterioso e inescrutável – o que pode ser um produto do estatuto misterioso e altamente contido e restrito do corpo em geral, e dos corpos das mulheres em particular, na construção da filosofia como um modo de conhecimento<sup>103</sup>.

Essa tradicional teoria discerne que o corpo - assim como a mulher, uma vez que misterioso e indecifrável - deve ser controlado garantindo o poder àquele que o domina.

<sup>101</sup> SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. In: Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução: Cristine Ruffino Dabat e Maria Betânia Ávila. 3ªed. Recife: SOS CORPO, 1996. P.1-20. Disponível em: <http://www.observem.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf>.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> GROSZ, Elizabeth. “Corpos Reconfigurados”. *Pagu* (14), 2000, p. 51.

Seguindo esse entendimento um caleidoscópio de concepções a respeito do corpo foi criado no seio da teoria feminista. Boa parte colocou o Homem como o agente opressor e subjulgador da Mulher o corpo feminino devia, portanto, contrapor o masculino. As posições das feministas foram divididas, por Grosz<sup>104</sup>, em três categorias:

A primeira, o *Feminismo igualitário*, mantém o dualismo Mente/Corpo, macho/fêmea e coloca o corpo feminino como um obstáculo a ser vencido, pois acreditavam que somente com a superação do biológico, do determinismo do corpo para reprodução, que se alcançaria a igualdade almejada; a maternidade era seu aspecto mais negativo e impedia a mulher de alcançar a esfera pública e sua autonomia cidadã.

A segunda categoria, o *Construcionismo social*, concentra-se também em um binômio: o biológico e o psicológico – o corpo capaz de produção e reprodução versus a Mente instituidora de ideologias. A distinção está na crença que cada um reage de maneiras específicas a mente como um objeto cultural, social e histórico, fruto da ideologia, e o corpo como um elemento natural, dado biologicamente, portanto, imutável. Assim “O que precisa ser transformado são atitudes, crenças e valores e não o próprio corpo”<sup>105</sup>.

O terceiro grupo, a Diferença sexual, contraria tanto o igualitarismo quanto o construcionismo social e recusam abertamente o uso do dualismo mente/corpo, produção/ideologia. Para esse grupo o corpo é culturalmente construído, uma categoria histórica carregada de significações e representações que ultrapassa a esfera biológica e acessa também o que está ao redor dele, o que se fala e pensa sobre ele.

Isto é, mais do que um dado natural cuja materialidade nos presentifica no mundo, o corpo é uma construção sobre a qual são conferidas diferentes marcas em diferentes tempos, espaços, conjecturas econômicas, grupos sociais, étnicos, etc. Não é portanto algo dado a priori nem mesmo é universal: o corpo é provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções consoante o desenvolvimento científico e tecnológico de cada cultura bem como suas leis, seus códigos morais, as representações que cria sobre os corpos, os discursos que sobre ele produz e reproduz<sup>106</sup>.

O corpo, nessa perspectiva, também é fruto da linguagem que o nomeia, classifica e por vezes o desclassifica. Assim quando analisamos as formas com que são nomeadas as mulheres escravizadas, na documentação, a diferenciação e o tratamento dado a elas por seus senhores, aproximamo-nos muito mais da última categoria pois corroboramos da ideia que

<sup>104</sup> Ibidem. Passim.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> GOELLNER, Silvana Vilodre. “A produção cultural do corpo”. In. LOURO, Guacira et al. *Corpo, Gênero e Sexualidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003, p. 28.

para o desenvolvimento de uma análise diferente sobre o corpo - independente de classe, etnia racial e sexo - é preciso evitar as dicotomias e os dualismos fixos.

A corporeidade não pode ser amarrada apenas a uma categoria que coloca um objeto no papel de produção/reprodução e outro com a ideologia esse reducionismo de oposições, homem versus mulher, negro versus branco, livre versus escravizado impede a circunscrição do diferente, dos que não se encaixam em qualquer classificação das esferas expressas. É necessário recusar um modelo único, padrão e evidenciar a diversidade. Apresentar a pluralidade criando campos de conhecimentos onde o corpo se apresente “como um lugar de inscrições, produções ou constituições políticas, sociais, culturais, históricas e geográficas”<sup>107</sup>. Em outras palavras é preciso reconhecer que os discursos universalistas sobre o corpo/afetividade reforçam preconceitos ao invés de derrubá-los.

Portanto não trataremos nesse estudo sobre o corpo do escravo e a apropriação deste por outro corpo, no caso o do Senhor, mas sim de corpos escravizados e suas relações com corpos legalmente livres ampliando o olhar para diversidade de que tanto falamos e que propomos.

Do mesmo modo não se trata de “Gênero”, mas de Gêneros uma vez que como categoria relacional a singularização do termo não comporta a abrangência que ele se propõe. As lutas por igualdade das mulheres e suas trajetórias históricas, ainda que façam parte dessa categoria, não são os únicos objetos de investigação que hoje comporta diversas identidades sociais como as provenientes das “masculinidades plurais”<sup>108</sup>, homossexualidades, homoerotismos, transexualidades e/ou o transgêneros.

A pluralização dos estudos de gêneros ampliou também os lugares de análises logo família, vida doméstica, política, cotidiano, público e privado etc., tornaram-se terrenos férteis para as investigações dessas categorias.

A socióloga Sofia Aboim, optou por analisar o público e o privado para compreender “*a construção moderna das relações de gênero*”; para ela:

Outras correntes ainda, nomeadamente as de matriz feminista, lançam protestos contra as falsas divisórias entre público e privado, denunciando as desigualdades e as formas de opressão que permanecem tanto no domínio do doméstico como no do político. Para uns, a esfera pública é, ou deveria ser, lugar primeiro de cidadania e libertação; para outros, constitui um espaço de competição e desigualdade oposto a uma família-refúgio, íntima e idealizada como livre dos constrangimentos impostos pelas diferenças de classe, de gênero, de etnia. Sem dúvida, a construção histórica de uma vida privada capaz de se distinguir da vida pública constitui uma das dinâmicas

<sup>107</sup> GROSZ, Elizabeth op. Cit., p. 84.

<sup>108</sup> FIALHO, Fabrício Mendes. **Uma crítica ao conceito de masculinidade hegemônica**. Working Papers - INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS- UNIVERSIDADE DE LISBOA. Disponível em: [http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006\\_9.pdf](http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_9.pdf)

fundamentais das sociedades modernas. A emergência, contra a lógica mercantil, competitiva e impessoal das esferas de produção e decisão, de uma imagem da família como refúgio, *locus* privilegiado de afectos e de intimidade, por excelência, um espaço de dádiva e de revelação de uma identidade verdadeira, moldou indelevelmente a história das relações sociais de género.<sup>109</sup>

Apesar de entender o carácter plural das relações de gêneros Aboim concentra-se nas desigualdades construídas, entre os homens e as mulheres, e como foram atribuídos aos espaços do público e privado as características de masculino e feminino.

Enquanto as qualidades ontologicamente atribuídas ao privado permaneceram associadas ao feminino e às suas propriedades maternas e afectivas, a esfera pública – da produção industrial e da cidadania política – ficaram ligadas ao masculino, reproduzindo-lhe a supremacia e o lugar de chefe de família<sup>110</sup>.

É notório que as lutas de diversos movimentos, bem como as próprias dinâmicas das sociedades, vêm progressivamente alterando essas concepções - à medida que a mulher foi adentrando as esferas públicas os homens gradualmente também foram apropriando-se das esferas privadas a clivagem social dessas relações foi mostrando que, ao longo da história, os lugares do feminino e do masculino mais que determinados por um estado de natureza foram culturalmente construídos a partir de relações de poder.

### 2.3.1 *Masculino versus feminino? Gêneros e poderes.*

Durante muito tempo os estudos das relações entre homens e mulheres foram pautados pelo discurso de dominação e submissão. O Homem foi visto como detentor de um poder hegemônico e o único responsável pela dinâmica da opressão das mulheres o que levava, às vezes, quase à exclusão de outros determinantes como, por exemplo, classes e etnias esse discurso além de perpetuar uma vitimização e subordinação da mulher homogeneizava uma masculinidade.

Todo homem, portanto, seria constituído a partir de uma sexualidade compulsória, dominante, racional e livre de qualquer emoção. Seu papel familiar é o de provedor o trabalhador na vida pública que não pode, nem deve, relegar-se às pequenezas do trabalho

<sup>109</sup> ABOIM, Sofia. **Género e modernidade: A construção pública do privado**, p. 561-562.

Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/Sofia%20Aboim%20-%20Publica%C3%A7%C3%B5es%202008%20n%C2%BA3.pdf>

<sup>110</sup> Ibidem, p. 562.

doméstico, espaço esse feminino. Entretanto a comprovação de grupos masculinos que rejeitam ou não se enquadram nesse perfil, sofrendo ou não discriminação, levou os pesquisadores a encontrar formas de diferenciação entre as masculinidades.

Nesse contexto destacamos Robert Connell que a partir das teorizações sobre a dominação masculina de Bourdieu desenvolve um conceito que ficou conhecido como “masculinidade hegemônica”; para o autor:

A masculinidade hegemônica foi entendida como um padrão de práticas (i.e., coisas feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou que a dominação dos homens sobre as mulheres continuasse. A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens <sup>111</sup>

A ideia de masculinidade hegemônica não se aplica apenas para explicar as diferenças na diversidade de identidades entre os outros homens, mas também para compreender o sistema de desigualdade imposto dentro das próprias masculinidades e entre homens e mulheres. A premissa para sua manutenção não necessariamente é a violência, ainda que esta por diversas vezes tenha sido usada, sua ascendência é alcançada através da cultura, das instituições e da persuasão <sup>112</sup>.

É nas relações de poder que ela se baseia contudo tal conceito é bastante criticado, principalmente, por aqueles que acreditam que o conceito de patriarcalismo já supre todas as questões.

Se já possuímos uma construção teórico-conceitual bem estruturada como o conceito de patriarcado, que trata de forma bastante extensa das relações hierárquicas entre homens e mulheres, qual a justificativa de adoção de um novo conceito para tratar de tais relações, sobretudo quando notamos que ele não traz avanços significativos para a compreensão de tal fenômeno? <sup>113</sup>

Ora, como uma categoria socialmente construída, seria no mínimo errôneo afirmar que tal conceito atinge a totalidade e a verdade pura das relações entre homens e mulheres que, em geral, participam de uma intrincada trama social que não se resume a uma fórmula estática e imutável do “Homem dominante *versus* mulher dominada”.

<sup>111</sup> CONNELL, Robert W; MESSERSCHMIDT, James W. “**Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito**”. Estudos Feministas, 21 (1), jan. abr 2013, p. 245

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> FIALHO, Fabrício Mendes. **Uma crítica ao conceito de masculinidade hegemônica**. Working Papers - INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS- UNIVERSIDADE DE LISBOA. Disponível em: [http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006\\_9.pdf](http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_9.pdf), p.06.

Isto não significa, no entanto, desprezar o fato de que as mulheres (e também os homens que não compartilham da masculinidade hegemônica) tenham, mais frequente e fortemente, sofrido manobras de poder que os constituem como outro, geralmente subordinado ou submetido – mas tais manobras não as/os anularam como sujeitos. Nas palavras de Foucault (1988, p.91): “lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. A resistência – ou melhor, a “multiplicidade de pontos de resistência” – seria inerente ao exercício do poder <sup>114</sup>.

Ao vê o patriarcalismo como um sistema unicamente masculino que controla a mulher se reforça estereótipos que não explicam a historicidade dos sujeitos.

Todavia ao usarmos a categoria de Gênero, em uma visão pós-estruturalista, encontramos um terreno fértil para análises que vão desnaturalizando identidades sexuais e postulando a dimensão relacional do movimento constitutivo das diferenças sexuais <sup>115</sup>. Ela, a identidade, se constrói em meio às relações de poder exercidas.

Por meio desse arcabouço teórico-metodológico a mulher não existe simplesmente como “Mulher” mas sim como categorias relacionais de escravizadas, senhoras, livres, alforriadas, negras, mestiças, brancas... Cada descrição carrega em si uma especificidade forjada a partir de estratégias complexas nas dimensões sociais em que estavam inseridas:

[...] “mulher” não é uma categoria unitária. Mas isso não significa que a própria categoria careça de sentido. O signo “mulher” tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes “feminilidades” onde vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares <sup>116</sup>.

É por essa perspectiva que acreditamos ser particularmente importante lançar um olhar sobre as relações afetivas e afetivo-sexuais, entre os sujeitos do Maranhão setecentista, sem que essas análises caiam nos determinismos homogeneizantes podemos demonstrar uma complexa teia experiências nas quais os indivíduos são culturalmente construídos, para além dos corpos sexuados que os comportam.

<sup>114</sup> LOURO, Guacira Lopes. “**Gênero, sexualidade e poder**”. In. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. 7ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 40.

<sup>115</sup> RAGO, Margareth. “**Epistemologia feminista, gênero e história**”. In. PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Orgs). Masculino, Feminino, Plural. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 27

<sup>116</sup> BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006, p. 341.

### 2.3.2 *O silêncio sobre as afetividades femininas.*

Michele Perrot, em “As Mulheres e os silêncios da História”, já assinalava sobre o pouco espaço destinado as mulheres na narrativa histórica “esta ausência no nível da narrativa é acompanhada por uma carência de traços no domínio das “fontes” nas quais o historiador se alimenta devido ao déficit de registro primário”<sup>117</sup>.

No que se refere à mulher escravizada o silêncio ainda é maior, mesmo a documentação apontando para um número mais elevado de alforrias para mulheres que para os homens poucos ainda são os estudos no qual suas afetividades são as protagonistas.

Mas uma História da Afetividade nas relações escravistas é possível?

Eu parafraseio aí a questão de Michelle Perrot: “uma história das mulheres é possível?”<sup>118</sup>.

Assim como outros “marginalizados” da história o estudo das mulheres negras escravizadas e as afetividades em suas relações só é possível dentro da perspectiva das migalhas, nos indícios deixados pelos discursos postos, nas pistas de um cotidiano, nos sinais e nos silêncios das fontes. Seguir por esse percurso metodológico não significa afirmar que cairemos na armadilha dos anacronismos, o historiador das sensibilidades deve está atento tal como apontou Alain Corbin:

Há, em primeiro lugar, o velho problema, muitas vezes enfatizado por Lucien Febvre, do anacronismo psicológico, que consiste em projetar na mente das pessoas que estudamos nossa própria maneira de ver o mundo. Isto coloca, por exemplo, o problema da legitimidade da biografia. Gostaríamos de pensar que aquelas pessoas eram “irmãos de inquietudes”, para retomar a bela fórmula de André Maurois. Eu também poderia ter estado perto de Cleópatra: teria, então, me comportado como Júlio César? Evidentemente, isso faz viajar no tempo, isso embriaga, é tão apaixonante quanto ler um romance policial, mas é errado: isso não pode ser o método certo. Apenas um historiador familiar aos pensamentos de Júlio César pode se arriscar a escrever “Sem dúvida, Júlio César pensou que... Pode-se imaginar que, transpondo o Rubicão...”. É o básico da história: evitar o anacronismo psicológico<sup>119</sup>

Evitar o anacronismo não significa fugir da subjetividade. Entre o pensado e o vivido os sujeitos históricos não foram meros fantoches de seus meios sociais tão pouco a

<sup>117</sup> PERROT, Michelle. “Práticas de memória feminina”. In. PERROT, Michelle. As mulheres e os silêncios da História. São Paulo: EDUSC, 2005, p.33.

<sup>118</sup> PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. 1º ed. São Paulo: Contexto, 2008.

<sup>119</sup> VIDAL, Laurent. *Alain Corbin o prazer do historiador* - entrevista. Tradução: Christian Pierre Kasper. Rev. Bras. Hist. vol.25 n°.49 São Paulo Jan./June 2005, p. 25-26.

realidade em que estão inseridos é facilmente modificada somente a partir de vontades individuais.

É no coletivo que as categorias vão se automoldando e introduzindo no mundo um grau de autorreflexividade constante e mutável. E isso permite que emoções, sentimentos e paixões sejam objetos de análise da História.

Os testamentos são uma das ricas fontes que podem ser analisadas para entender esses objetos. No Maranhão setecentista testamentos como o de **Manoel Goncalves Torres**, refletem uma teia de afetividades entre escravizados e libertos que ultrapassam as próprias ligações entre escravizado e senhor.

**Manoel Goncalves Torres** era filho de portugueses, e em 1751 habitava a cidade de São Luís do Maranhão, solteiro, seus únicos herdeiros eram os pais que viviam em Portugal, mas em sua última vontade ele se preocupa com o futuro de uma menina escravizada que não lhe pertencia:

Deixo pelo amor de Deos a huma menina por nome Victoriana Filha da negra Albina hoje escrava do Padre Antonio Garro cuja menina pelo amor de Deos [corr.] o mando tome conta dela para a educar o dito meo primeiro testamenteiro a quem se entregara os ditos corenta mil reis em dinheiro para que com eles posa lucrar [sic] para a sustentar e vestir conservando lhe sempre os ditos [corr.] mil reis que sera obrigado com [fl.4] algum lucro que posa acodir lhe ao tempo de se lhe dar cazamento sendo cazo digo nesse prosedimento por que não venha a cazar neste tempo digo cazar neste caso lhe dara sempre os ditos corenta mil e lucros que os posa ter conseguido pelo decurso de tres annos repartidos em tres partes para que em cada anno com a dita parte se poder vestir a ter menos ocazião de ofender a Deus por ser [ileg.] a derejir a dita esmola aquele melhor fim que se pode dar em tal qualidade de gente e ao dito meo testamenteiro peso pelo amor de Deos ponha todo o cuidado e sua molher na dita menina para que posa viver christamente<sup>120</sup>

Manoel não relata possuir escravizados, seus bens são modestos e ele não explica o porquê de deixar o dinheiro à filha de uma negra, e escrava de outro, mas a preocupação com o futuro da menina está lá. Um vínculo foi criado se estabelecido com a mãe ou com a menina infelizmente a documentação não nos revela ela apenas aponta para a existência de relações que não podem mais ser negadas.

---

<sup>120</sup> ATJ. Livro de Registro nº 2, fl. 3 the fl.5. Testamento do deffunto Manoel Goncalves Torres. <Faleseo a 30 de janeiro de 1751>

### 3. FORMAS DE INTERPRETAR

#### 3.1 Quando os mortos falam: os testamentos do Maranhão setecentista.

O ato de expressar sua vontade em documentos, a fim de garantir que esta seja seguida mesmo após a morte, não é uma especificidade da época moderna. Segundo Antônio Joaquim de Gouveia Pinto<sup>121</sup>, existem referências ao ato de testar entre os hebreus, os egípcios, os gregos e certamente entre os romanos. A estes últimos é atribuída a influência nos costumes testamentários dos portugueses, que sofreu diversas transformações durante o tempo atingindo uma complexidade que visava desde a preparação dos funerais, do destino dos bens materiais até a salvação da alma.

No Brasil, assim como em Portugal, eram as Ordenações Filipinas que orientavam a vida familiar e jurídica da população. Os testamentos foram tratados no Livro IV Tit. 80: *Dos testamentos, e em que forma se farão*<sup>122</sup>, de acordo com ele os testadores seguiam um padrão definido pelo Estado e pelas leis de seu tempo, entretanto os testadores deixavam mais que suas vontades *post-mortem*, eles deixavam também os reflexos das sociedades em que viviam.

As práticas urbanas serão mais citadas no corpo deste trabalho, mas tratando-se especificamente dos testamentos do Maranhão setecentista, é importante salientar que há certa indefinição quanto aos espaços urbanos e rurais, pois o mesmo testador poderia ter tanto fazendas mais ao sertão<sup>123</sup> da província, quanto negócios e casas na cidade, o que nos impossibilita de determinar um único espaço de apreciação. Dito isto, as análises sobre a documentação testamentária demonstram uma sociedade hierarquizada e escravocrata, evidente nas distinções sociais.

<sup>121</sup> PINTO, Antônio Joaquim de Gouveia, 1777-1833. **Tratado regular e pratico de testamentos, e sucessões ou compêndio methodico das principaes regras e principios que se podem deduzir das leis testamentarias** / por Antônio Joaquim de Gouveia Pinto. - 4ª ed. - Lisboa : Typ. de José Baptista Morando, 1844. - XII, 374, XXVII, p. 3-8.

<sup>122</sup> SALGUEIRO, Ângela dos Anjos Aguiar et al. **Ordenações Filipinas on-line. Livro IV**. Baseada na edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870. 1998. p 900.

<sup>123</sup> Compreendemos sertão neste ponto como uma região mais afastada do núcleo urbano, principalmente a capital sendo no Maranhão os espaços presente no continente. “Ao examinarmos as narrativas jornalísticas, literárias e oficiais elaboradas entre os séculos XVIII e as primeiras décadas do século XX, verifica-se que o significativo sertão aparecia presente nos regimes de enunciados que classificavam, nomeavam e formalizavam esse território.” MELO, Irisnete Santos de. **Palavras nos lábios, armas nas mãos: narrativas, trajetórias e encon(fron)tros no chamado sertão do Maranhão no começo do século XX**. Dissertação (mestrado) – Recife: Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, 2010, p.17

No entanto, essa documentação pode ser lida na contramão de quem os produziu, pois além das informações explícitas traz, também, uma gama de “espaços em branco”<sup>124</sup>. Nesse sentido corroboramos Ginzburg<sup>125</sup> ao afirmar que “o que está fora do texto também está dentro dele, abriga-se entre as suas dobras”. Conforme o autor “é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu. Só dessa maneira será possível levar em conta tanto as relações de força quanto aquilo que é irreduzível a elas”.

Deste modo o testador do Maranhão setecentista, para além de falar sobre si e de seus desejos, relatava os costumes de sua época. E assim, por meio de suas “vontades”, acessamos o universo valorativo e social dos que estavam ao seu redor, além, é claro, da dinamicidade cultural na qual ele e seus pares estavam inseridos.

Mesmo com todas as transformações que sofreram ao longo do tempo, os testamentos do século XVIII mantiveram certo padrão. Eduardo França Paiva, ao estudar esse tipo de documentação produzida na comarca do Rio das Velhas, aponta para a presença de cinco partes:

1ª) Invocação à Santíssima Trindade: localização e datação do documento; identificação do testador (nome condição - no caso de Libertos-/ naturalidade/ nacionalidade/ filiação/ domicílio / estado civil/ cônjuge/ filhos ofício; a data de nascimento ou mesmo a idade aproximada nunca eram registradas) e indicação do(s) testamenteiros(s) e herdeiro(s) universal(is).

2ª) Disposições e legados espirituais, local e forma detalhada do sepultamento, número de missas por intenção da própria alma e pelas almas de outras pessoas, bem como o local ou locais dessas missas.

3ª) Inventário resumido (às vezes completo) dos bens móveis, imóveis; alforrias, coartações, arrestos e vendas de escravos; disposições e legados materiais e identificação de dívidas e créditos.

4ª) Disposições gerais, assinatura ou sinal do testador, assinaturas do escrivão e do oficial responsável pelo registro, pela aprovação e pela abertura do testamento.

5ª) Codicilos (poucos testamentos os apresentavam)<sup>126</sup>:

A disposição proposta por Paiva é apenas uma orientação geral, uma vez que não significa que todos os testamentos seguissem a mesma ordem. Entretanto, os testamentos estudados do Maranhão setecentista também apresentam as divisões de maneira igual ou semelhante. Todavia, esses testamentos do Maranhão setecentista comumente se misturam e invertem as posições demonstrando que cada sociedade, mesmo vivendo à mesma época, misturava os aspectos de sua vida cotidiana de acordo com suas especificidades.

<sup>124</sup> O termo se refere ao que não está explicitamente escrito, mas que pode ser inferido devido ao contexto em que o documento se insere ou a quem o testado se refere, ou ainda a quem ele deixa de se referir, corroborando com as ideias de GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova** – São Paulo: Companhia das letras, 2002.

<sup>125</sup> GINZBURG, Carlo. Op.Cit., p.42

<sup>126</sup> PAIVA, Eduardo França. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistências através dos testamentos**. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995, p.37-38

Na primeira parte do conjunto de testamentos setecentistas do Maranhão que foram analisados<sup>127</sup> fica evidente o caráter religioso da documentação, que demonstra a forte presença do costume cristão-católico da época.

Em nome da Santissima Trindade Padre Filho Espirito Santo tres pessoas distintas E humso Deos verdadeiro. Saibão quantos este publico instromento de cedula de testamento ou como em direito melhor nome e lugar haja virem que sendo no anno do nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e setecentos oitenta e dous aos vinte e seis dias do mes de janeiro do dito anno nesta cidade de Sam Luiz do Maranhão a Rua do Sol em cazas de minha morada eu Antonio Joze da Silva capitão de infantaria paga do regimento guarnece a dita Praça, estando com a molestia de lançar sangue em escarros provido de huma tosse mas em meu perfeito juizo e entendimento que Deos Nosso Senhor foi servido dar me, temendo a morte por não saber o que o mesmo Senhor de mim haja de fazer, faço meu testamento e ultima vontade na forma seguinte// (grifos nosso)<sup>128</sup>

Os perfis socioculturais dos testadores, suas origens, se são homens ou mulheres, se eram livres ou libertos, o que faziam, entre outras características também podem ser observados e a escolha dos testamenteiros nos permite enxergar a rede de sociabilidade da qual participou o testador. Como demonstra o testamento do senhor **Luis de Vasconcelos Lobo**,

Nomeio por meo testamenteiro o Illmº e Exmº Snr.º Francisco Xavier de Mendonça Furtado Governador e Capitaõ General deste Estado a quem pello amor de Deos peço e encomendo muinto a execução deste meo testamento [...] E sendo cazo que o dito Exmº Snrº meo testamenteiro se não ache nesta Cidade ao tempo de meo falesimento neste cazo encarrego somente as disposiçoens de meo funeral, e sufragio que decido se fação logo pella minha alma ao meo secretario Paullo Caetano de Amarin o qual tambem por inventario darã logo conta de todos os bens que possuho nesta terra [...]E porque inda que espero que elle dito Exmº Snrº se não excusar da minha testamentaria e que faça toda a diligencia por dar a boa satisfação que delle juntamente espero, com tudo se que Deos não permita acontecer, cazo em que elle Exmº Snrº não possa ser meo Testamenteiro [corr. 2 linhas] neste cazo nomeio nesta Cidade por meo testamenteiro ao Reverendo doutor mestre escolla Felipe Camello de Britto e a seo irmão o Reverendo conego Ignacio Camelo de Britto, e em Lisboa e mais partes de Portugal ao Illmº Monsenhor de Carvalho<sup>129</sup>.

A aceitação da testamentaria demonstrava o prestígio de que dispunha o senhor Luis de Vascelo Lobo, que à época em que ditou seu testamento ocupava o cargo de governador da província. Sua posição o colocava em lugar de destaque na sociedade maranhense e o fazia exigir que todos lhe prestassem as honras fúnebres.

<sup>127</sup> Um total de 151 testamentos, sendo 50 de mulheres e 101 de homens.

<sup>128</sup> ATJ. Livro, fl. 36, Registo do Testamento com que falleceu nesta cidade o capitão Antonio Joze da Silva em 13/06/1782.

<sup>129</sup> ATJ. Livro, fl. 115, Rezisto do Testamento com que faleseo o senhor Luis de Vasconcelos Lobo governador que foi desta Capitania em 09/12/1752.

Ordeno que meo interramento se faça com a decencia que pede a ocupação de Governador desta Capitania que estou exercendo acompanhando meo corpo todas as Comunidades desta Cidade e no dia de meo falecimento sendo a horas sera o officio de corpo prezente com a asistencia das mesmas Comunidades<sup>130</sup>

Viúvo e sem filhos, o governador da província não possuía “herdeiro nenhum forçado”. Seus bens foram deixados a cargo do seu testamenteiro para que este os distribuisse em “Sufrágios por sua alma”. Diferentemente de outros testamentos que relatam o inventário de bens, o senhor Luis de Vasconcelos Lobo não os descreve. Isso não significa dizer que não possuía bens, ao contrário, como governador da província, era possível que fosse um homem abastado. Por conta disso, o detalhamento de seus bens estava provavelmente a cargo de outro documento: o inventário.

Em seu testamento, o governador se preocupa em legar a pessoas específicas itens muito pessoais e que possivelmente lhe eram estimados. Ele define:

Deicho os mesmos servissos se para alguma couza servirem ao Exm<sup>o</sup> Snr<sup>o</sup> Francisco Xavier de Mendonça Furtado, e com elles a minha Espada que são trastes de soldado. // Deicho a Paulo Caetano de Amorim duzentos mil reis e hum vestido melhor que elle escolher, e bem assim meia duzia de camisas em folha. // Deicho a Diogo Rangel de Macedo todos os meos Livros [...] Ao meo cozinheiro Agostinho Joze lhe devo os ordenados [corr.] por mez desde que veio e mando se lhe paguem e lhe dem o vestido preto de meo uso e quatro moedas para a sua passagem. // A Nicolau Joaquim pello bem que me tem servido deicho dous vestidos, quatro camisas, dois pares de meia de seda que se acharem, hum chapêo de pello novo [um] par de fiveas novas e que se lhe faça a passagem a minha custa para o Reino. [...] Deicho o meo Relogio de prata ao Capitão Lourenço Belfort, e ao Reverendo Padre Manoel Joze Ferreira da Companhia de Jesus hum cubo ou bote de tabaco castelhano. // Deicho os meos habitos de Christo ao Reverendo Conego e Tezoureiro Mor da Sê de Vizêu Luis Antonio de Almeida Fragoso<sup>131</sup>.

Com exceção de Nicolau Joaquim, a quem aponta como um bom servo, não há justificativas para explicar o porquê de tais pessoas terem sido escolhidas para ficar com bens tão particulares e distribuídos entres pessoas de *status* econômicos diferentes; temos um cozinheiro e um secretário, o qual é o sabedor de todos os bens do testador, recebendo “vestidos” semelhantes. É interessante perceber que a escolha desses herdeiros não é aleatória, mas influenciada, provavelmente, por afetividades que foram construídas através da proximidade e o convívio diário.

Laços de solidariedade e amizade podiam ser construídos baseados inclusive nos preceitos católicos de “amor ao próximo”. Neste caso o próximo é justamente aquele que convive com o sujeito, vivenciando experiências em comum.

---

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> Ibidem.

Evidentemente a amizade que supomos presente nessas relações não se remete ao conceito romântico desenvolvido no século XIX, ou mesmo tem a ver com sua visão nos dias atuais. “Durante a época moderna o amor e a amizade geraram laços sociais muito formalizados, instaurando mecanismos comportamentais que constrangiam fortemente a conduta quotidiana”<sup>132</sup>. Não cabe a nós especular os graus de amizades entre os indivíduos, ou ainda buscar uma comparação com a sociedade atual, mas, sim, ratificar que apesar de muitos estudos nas ciências sociais<sup>133</sup> apontarem-na como restrita à vida privada, a problematização da documentação nos leva a pensar que tais vínculos também se mostravam na esfera pública, entrelaçando e fortalecendo as relações sociais.

Como governador e dono de fazenda é plausível que Luis de Vasconcelos Lobo possuísse um plantel de escravos, estes podem ter sido arrolados no inventário, ao qual não tivemos acesso, mas em seu testamento apenas um escravo é citado e ainda assim para que seu valor seja pago ao seu antigo dono, de modo que a alforria deixada por Luis de Vasconcelos Lobo não fosse contestada.

Declaro que possuho hum preto por nome Joze que comprei ao Dezembargador Estevão Gallego Vidigal, e ainda lho não paguei, e mandei se lhe dem cem mil reis por elle e o dito preto o decido forro, e izento de toda a penção de captiveiro, e sendo caso que queira tornar para Lisboa se lhe pague de meos bens a sua passagem<sup>134</sup>.

Novamente não há justificativa, nem condição à liberdade, ao contrário, ao preto José estava garantida uma passagem de volta a Lisboa. Infelizmente, pouco sabemos do “preto José”, a documentação não informa sua nação, se é natural de Lisboa ou se foi traficado para lá e depois para o Brasil, ou ainda se preferiu ficar ou voltar para Portugal. “Os espaços em branco” são muitos, a inexistência de outros escravizados citados no testamento pode nos levar a crer que estes se encontravam arrolados como bens no inventário e apenas o escravizado José se diferenciou sendo visto como um sujeito. A ele o governador não enxergou como uma coisa, não o deixando como legado, mas sim como um individuo merecedor da alforria como herança, ainda que não seja explicitado o merecimento. Mesmo a

<sup>132</sup> CARDIM, Pedro – **Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII**. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 11 (1999) 21-57, p. 22.

<sup>133</sup> ALLAN, Graham. 1989. *Friendship: Developing a Sociological Perspective*. Boulder/San Francisco: Westview Press; PAINE, Robert. 1974. “An Exploratory Analysis of ‘Middle-Class’ Culture”. In: E. Leyton (org.), *The Compact: Selected Dimensions of Friendship*. Newfoundland: Memorial University of Newfoundland.; SUTTLES, Gerald D. 1970. “Friendship as a Social Institution”. In: G. J. Mc- Call et alii (orgs.), *Social Relationships*. Chicago: Aldine Publishing Company. Apud REZENDE, Cláudia Barcellos. **Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções**. Mana vol.8 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2002.

<sup>134</sup> ATJ. Livro, fl. 115, Rezisto do Testamento com que faleseo o senhor Luis de Vasconcelos Lobo governador que foi desta Capitania em 9/12/1752.

passagem para Lisboa, item que foi deixado ao ex-escravizado, garantia sua subjetividade e confirmava sua liberdade, pois estava a cargo dele decidir se viajaria ou não.

Tal relação não pôde ser unilateral e a alforria em questão não é fruto somente da vontade de um senhor benevolente, afirmar isso é corroborar a ideia de que os sujeitos escravizados não passaram de meros objetos na dinâmica das relações escravistas. Acreditamos que o preto José, de alguma maneira que não podemos identificar, se fez importante aos olhos do governador de modo que este o diferenciou e o elegeu dentre os demais. “Por essa nova abordagem, o escravo deixa de ser um agente passivo e se transforma em um agente ativo”<sup>135</sup>.

Deste modo, podemos enxergar os escravizados como construtores de suas vidas, responsáveis por seus conflitos e alianças para o seu bem estar e sobrevivência. Contudo, é salutar lembrar que tais práticas não estavam ao alcance de todos. Sheila de Castro Faria chama a atenção para o perigo dessa relativização:

Certamente há uma certa radicalização dos que defendem uma história da escravidão onde o cativo também possuía voz ativa. Dentro das análises que produzem a desmistificação do escravo-objeto ou escravo coisa, encontra-se uma interpretação das ações e atitudes dos escravos que os colocam, muitas vezes, como dirigentes, por excelência, de suas ações, o que não deixa de ser perigoso. Antes de tudo, é preciso notar que, mesmo sendo possível a construção de uma identidade entre escravos, e que, dentro do cativeiro, foi viável (re)criar sistemas culturais de nítidas filiações africanas, o resultado dos ganhos adquiridos não era acessível a todos.<sup>136</sup>

Outra crítica, bastante contundente, às pesquisas que mostram relações frutos de acordos sistêmicos, ou ainda pautados em laços afetivos, é a mascaralização da violência presente no escravismo brasileiro. Evidentemente não é essa nossa intenção; a violência fazia parte do sistema escravista, os castigos corporais inclusive eram regidos por lei - o livro V das Ordenações Filipinas condenava o escravizado que se insurgia de forma violenta contra seu senhor, mesmo não o ferindo, a ter sua garganta apertada por um laço enquanto era açoitado publicamente, além de ter uma das mãos decepadas. Se a violência ferisse o senhor ou o levasse a morte, o escravizado teria suas carnes apertadas com tenaz ardente, suas mãos decepadas e conduzido à força até que morresse<sup>137</sup>.

Os castigos não eram destinados apenas a crimes provenientes da violência dos escravizados contra seus senhores, mas sim para toda transgressão à moral e às regras

<sup>135</sup> FÁRIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p.291.

<sup>136</sup> Idem.

<sup>137</sup> LARA, Sílvia Hunold. (organizadora). **Ordenações Filipinas: livro V**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.158.

determinadas pelo Estado, Igreja ou senhor. Para cada infração, de maior ou menor grau, um castigo era infligido na mesma medida. Em “um regimento interno” de 1663, um senhor de engenho de Pernambuco define a maneira de punição que os feitores deveriam aplicar aos escravizados transgressores.

O castigo que se fizer ao escravo, não há de ser com pau nem tirar-lhe com pedras nem tijolos, e quando o merecer, o mandará botar sobre um carro, e dar-se-lhe-á com um açoite seu castigo, e depois de bem açoitado, o mandará picar com uma navalha ou faca que corte bem e dar-lhe-á com sal, sumo de limão, e urina e o meterá alguns dias na corrente, e, sendo fêmea, será açoitada à guisa de baiona (sic) dentro de uma casa com o mesmo açoite <sup>138</sup>.

O século XVIII não fugiu muito dessa dinâmica, que vê nos maus tratos e castigos mecanismos disciplinadores da ordem, os corpos dos escravizados eram espaços de inscrições e exemplos, as cicatrizes que estes carregavam demonstravam os liames dos domínios exercidos, reforçando as hierarquias de poderes.

A escrita da dominação, porém, não se encerrava aí: ao entrar nas unidades de produção, o corpo dos escravos era novamente objeto de inscrições. As “surras iniciais”, como a mencionada por Ribeiro Rocha, dadas quando o escravo chegava ao engenho, os castigos exemplares deixavam cicatrizes que impunham ao escravo que ele se reconhecesse como tal e assumisse sua condição de ser submisso. As marcas dos castigos ministrados aos que se rebelavam funcionavam como reafirmação do poder senhorial e novas inscrições da lei da dominação, dentro e fora das unidades de produção. Rituais sempre retomados, pedagógicos e exemplares, que reafirmavam as regras da dominação senhorial e, ao mesmo tempo, marcavam a transformação do africano escravizado, de apenas mercadoria, em trabalhador a ser explorado compulsoriamente sob o escravismo <sup>139</sup>. (grifo nosso).

Negar a violência e os maus tratos presentes na escravidão brasileira é impossível, para além das documentações escritas, há os desenhos e pinturas realizados pelos diversos viajantes que testemunharam sobre o momento que viam e viviam. Além disso, há um vasto acervo arqueológico com múltiplos instrumentos de torturas e castigos que podem ser frequentemente encontrados em museus que guardam peças do período colonial, como o Museu da cidade de Ouro Preto em Minas Gerais e a Praça da Matriz na cidade de Alcântara - Maranhão, que dispõem de peças como as retratadas a seguir:

<sup>138</sup> “Um Regimento de feitor-mor de engenho, de 1663”. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 2 (1953): 83. Apud: LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988, p. 74-75.

<sup>139</sup> Ibidem, p.87.



**Imagem 01.** Algemas, gargalheira, palmatória, peia e vira-mundo: instrumentos de tortura e punição. Séc. XVIII e XIX. (Museu da cidade de Ouro Preto).

Fonte: <http://www.museuhistoriconacional.com.br/images/galeria12/mhg12a056.htm>



**Imagem 02.** Pelourinho. Praça da Matriz – Alcântara, MA.

Foto: Nila Michele Bastos Santos, 2013.

No entanto, nos recusamos a corroborar da ideia de submissão passiva desses indivíduos, muito menos crer que tais aspectos das violências que lhes eram infligidas os levavam acreditar que não eram pessoas, ou apagava qualquer traço do que os definia enquanto ser social. Ao contrário de Wilson do Nascimento Barbosa que diz:

A condição de escravos - que não os torna melhores para si mesmos, mas para aquela que os destruiu, o dominador. Este personagem não deseja deles senão a força de trabalho, ignorando-os enquanto todo destruído e interessando-se apenas pela sua assimilação, enquanto refira desempenho no trabalho [...] Este estado de violência profunda corresponde no plano individual à destruição do outro, que na cultura dominante jaz coisificado, considerado incapaz de um ato criador ou de iniciativa própria<sup>140</sup>.

Não acreditamos nesse estado de naturezas fixas em que as características de um determinado grupo corresponderiam a toda uma sociedade, mesmo que tais práticas fossem as mais comuns e numerosas, elas não apagam a existências de situações distintas. É necessário evidenciar que o convívio mais próximo entre senhores e escravizados permitia uma circularidade de culturas pela qual não apenas os costumes europeus foram assimilados pelos escravizados, que no século XVIII foram tanto africanos quanto indígenas, mas a cultura destes também influenciou esses senhores.

Igualmente questionamos a tese que o desejo do “dominador” é acima de tudo destruir o “dominado” enxergando-o meramente como coisa. Se tal afirmativa fosse correta como explicaríamos documentos como o testamento **Catherina Pais de Souza**<sup>141</sup> que entre os onze escravos que possuía, lega a alforria a apenas dois: o mulato Ignacio, de vinte e três anos e o “criollo do gentio da terra por nome Joze de treze anos”, definindo claramente que é sua última vontade que os dois permaneçam juntos.

Declaro e deixo pello amor de Deos com penção de todos os annos em quanto forem vivos e poderem trabalhar me mandarem dizer douze missas pella minha alma forros livres e inzentos de toda a penção de cativo ao mulato Ignacio de vinte e tres annos filho de hua mullata por nome Euzebia ja defunta escrava que foi da dita minha mai e ao criollo do gentio da terra por nome Joze de treze annos filho de huma minha negra da terra por nome Maria a qual [fl.18] liberdade dou aos sobredittos pello bom servisso que tenho ressebido dos dittos Ignacio e Joze com a sobreditta penção das douze missas annuais entre ambos que darão conta nos reziduos de como as mandão dizer e quero que os dittos sempre estejam unidos e estejam hum com o outro para melhor concervação e modo de satisfazerem a ditta penção<sup>142</sup>.

Se para os “dominantes” os “dominados” se constituíam apenas em coisas, por qual o motivo esta senhora diferencia-os dos demais?

Poder-se-ia dizer que fazia parte do costume da época, a fim de livrar a consciência de pecados ou mostrar-se benevolente diante da morte, porém mesmo que tais explicações fossem as únicas aceitas como verdade, ainda assim não se explicaria os critérios

<sup>140</sup> BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

<sup>141</sup> ATJ. Livro, fl. 17. Rezisto do testamento com que faleseo a deffunta Catherina Pais de Souza 07/03/1751

<sup>142</sup> Ibidem.

da seleção para o benefício. De forma consciente ou inconsciente um mecanismo de escolha era acionado.

Afora a preferência, cujos termos são impraticabilíssimos de determinar com certeza, Catherina Pais de Souza reconhece os bens adquiridos por seu escravo e o protege para que não os venha a perder devido à sua condição.

“Declaro que toda a ferragem ou ferro de officio de carapina que se acharem fora dos nomiados na verba de cima todos pertencem ao mulatto Ignacio que são seus e os comprou com o servisso que fazia nos seos dias e assim se lhe entreguem sem duvida alguma”<sup>143</sup>.

Se seguirmos a visão em que a posse de escravos representava apenas o capital investido, a possibilidade de produzir e lucrar<sup>144</sup>, a condição de coisa do mulato Ignacio impedi-lo-ia de possuir bens, “o cativo, legalmente equiparado a uma mercadoria” poderia – no dizer de Fernando Henrique Cardoso – chegar até a coisificação subjetiva, isto é, a ‘sua autoconcepção como negação da própria vontade de libertação; sua autorrepresentação como não homem’”<sup>145</sup>. Mas tanto Ignácio quanto José, não foram vistos como “não homens” por Catherina Pais de Souza, ao invés disso a leitura das entrelinhas de seu testamento nos faz crer que ao mulato Ignácio era permitido trabalhar para si, de forma que este adquiriu dinheiro para comprar suas próprias ferramentas. Esta senhora possivelmente os via como indivíduos capazes de garantir seu próprio sustento e ainda ter o pecúlio para pagar as pensões de missas que exigia.

Quanto aos escravizados, julgamos que estes não se viam como nada além de pessoas, indivíduos subjetivos que buscavam sobreviver da melhor forma possível e à oposição de Emília Viotti da Costa que afirmava que “As duas camadas raciais permaneciam, a despeito de toda sorte de contatos, intercomunicações e intimidades, dois mundos, cultural e socialmente separados, antagônicos e irredutíveis um ao outro”<sup>146</sup>, a documentação nos mostra que a impossibilidade de subverter o que muitos acreditavam ser ordem vigente no período colonial, não era tão absurda. As complexidades do sistema escravistas brasileiro demonstram que a coisificação e a subjetividade dos escravizados, por exemplo, andavam ora lado a lado, ora emaranhando-se, em um processo que só pode ser compreendido quando mergulhamos no cotidiano dessas sociedades.

---

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> COSTA, Emília Viotti da, **Da senzala à colônia**. 4ªEd, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p.15.

<sup>145</sup> QUEIROZ, Suely Robles Reis. **Escravidão Negra em debate**. IN: FREITAS, Marcos César de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 6. ed., São Paulo: Contexto. 2007, p.106.

<sup>146</sup> COSTA, Emília Viotti da. *Op.Cit.*, p. 335.

### 3.2 Duas faces, mesma moeda: as dicotomizações na vida cotidiana.

Em um texto produzido para o livro “Domínios da História”<sup>147</sup>, Mary Del Priore discutia a História do Cotidiano e da Vida Privada, assinalando que:

A evidência mesma de uma “vida cotidiana” constitui um mecanismo magistral de dicotomização da realidade social. De um lado, temos uma esfera onde se produzem bens e uma atividade produtiva, [...] De outro lado, temos uma esfera de “reprodução”, ou seja, de repetição do existente, um espaço de práticas que regeneram formas, sem, contudo, modificá-las nem individualizá-las. Um lugar de conservação, de permanências culturais e de rituais: um lugar “privado” da História. Nesta perspectiva, todo o indivíduo que age na primeira esfera, a da acumulação e do poder, vê-se constituído como ator potencial da História; e todo o indivíduo inserido na segunda, a da reprodução, encontra-se despossuído de ação, acha-se à margem do controle sobre as mudanças sociais e da participação no movimento da História, salvo quando está associado a um movimento coletivo de revolta. Assim, a oposição entre dois espaços portadores de historicidade e de rotineira cotidianidade recobre, de fato, a oposição entre “detentores” e “excluídos” da História.<sup>148</sup>

De acordo com a autora, a representação citada se alimenta das oposições público/privada, dominantes/dominados, detentores/excluídos etc., esse tipo de dicotomização tende a colocar “o poder” nas mãos de um único grupo deixando aos demais papéis secundários. No cotidiano das relações escravistas no Maranhão setecentista não apenas os senhores foram os protagonistas; é fato que a documentação do escravizado falando sobre si, durante o período colonial, é quase inexistente, mas tais indivíduos fizeram parte da vida diária desta sociedade. Por meio da fala presente na documentação de outros sujeitos podemos acessá-los (os escravizados), pois os homens e as mulheres no Maranhão setecentista buscavam a sobrevivência baseada nos costumes em que viviam.

Evidentemente, homens e mulheres, escravizados e senhores, pretos e brancos possuíam experiências diversas ao longo de suas vidas, entretanto na dinâmica das sociedades setecentistas esses indivíduos puderam compartilhar de costumes em comum. O testamento do preto **João da Costa** é um exemplo, ao ditar suas vontades em 1753 ele definia:

[...] eu João da Costa estando doente de cama mas ainda em meo perfeito juizo e emtendimento que Deos Nosso Senhor me deo temendo me da morte dezejando por minha alma no caminho da salvassão por não saber o que Deos de mim quererá dispor nem quando sera servido levar me para si Faço este meo testamento e ultima vontade na forma seguinte // Primeiramente emcomendo a minha alma a santissima trindade que a criou e meo Senhor Jesus Christo pesso por suas divinas chagas a

<sup>147</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Elsevier, 2011.

<sup>148</sup> DEL PRIORE, Mary. “**História do cotidiano e da vida privada.**” In. : CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Elsevier, 2011, p. 247-248.

queira resseber assim como ressebeo a sua estando para morrer [fl.128v] na arvore da crus e a sempre Virgem Maria queira por mim enterçeder e rogar agora e quando minha alma deste meo corpo sahir [...] // Meo corpo sera sepultado na Igreja de Nossa Senhora do Rozario e serei enterrado ao arbitrio de meo testamenteiro // (grifo nosso)<sup>149</sup>.

O mesmo costume cristão católico está presente no testamento de **Eugenio Nabat**, que em 1752 determinava:

[...] Primeiramente encomendo a minha alma a Santissima trindade que a criou e rogo ao Padre eterno pela morte e Paixão de Seu Unigenito Filho a queira receber assim como ressebeu a Sua estando para morer na arvore da vera Crus e a meo Senhor Jesus Christo pesso por suas divinas chagas que ja que nesta vida me fes merce de dar seu preciozo sangue em meressimento de seos trabalhos me faça tambem merce na vida que esperamos dar a premio deles que he a gloria a sempre Virgem Maria Mai de Deos e a todos os Santos da corte selestial pesso particularmente ao meo Anjo da Guarda e ao Santo do meo nome tambem pesso e rogo queirão por mim emterceder e rogar a meu Senhor Jesus Christo agora e quando minha alma deste meo corpo sahir [corr. 1 linha] [...]// Meo corpo sera levado a sepultura na tunba de coatro mil reis e sepultado na Igreja do Rozario dos pretos e amortalhado no abito do Carmo e acompanhado da mesma Comonidade com o Reverendo Padre Vigario ou o seo Coadjutor e Crus da Fabrica o que a todos se dara a esmola costumada. (grifo nosso).<sup>150</sup>

Os testadores faziam parte de camadas sociais diferentes, mas ambos determinavam seu sepultamento na mesma igreja, rogavam aos mesmos santos a intercessão de suas almas, enfim, compartilhavam dos mesmos elementos culturais.

Ora, não se pode negar que cada época geriu um estilo próprio, a partir de valores e costumes herdados ou construídos; tais elementos não estão restritos a uma única camada social, foi nas práticas constantemente repensadas e reformuladas a partir das experiências que os costumes se fortaleceram. Ou seja, o que fizeram as pessoas no seu cotidiano e considerado bom, passou a ser executado com frequência, em um senso de legitimidade, mesmo que entrando em confronto com práticas pertinentes ao universo das classes dominantes. Aliás, a vida cotidiana pode ser compreendida “como o lugar no qual se encontrava a expressão máxima de autonomia e conflitualidade em relação à cultura das classes dominantes”<sup>151</sup>, no entanto é na multiplicidade de relações que esses elementos (autonomia e conflito) podem ser entendidos e não em uma “dicotomia cultural”.

Retomando o testamento do Preto João da Costa, é importante dizer que o vocábulo preto ou negro, era comumente atribuído como sinônimo de escravo, contudo esses

<sup>149</sup> ATJ. Livro, fl. 128. Rezisto do testamento com que faleseo o preto João da Costa. 11/02/1752.

<sup>150</sup> ATJ. Livro, fl. 103 v. Rezisto do testamento com que faleseo o defunto Eugenio Nabat. 15/09/ 1752.

<sup>151</sup>LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 248.

termos não indicavam necessariamente a cor da pele dos sujeitos, mas sim demarcava o seu lugar social na sociedade hierarquizada à qual pertenciam. Segundo Hebe Mattos:

O uso das expressões “negro” e “preto” referia-se então diretamente à condição escrava atual ou passada (forro). Nem uma só vez encontrei na documentação analisada a expressão negro/preto livre, os homens nascidos livres eram “brancos” (sem qualquer qualificação) ou “pardos” (normalmente, duplamente qualificados como “pardo livre”, em oposição ao “pardo forro”).<sup>152</sup>

As Ordenações Filipinas proibiam escravos de testar<sup>153</sup> e apesar de não termos como comprovar se esse costume foi seguido à risca, os indícios nos levam a crer que o preto João, possivelmente, foi um escravo alforriado. Em sua rede de sociabilidade aparecem tanto escravizados quanto indivíduos livres:

Deixo pelo amor de Deos sinco oitavos de ouro a rapariga Micaela filha de Apolinario Pereira escrava da senhora Monica filha de Jassinto de Moraes [...] Declaro que em poder do senhor Joze Alves de Carvalho meo testamenteiro tenho trinta e coatro oitavas de ouro mal pezadas // [...] // Declaro que algumas miudezas que tenho estão em poder de Antonio escravo do senhor João Luis que dara a conta de tudo // Declaro que hum alqueire de aros sucado que tenho em meo poder he do preto Raimundo do senhor Jaco Jansen. (grifo nosso).<sup>154</sup>

Apesar de não apresentar herdeiro nenhum forçado, o único sujeito que aparece recebendo algo em seu testamento é a “rapariga Micaela filha de Apolinário Pereira escrava da senhora Monica, filha de Jassinto de Moraes”. Os laços afetivos que ligavam um ao outro são impossíveis de deduzir, mas de fato há uma preocupação com essa rapariga ao ponto de deixá-la como herdeira. Alguns dos indivíduos livres eram de grande prestígio na sociedade maranhense e são arrolados como devedores do preto.

“Deve me o senhor Reverendo Conego Manoel Teixeira seis tostões // Deve o senhor Alberto Travassos seis mezes de barba. Deve o senhor Provedor Mor o mesmo” (grifo nosso)<sup>155</sup>.

As dívidas de “barba” nos leva a pensar que o preto João fazia o serviço de barbeiro e talvez por conta disso sua rede de sociabilidades fosse tão distinta.

São testamentos como o do preto João que reforçam a ideia da comunicabilidade existente entre vários universos culturais distintos. E, provavelmente, essa comunicação se

<sup>152</sup> MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista**. 3º ed. rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013, p.102.

<sup>153</sup> Portugal. **Ordenações Filipinas. / Ordenações e leis do Reino de Portugal**. Livro 4, título LXXXI. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>

<sup>154</sup> ATJ. Livro, fl. 128. Rezisto do testamento com que faleseo o preto João da Costa. 11/02/1752.

<sup>155</sup> Ibidem. Grifo nosso.

dava a partir de “um relacionamento circular feito de influências recíprocas”<sup>156</sup>. Em outras palavras, voltamos a defender que o uso da cultura não é restrito apenas a uma determinada categoria, ao contrário, é um ambiente no qual os sujeitos interpretam, atribuem-lhe significado e moldam seu mundo como desejam ou podem. Logo escravizados, libertos e senhores no Maranhão setecentista compartilhavam, resinificavam e reproduziam da mesma cultura coletiva.

Segundo Maria Odila Silva Dias:

Vislumbrar papéis informais no lugar e em vez de papéis normativos quer dizer interpretar por entre as linhas de documentos imersos na ideologia dominante, indícios de modos de ser, que somente podem ser captados por um modo de conhecimento muito diverso do conhecimento objetivo. A fim de que o historiador possa olhar para práticas sociais fora dos parâmetros da ideologia dominante ou documentar necessidades sociais de sujeitos oprimidos ausentes do curso da história narrada pelas elites é mister recorrer à interpretação de vestígios e indícios nas entrelinhas de documentos muitas vezes escritos por autoridades moldadas pelo pensamento metafísico racional [...].

A história do oprimido, não nasceu por passe de mágica. Dar voz a uma multiplicidade de sujeitos pressupõe todo um processo hermenêutico de desenvolvimento do omissos e do oculto<sup>157</sup>.

Todavia, não nos adianta acessar a “história do oprimido” para conservar as dicotomias. Não estamos afirmando que a exploração, a opressão ou mesmo as diferenças hierárquicas não existiam, apenas expomos que tais espaços não foram constituídos por identidades fixas nas quais certas características estavam impedidas de pertencer a indivíduos de gênero, etnias ou camadas sociais diferentes.

As análises na documentação nos leva enxergar que esferas de oposições inflexíveis se diluíam na mesma proporção que as fronteiras do público e privado se misturavam e embora o século XVIII seja comumente apontado como o período de emergência das dicotomias entre o público e privado, essa visão vem perdendo espaço ao longo das últimas décadas.

Para Sofia Aboim é preciso discutir as fronteiras edificadas entre os espaços coletivos de cidadania e de sociabilidade e os espaços individuais de intimidade e desigualdade:

Da filosofia política à economia e ao feminismo, passando pela sociologia e pela história, têm ressaltado preocupações variadas em redor dessa frágil divisória, ao mesmo tempo em que se discutem as definições, nem sempre consensuais, do que é

<sup>156</sup> GINZBURG: Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 10ª Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.13.

<sup>157</sup> DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “**Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea.**” IN: **Projeto História – trabalhos da memória**. São Paulo, nº 17, Nov. 1998, p.251.

público e do que privado. Por vezes, como sucede na tradição da economia liberal, o público restringe-se ao político, inclua-se nele, ou não, a esfera civil ou apenas o estado; o privado, por outro lado, é conotado com o mercado, com o interesse individual, com o não coletivo. Outras vezes, sobressai uma distinção mais vasta que opõe o político, a sociedade civil e o mercado à família, ao espaço doméstico, à intimidade. Outras vezes ainda, o privado é entendido como expressão do Eu, por oposição a uma ordem pública da interação, como notava Goffman. Sem dúvida, debatem-se hoje as relações de tensão ou de cumplicidade entre público e privado, bem como a transformação social das fronteiras entre ambos, propondo interpretações variadas e baseadas em diferentes perspectivas <sup>158</sup>.

Ambos os espaços (público e privado) são espaços de convívio. George Duby, na coletânea da História da vida privada, já afirmava que era preciso admitir que a oposição entre vida pública e vida privada “é menos questão de lugar do que de poder” <sup>159</sup>, os espaços de intimidades também são coletivos, fundamentados em confianças mútuas, regidos pelos costumes comuns. Assim, o cerne da questão não está apenas nas dicotomias, ou ainda se é somente uma problemática da “cultura” ou da “sociedade”, mas sim na apreensão da diversidade e da unidade cultural no interior dos vários grupos sociais.

Os compadrios são bom exemplo para perceber as erosões dessas dicotomias. Por esse ato, que era um costume cristão-católico de suma importância para a sociedade colonial brasileira, os indivíduos se confiavam, ligando-se por um vínculo afetivo de grande poder e que, metaforicamente, podia se constituir em uma capa protetora, cuja tendência era expandir-se, insinuar-se, de modo que os poderes de um sujeito, outrora restrito a intimidade e convívio de um pequeno núcleo, também podia se manifestar no exterior, para a grande comunidade. Em outras palavras, dependendo do padrinho, o afilhado podia gozar do mesmo prestígio e proteção.

Não raro esses afilhados também se tornaram herdeiros de seus padrinhos e, em alguns casos, herdaram todos os bens dos mesmos. Como demonstra o testamento da Senhora **Maria de Oliveira Cardoso**:

Declaro que os bens que possuo são os seguintes primeiramente hum preto por nome Joze crioulo o qual he minha ultima vontade seja [ileg.] deste dito preto para a minha afilhada Arcanjila filha de meo compadre o primeiro meo testamenteiro Ignacio Frazão o coal lhe deixo pelo amor de Deos [...] Declaro que depois de pagos meos legados pagos e satisfeitos os meos sufragios e restando desse algum dinheiro e avendo alguns bens os quais me sejam pertencentes instituo minha afilhada Arcanjila a menina filha de meo compadre Ignacio Frazão por minha erdeira univerçal \\ E por quanto isso he minha ultima vontade de modo que tenho dito o torno a pedir ao

<sup>158</sup> ABOIM, Sofia. **Do público e do privado: uma perspectiva de género sobre uma dicotomia moderna**. Estudos Feministas, Florianópolis, 20(1): 344, janeiro-abril/2012, p. 96.

<sup>159</sup> DUBY, Georges. **Poder privado, poder público**. In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 199, p. 21.

senhor meo compadre Ignacio Frazão Castelim e a meo sobrinho João Dutra Oliveira queirão ser meos testamenteiros<sup>160</sup>.

Maria de Oliveira não se casou e não possuía filhos que pudessem ser seus herdeiros forçados. Os laços afetivos são, em seu testamento, colocados acima dos consanguíneos, já que mesmo possuindo irmãos e sobrinhos seus bens são repassados para sua afilhada Arcanjila.

Tal costume também foi utilizado por escravizados, tornando-se inclusive uma importante ferramenta de resistência à coisificação que o sistema escravista os impunha; a escolha dos padrinhos poderia garantir uma proteção, um bem viver ou até a libertação.

Como podemos observar no testamento de **Manoel Barbosa de Abreu**, falecido no ano de 1758, em que ele reforça a alforria dada na pia batismal ao mestiço Paschoal, seu afilhado.

Declaro, e he minha vontade haver por forro, livre, e izento do Cativeyro, a hu' mestiço chamado Paschoal filho da mulata Gertrudes, e meu afilhado o qual logo ao tempo do Baptismo o forrey, e por tal foy declarado no seu aSento cuja alforria logrará para Sempre, e Se nessecrº for, o tomo a minha parte<sup>161</sup>

A liberdade “a pia” não significava que era exercida na prática, visto que a mãe continuou cativa, o menino provavelmente cresceu gozando das mesmas condições as quais a mãe estava exposta.

No entanto, é possível que o menino Paschoal, que recebeu o mesmo nome do pai de seu padrinho - “Declaro que Sou natural de Ponte de Lima Arcebispado de Braga do Reyno de Portugal filho Legítimo de Pascoal Dantas Barbosa, e de sua mulher Maria de Abreu Pinta já defuntos”<sup>162</sup> - tenha sido privilegiado e diferenciado entre os demais escravizados da casa, uma vez que dos 33 escravos arrolados em seu testamento apenas Paschoal recebeu a alforria.

Outros exemplos dessas práticas de apadrinhamento, que possivelmente buscavam proteção e bem estar aos filhos de escravizados, podem ser notados nos registros de batismos como do pequeno Felix, batizado em 1760, filho de Micaela escrava de Jozé da Costa dos Reys, que definia:

<sup>160</sup> ATJ. Livro, fl.10v. Rezisto do Testamento com que faleseo a defunta Maria de Oliveira Cardoso. 07/03/1751.

<sup>161</sup> Traslado dos autos do testamento 1758 – 09– 05. Manoel Barbosa de Abreu. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.105.

<sup>162</sup> Ibidem, p.103. (grifo nosso)

Aos treze de dezembro de hum mil setecentos e sessenta baptizei e pus os Santos Oleos a Felix filho de Micaella, solteira, escrava de Jozé da Costa dos Reys, pay incerto forão padrinhos Manoel Moraiz Francisco, cazado e sua sogra Ignacia da Costa, viuva.<sup>163</sup>

Ou ainda o batismo da pequena Josefa filha de Ana, escrava do capitão mor José Cardoso que em 1748 teve Joaquim Cardoso, irmão do capitão, como padrinho<sup>164</sup>.

O parentesco dos padrinhos com os senhores não pode ser visto como mera coincidência. Como filhos de mães escravizadas, a condição de cativo estendia-se às crianças, logo a escolha de parentes de seu senhor, indivíduos livres e de prestígios na sociedade, poderia mudar a realidade da criança. Entretanto, mesmo se enxergarmos na escolha dos padrinhos apenas uma tática consciente, livre de qualquer vínculo de afetividade, devemos lembrar que não bastava que os escravizados escolhessem, os padrinhos deveriam aceitar a responsabilidade que a igreja católica colocava como de suma importância.

Nas resoluções das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, fundamentadas nas decisões do Concílio de Trento, o Batismo, que supunha compadrio, era o primeiro de todos os sacramentos, “significando a libertação do pecado original e abrindo o céu a todos os batizados. O padrinho e a madrinha tornavam-se, no catolicismo, pais espirituais do batizando, estabelecendo parentesco espiritual com os pais carnis”<sup>165</sup>.

Desse modo ao aceitar o apadrinhamento do filho de uma escrava, os indivíduos não se ligavam apenas ao afilhado, mas também aos seus progenitores. De acordo com Katia de Queirós Mattoso:

Os laços de compadrio são o próprio fundamento da vida de relação. Eles se harmonizam perfeitamente com as regras dessa sociedade brasileira baseada na família extensiva, ampliada, patriarcal. E os laços não predem apenas padrinho e afilhado, ligam o padrinho, sua família e os pais da criança batizada, cujo grupo, em seu conjunto, ganha uma promoção excepcional. A mãe escrava da criança que a senhora leva à pia batismal torna-se “comadre” de sua dona, que a saudará, sem esforço, nestes termos: “Então, como vai a minha comadre?”. Vínculos sutis de afeição eletiva podem, pois, brotar dessa maneira entre senhores e escravos<sup>166</sup>.

<sup>163</sup> REGISTRO DE BATISMO. Livro. Nº 101. (manuscrito). 1760. Folha 91. Apud ANDRADE, Antônia de Castro. **Eu te baptizo em nome do padre, do filho e espírito santo: compadrio e escravidão na São Luís setecentista**. Monografia (Curso de Especialização em História do Maranhão), Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005, p.62.

<sup>164</sup> REGISTRO DE BATISMO. Livro nº 102. (manuscrito). 1748. Folha 27. Ibidem, p.61

<sup>165</sup> MORAES, Douglas Batista de. **A Igreja: o "baptismo", o casamento e a angústia do confessorário**. MNEME - Revista de Humanidades. Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó. V. 05. N. 12, out./nov. de 2004. – Semestral. ISSN -1518-3394. Disponível em [www.cerescaico.ufrn.br/mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme), p. 95.

<sup>166</sup> MATOSO, Kátia de Queiros. **Ser Escravo no Brasil**. SP: Brasiliense. 1982, p. 132.

Acreditamos, no entanto, que os vínculos afetivos, sutis ou não, que ligavam livres e escravizados foram constituídos antes do apadrinhamento, nas relações cotidianas dos espaços privados que permitiram a escolha e a aceitação, de modo que o compadrio exposto no espaço público poderia ser a consolidação, dessas relações.

Corroborando Thompson<sup>167</sup> - que acredita não ser possível pensar determinada classe social separada da outra ou propor graus de importância e autenticidade entre elas, de modo que as relações históricas se constituem da interação de homens e mulheres em experiências comuns e compartilhadas - mais que reconstruir o "universo mental dos escravizados", desejamos demonstrar como esses indivíduos, partilhando valores comuns, foram se percebendo e sendo diferenciados por seus senhores. Ao fazer escolhas autônomas, num contexto de resistências e acomodações das tradições e da emergência de mudanças comportamentais, os escravizados foram adquirindo consistência para apontar a própria diferenciação social entre os grupos e criando também canais específicos de compreensão e expressão das tensões sociais. “Dessa forma, as condições de ser senhor e de ser escravo foram construções culturais, que conferiram materialidade à formação social do Brasil com a escravidão de diversos povos africanos”<sup>168</sup>.

Tal qual expôs Mattoso<sup>169</sup>, senhores no Maranhão setecentista também apadrinhavam seus escravizados:

Em primeiro de junho de hum mil setecentos de sessenta, nesta Igreja da Sé e Freguesia de Nossa Senhora da Victoria do Maranhão e nella baptizey solenemente e pus os Santos Oleos a innocente Micaela filha de Ana, crioula, e pay incerto, escrava de João Antonio de Aguiar foy o dito seu senhor padrinho<sup>170</sup> (grifo nosso)

Mas segundo Andrade, que analisou 717 registros de batismo de cativos, realizados entre 1713 e 1774, essa prática não era tão comum quanto Mattoso expos. No corpo documental em que dispôs apenas quatro registros de batismo, o senhor aparece como padrinho de seus escravizados, o que nos leva a pensar que se procurava dissociar o domínio senhorial e o apadrinhamento. Contudo, isso não significa dizer que outros membros da família do senhor não exerciam esse papel, vide os casos já citados.

<sup>167</sup> THOMPSON, Edward. “Prefácio” de *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 e THOMPSON, Edward. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>168</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. *Na fronteira do cárcere e do paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão Oitocentista*, 2001. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001, p. 29.

<sup>169</sup> MATTOSO, Kátia de Queiros. *Ser Escravo no Brasil*. SP: Brasiliense. 1982, p. 131-133.

<sup>170</sup> REGISTRO DE BATISMO. Livro nº104. (manuscrito). 1771. Folha 27. Apud ANDRADE, Antônia de Castro. Op.Cit., p.55.

A ideia do “Com-padre” e da “Com-madre” seria a de alguém com quem os pais dividiriam a paternidade, de modo que a proteção e bem estar que o padrinho, como segundo pai, podia proporcionar levava a escolha de indivíduos livres. Afinal, “nada mais ‘normal’ do que a pretensão de que esta divisão pudesse ser feita com homens situados socialmente num patamar superior e que pudessem dispor de mais recursos – não só financeiros, mas também políticos e de prestígio – para o ‘cuidado’ dos afilhados”<sup>171</sup>.

Nos registros testamentais do Maranhão setecentista encontramos exemplos de senhores que fizeram jus ao “cuidado” esperado pelos padrinhos. Caso do testamento da Senhora **Angela dos Anjos**, viúva e sem herdeiro algum forçado, que, ao que parece, não faz distinção entre seus afilhados filhos de livres e de escravos, deixando todos como herdeiros:

Deyxo, mais pe {{82}}mais pelo amor de Deus a meu afilhado João Vicente filho da mameluca Roza minha famula quinze mil reis, e mais hum chão de sinco braços de Rua da Fonte da telha, que pega dos muros de Pedro Lamaygnere a quem se entregará data. Deyxo mais pelo amor de Deos dez mil réis a Ignácia da Corte, dez mil reis a minha afilhada Florencia Barboza da Sylva, e assim mais digoe assim darão mais sinco mil reis a Joanna Nepumucena filha de Cezilia minha famula // [...] Deyxo mais pelo amor de Deos ao menino João Vicente meo afilhado mais outro chão mixtiço ao que já em outra verba deste Testamento lhe deyxo<sup>172</sup>.

Mesmo não a declarando como afilhada, a filha da fâmula Cezília, Joanna Nepumucena é arrolada como herdeira ao lado dos afilhados, o que nos leva a questionar que laços foram criados entre senhora e cativa que se estenderam à filha, refletindo assim sobre a própria sociabilidade entre escravizados e livres.

A preocupação em assistir os afilhados mesmo após a morte demonstrava a importância que tais tradições possuíam. De acordo com Mattoso “O padrinho tem obrigação de dar assistência ao afilhado: ajuda espiritual sem dúvida, mas também material, e são raros no Brasil os padrinhos que não levam a sério suas responsabilidades”<sup>173</sup>. Essas práticas demonstravam os costumes de uma sociedade escravista que de uma maneira não secreta e nem privada demonstrava os sutis laços afetivos que se formaram entre indivíduos de esferas hierárquicas distintas. Assim o número de padrinhos livres superava o de escravizados.

<sup>171</sup>BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. **Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850**. XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004, p. 06.

<sup>172</sup> Traslado dos autos do testamento 1765 – 05– 15. Angela dos Anjos. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.198.

<sup>173</sup> MATTOSO, Kátia de Queiros. **Ser Escravo no Brasil**. SP: Brasiliense. 1982, p. 132.

**Quadro 1 -** Condição jurídica dos padrinhos de escravos/forros, da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória na São Luís setecentista (1715-1764).

<b>BATIZANDOS 1715 a 1764</b>	<b>PADRINHOS</b>					
	ES CRAVO	FORRO	LIVRE	INDIO	SANTO	AUSENTE
<b>ES CRAVO 713</b>	214	29	446	03	-	17
<b>FORROS 124</b>	12	10	101	-	-	01
<b>EXPOSTO 02</b>	-	-	02	-	-	-

Fonte: ANDRADE, Antônia de Castro. *Eu te baptizo em nome do padre, do filho e espírito santo: compadrio e escravidão na São Luís setecentista*. Monografia (Curso de Especialização em História do Maranhão), Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005. Anexo, p. 81/ Livros nº 101; 102; 104 e 107. (Arquivo Público do Estado do Maranhão). Obs.: **Em quatro registros de batismo de escravos não foi possível identificar qual a condição jurídica dos padrinhos.**

**Quadro 2 -** Condição jurídica das madrinhas de escravos/forros da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória na São Luís setecentista (1715 a 1764).

<b>BATIZANDOS 1715 a 1764</b>	<b>MADRINHAS</b>					
	ES CRAVA	FORRA	LIVRE	INDIA	SANTA	AUSENTE
<b>ES CRAVO 717</b>	177	49	349	04	04	134
<b>FORROS 124</b>	18	16	79	-	01	10
<b>EXPOSTO 02</b>	-	-	02	-	-	-

Fonte: ANDRADE, Antônia de Castro. *Eu te baptizo em nome do padre, do filho e espírito santo: compadrio e escravidão na São Luís setecentista*. Monografia (Curso de Especialização em História do Maranhão), Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005, Anexo p. 82/ Livros nº 101; 102; 104 e 107. (Arquivo Público do Estado do Maranhão).

Apesar dos “ganhos” que poderia se obter da escolha de padrinhos livres e de prestígios, o número de escravizados que exerciam esse papel não foi inexpressivo. Em muitos casos de batismos de escravizados adultos os padrinhos escolhidos também eram escravizados, como podemos observar no registro de batismo da escravizada Boaventura:

“aos coatro de outubro de hum mil setecentos e setenta e hum baptizei e pus os Santos Oleos a Boaventura, adulta, africana, cacheo, escrava de Felicio Antonio foi padrs. Caethano escravo do ditto Felicio Antonio”<sup>174</sup>.

Os escravizados citados pertenciam ao mesmo senhor, a proximidade pode ter sido um dos gatilhos para escolha; outra possibilidade era a intervenção dos senhores, que em casos de escravos recém-chegados, designando os cativos “mais antigos” ou “virtuosos” para apadrinharem os novos com o objetivo de ensiná-los os preceitos cristãos<sup>175</sup>. Contudo, tal realidade não era via de regra, escravizados de senhores diferentes podiam se eleger como membros da mesma “família espiritual” como podemos perceber no batismo do inocente Demétrio:

Aos doze dias do mez de março de hum mil setecentos e trinta baptizey e pus os Santos Oleos a Demetrio filho de pay incerto e de Marcella serva de Manoel Inocencio Bequiman foram padrinhos Gaspar do serviço de João Lopes de Souza e de Theodora do serviço de João da Silva Baldes<sup>176</sup>.

O contato desses indivíduos que, apesar de estarem na mesma condição de escravizados, possuíam categorias e experiências diferentes acabava por reforçar as teias sociais estabelecidas na própria comunidade escrava.

Sobre a noção de comunidade escrava, não existe consenso na historiografia. Autores como Manolo Florentino e José Roberto Góes, entendem que o cativo seria marcado muito mais pelo conflito – em função das rivalidades aportadas pelos africanos de diferentes origens étnicas, constantemente introduzidos pelo tráfico atlântico – do que pela construção de uma identidade comum. Robert Slenes, por outro lado, entende que, no sudeste, não só os escravos teriam construído identidades comuns, como chegaram a formar uma “proto-nação banto”, a partir do domínio, na região, de cativos deste grupo lingüístico. Já Hebe Mattos de Castro indica a existência de diferenças no cativo – sobretudo, entre africanos e crioulos – que, em determinados contextos, como em casos de revoltas, por exemplo, poderiam ser superados pela existência de um objetivo ou inimigo comum, mas que cotidianamente eram fundamentais na definição dos tidos como parte da

<sup>174</sup> REGISTRO DE BATISMO. Livro nº 101. (manuscrito). 1771. Folha 40v . Apud ANDRADE, Antônia de Castro. Op.Cit., p. 49.

<sup>175</sup> FERREIRA, Roberto Guedes. **Na Pia Batismal: Família e Compadrio entre Escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX)**. 2000. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000, p. 198.

<sup>176</sup> REGISTRO DE BATISMO. Livro nº 101. (manuscrito). 1730. Folha 92. Apud ANDRADE, Antônia de Castro. Op.Cit., p. 68.

“comunidade”. De qualquer forma, a noção de comunidade não significa a ausência de conflitos <sup>177</sup>.

A diversidade étnica dos africanos que vieram para o Brasil é hoje um dado inquestionável, e a busca pela reaproximação de suas antigas nações pode ser apontada como um elemento diferenciador na escolha dos padrinhos quando estes eram cativos. Todavia, é impossível generalizar, e ao contrário de evidenciar as parecidas étnicas entre os “compadres” buscamos compreender essas relações baseadas na esfera do cotidiano nos quais os laços de amizade e vizinhança formavam redes de sociabilidades extra parentais. Na dinamicidade destas relações as experiências de mobilidades, de violências, tensões, conflitos, adequações e resistências se mesclavam em jogos intrincados, que longe das dicotomias de oposição integravam escravizados, livres e alforriados reforçando o lugar social de cada um:

De formas diferenciadas e com objetivos culturalmente distintos, eram as relações entre iguais que socializavam escravos, livres pobres e senhores para uma convivência entre desiguais. [...]. Essas esferas diferentes de socialização encontravam-se integradas por um mesmo código cultural, que reforçava o lugar social de cada um e as formas legítimas ou possíveis (fuga) de se transitar entre elas. Nesse quadro, a escravidão era praticamente a única relação social efetivamente institucionalizada. A estabilidade desse arranjo social não se construía apenas sobre a violência e a desigualdade de recursos (sociais e culturais) para conviver com a realidade da violência e da desigualdade <sup>178</sup>.

A escolha de escravizados como padrinhos, não se constituía em uma “aliança para baixo” <sup>179</sup>, as diferenças hierárquicas existentes nos plantéis de escravos, a profissionalização de alguns ou ainda o acesso à mobilidade constituíram juntamente com a proximidade e as afetividades critérios para a eleição.

Essas categorias de escravizados, quando centrados em áreas mais urbanas, tinham mais facilidades de alcançar a alforria.

No Brasil, a maior parte dos libertos parece ter comprado a alforria e, para isso, muito ajudou um outro direito costumeiro: a coartação, uma espécie de acordo entre o escravo e seu proprietário. O senhor vendia a alforria parceladamente e o cativo deveria saldar a dívida semestral ou anualmente, durante um período que variava de três a cinco anos. Era, como se pode perceber, uma espécie de alforria paga a prazo,

<sup>177</sup> BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. **Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850**. Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004, p. 05.

<sup>178</sup> MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista**. 3º ed. rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013, p.79.

<sup>179</sup> Utilizamos o termo para antagonizar com as “alianças para cima”, amplamente defendida por historiadores de compadrios, que procura explicar a escolha de padrinhos com status social superior ao afilhado ou aos “compadres” de modo a buscar alguma proteção ou viabilidade social futura. Cf; BRÜGGER, Op. Cit; SLENES, R. W. **Senhores e Subalternos no Oeste Paulista**. In: ALENCASTRO, L. F. de (org.). *História da Vida Privada no Brasil*. Império: a corte e a modernidade nacional. SP: Cia. das Letras, 1997;

especialmente praticada em áreas urbanas, onde até crianças chegaram a ser coartadas <sup>180</sup> (grifo nosso)

No testamento de **Jose de Oliveira**<sup>181</sup>, ditado aos vinte nove de maio de 1787, verificamos exemplo de coartação no Maranhão setecentista. Natural de São Luis, casado e com pais já defuntos - “Pedro de tal ja defunto e minha mai Maria de tal ambos ja defuntos” -, José Oliveira dita seu testamento “doente de cama com doença e a cada dia temendo a morte”, seguindo os costumes da época; encomenda sua alma à:

Santissima Trindade [...] a Glorioza Virgem Maria Senhora Nossa mai de Deus e a todos os santos da corte do ceu especialmente ao ano da minha guarda, e ao santo do meu nome e aos santos da minha especial devoção queira interceder e rogar ao meu Senhor Jesus Christo agora e quando minha alma deste meu corpo sahir <sup>182</sup>,

Define seu enterro com os hábitos da irmandade da qual participava - “Meu corpo sera sepultado no Convento de Nossa Senhora das Mercês pois sou irmão da Confraria de Nossa Senhora do Monte do Carmo” -, determina seus testamenteiros e aponta seus herdeiros:

Declaro que sou cazado com Maria dos Ramos de quem não tive filhos de matrimonio, e que antes de cazar tive de minha molher hum filho chamado Jose Ignacio que esta minha companheira digo minha companhia // Declaro que tenho outra filha chamada Faustina filha de huma parda chamada Ritta escrava de Manoel Rodrigues os quais serão meus herdeiros depois de pagas as minhas dividas depois de feito meu funeral da minha parte <sup>183</sup>.

O conhecimento de que um dia foi escravizado só se revela quando este lista seus credores.

// Declaro que devo a Antonio da Rocha Vieira resto de conta ao defunto seu pai João Vieira Torres de que seu filho dito Antonio da Rocha Vieira nos seus assentos a quantia que llhe devo abonar os recibos que tenho e abonados que sejam meu testamenteiro pagara o resto // Declaro que devo ao capitão Antonio da Rocha defronte do Carmo dois rollos de panno de algodão de resto de minha alforria // Declaro que devo ao escravo Bario de Nossa Senhora das [fl. 246v] Mercês cinco mil procedidos de hum pano de rede me fez // Declaro que devo ao pardo Domingos do mesmo Convento de Nossa Senhora das Mercês quinze patacas procedidas de dinheiro de hum emprestimo // Declaro que devo a João Bento da Fonseca dois mil e oitocentos reis procedidos de hum dinheiro de empréstimo <sup>184</sup> (grifo nosso).

<sup>180</sup> LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Eduardo França. **A escravidão no Brasil: relações sociais, acordos e conflitos**. 2ª ed. São Paulo: moderna, 2005, p. 52.

<sup>181</sup> ATJ. Livro, fl.244. Registo do testamento que faleceo Jose de Oliveira nesta cidade. 29/05/1787.

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Ibidem.

<sup>184</sup> Ibidem.

A confirmação de que era um escravizado alforriado aparece quando o tabelião Manoel Nunes das Neves aprova o testamento escrito:

Saibão quantos este publico instrumento de aprovação de testamento ou como em direito melhor dizer se possa virem que sendo no anno do nascimento do Nosso Senhor Jesus Christo de mil sette centos e oitenta e sete annos aos desenove dias do mes de maio do dito anno nesta cidade de São Luis do Maranhão em praia do Desterro em cazas [fl. 248v] De morada de João de Oliveira preto forro a chamado de que eu fui vindo e ali o achei bastante doente de cama porem ainda em seu perfeito juizo e entendimento segundo ao parecer e das testemunhas [sic] <sup>185</sup> (grifo nosso).

Apesar de, em momento algum, o testador se autodeclarar como um escravizado, preto, forro, ou liberto, os indícios estavam lá:

“De tal” como sobrenome dos pais, o que nos leva inferir que o “de Oliveira” que ostentava como sobrenome possivelmente foi uma escolha pessoal. A dívida de sua alforria parcelada e as associações econômicas mais próximas de escravizados, tendo estes como credores de empréstimos.

Porém as práticas de tomar empréstimos com escravizados não se restringiram aos libertos, o comércio urbano no século XVIII já encadeava relações sociais de trabalho bastante peculiares, de tal modo que dependendo dos acordos e das relações construídas no cotidiano com seus proprietários, alguns escravizados poderiam gozar de certa autonomia econômica, podendo inclusive emprestar dinheiro a seus senhores. Como demonstra o Testamento de João Lourenço Rebello, natural da Vila de Santo Antonio de Alcântara, no Maranhão, o qual, em 1789, devia a seu escravo, como ele mesmo afirma:

“Devo a meu escravo Francisco Mandinga quarenta mil réis os quaes meus testamenteiros pagaram com toda a brevidade a dita quantia ao dito meu escravo” <sup>186</sup>.

As Ordenações Filipinas, ao se referirem às relações comerciais, expressamente tratam os escravizados como propriedades <sup>187</sup>. Por essa lógica escravista não havia como reconhecer o direito do escravizado enquanto proprietário, pois ele sendo “coisa” não poderia possuir bens, de acordo com a lei tudo pertencia ao senhor. Contudo, a documentação revela realidades diferentes. O fato de o senhor afirmar que devia dinheiro a seu próprio escravo nos leva a crer que determinadas práticas cotidianas extrapolavam os liames da lei.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Traslado dos autos do testamento 1789 – 07– 06. João Lourenço Rebello. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p. 277.

<sup>187</sup> Portugal. **Ordenações Filipinas. / Ordenações e leis do Reino de Portugal**. Livro IV, título I, § 2 e Livro IV, título LXX. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>

Evidentemente existiram senhores que procuraram se apoderar dos pertences de seus cativos pautando-se nesta lei, mas estes conviveram lado a lado daqueles que possuíam acordos sistêmicos com seus escravizados, possibilitando a estes a acumulação de pecúlio e o fortalecimento das redes de solidariedade que se constituíam ao logo das relações sociais.

Não possuir a liberdade legal não impedia as negociações comerciais entre livres e escravizados, ao contrário, o aparecimento constante delas nos testamentos demonstram, aos nossos olhos, o quão comuns eram. O Testamento do português **José Ferreira da Cunha**, natural da Vila de Guimarães, no Arcebispado de Braga, nos fornece os indícios para perceber mais abertamente a construção desses jogos de negociações comerciais, uma vez que o testador-negociante colocava-se como credor de alguns escravos e devedor de outros, como explicita esse trecho de seu testamento:

“[...] Domingos crioulo escravo de Donas Lourença moradora no [ilegível] deve-me quatro mil reis [...]. Deve-me o crioulo Bonifácio dom dito oitocentos reis [...]. Dividas que devo [...] Devo mais a hum preto de Thomas Correya nevecentos secenta”<sup>188</sup>.

Não temos como precisar do que são as dívidas dos escravizados, ou ainda que relações comerciais foram realizadas para tornar o português devedor de um escravizado, mas é possível no entanto afirmar que escravizados comercializaram livremente, sendo o pecúlio destas relações destinado a eles mesmos “instituições como essas são, claramente, frutos de uma enorme negociação política por autonomia e reconhecimento social. É nessa micropolítica que o escravo tenta fazer a vida e, portanto, a história”<sup>189</sup>.

No entanto, isso não significa afirmar que a escravidão no Maranhão era mais “branda” que em outros lugares, o oposto disto, nas entrelinhas da documentação percebeu-se um sistema altamente complexo pelo qual seus agentes criavam estratégias e teias de solidariedade para sobreviver. Tais situações não eram exclusividade apenas de uma categoria de escravizados, mas sim de uma tessitura própria das experiências vividas por cada sujeito e que acabava gerando a formação de “acordos sistêmicos”, que fortaleciam a manutenção do sistema. O trato com o comércio transformava as relações escravistas em relações pessoais bastante emaranhadas e que, em parte, forjavam maiores oportunidades de resistência e ascensão, possibilitando inclusive a aquisição de moradia própria. Como demonstra o testamento de **Claudina de Sá**:

<sup>188</sup> Traslado dos autos do testamento 1766 – 08– 28. José Ferreira da Cunha. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p. 207.

<sup>189</sup> 95. REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989, p. 21.

Os bens que possuo he a metade da casa em que moro, sita na Rua do Desterro, a qual metade da caza já tenho vendido em minha vida a mulata Efigenia escrava de minha irmã Joana Teixeira pela quantia de cem mil reis metade do presso porque foi toda a casa avaliada, com cláusula de que logo eu morrer entrar ella na posse da dita metade da caza, e me deo já a conta de vinte e cinco mil trezentos e vinte réis, e se alguma couza a mais me der em minha vida lhe darei recibo passado por pessoa fidedigna, [...] e o resto será obrigada a pagá-lo para cumprimento das minhas disposições e meus testamenteiros lhe darão quitação de paga, e titulo de sua compra e venda para a boa possessam.<sup>190</sup> (grifo nosso)

Ou ainda o testamento de **Ignácio Soares**, que além de garantir a autonomia de seus escravos no que se refere à moradia, reconhece o esforço e a contribuição destes na aquisição de seu legado,

Sou natural da ilha das Florez do Bispado de Angra na ilha terceira[...] Possuo huma morada de cazas situadas no bairro de Nossa Senhora do Desterro e dois escravos officiais de tecelões, hum por nome Francisco, de nação Bijagô, e outro por nome Jozê, nação Mandiga [...]. Declaro que dei licença aos meus dois escravos para construírem huma casa, na rua que vay para o cemitério, a qual compraram com dinheiro seu, e como he sua meus testamenteiros os deicharao gozar dela e possí-la em paz sem embaraço de pessoa alguma. Declaro que logo depois da hora da minha morte os deicho forros, livres de todo o captiveiro e sujeição [...], e lhe faço esta esmola pelo bom serviço que sempre me tem feito, ajudando-me a ganhar o que possuo. [...] Logo depois do meu falecimento entregarão a cada hum todos os trastez dos seus officios, como são tarez, leços, pentez etc. para com ellez ganharem a vida<sup>191</sup>. (grifo nosso)

Para além da alforria, ex-escravizados puderam também chegar à posição de proprietários, legalmente falando. O caso de José Oliveira é um exemplo já citado. Apesar de seu testamento não nos dizer qual profissão seguia, ou ainda como ele sustentava a si e sua família, é possível perceber que ao longo de sua vida conseguiu adquirir bens preciosos: era dono do terreno na praia Desterro,<sup>192</sup> em que construiu sua casa de taipa e com telhas, e possuía escravos, um “pretto Cacheu por nome Felipe” e uma “cafuza por nome Ritta que aforriei de pequena com condição de estar em companhia de minha mulher enquanto for viva”<sup>193</sup>.

O pecúlio formado por ele possibilitou a compra de sua alforria, ainda que parceladamente. Segundo Eduarda França Paiva, apesar da historiografia brasileira da

<sup>190</sup> Testamento de Claudina de Sá, São Luís, 1788, fl. 59 v. Apud MOTA, Antônia da Silva. **Família e Fortuna no Maranhão Colônia**. São Luis: EDUFUMA, 2006, p. 131.

<sup>191</sup> Testamento de Ignácio Soares, São Luís, 1797, fl. 157. Apud MOTA, Antônia da Silva. Op. Cit., p. 132.

<sup>192</sup> Considerado hoje, um dos bairros mais antigos de São Luis, ainda preserva elementos do século XVII, como a Igreja do Desterro. A igreja, o largo, bem como o conjunto arquitetônico ao seu redor, são tombados pelo IPHAN.

<sup>193</sup> ATJ. Livro, fl.244. Registro do testamento que faleceo Jose de Oliveira nesta cidade. 29/05/1787

escravidão pouco evidenciar essa prática, esses acordos foram muito comuns. Sendo, provavelmente, mais utilizado nas áreas mais urbanizadas.

A coartação parece ter sido um bom negócio para senhores e escravos, o que explica ter se transformado num costume amplamente reconhecido e praticado, embora não fosse previsto pela legislação portuguesa (SCHWARTZ, 1988, p. 214). O acordo era selado sem qualquer participação do Estado, que era chamado a intervir apenas quando uma das partes contratantes se sentia lesada e não conseguia uma solução doméstica<sup>194</sup>.

A coartação, ou “carta de corte”, mesmo sendo um documento escrito não passava por um cartório. Por ela se definia o valor e o número de parcelas que o escravizado deveria pagar, além do espaço no qual ele poderia circular para conseguir o valor determinado. Na verdade ela se constituía em um pacto de confiança entre senhores e escravizados, no qual ambos colocavam fé que os combines feitos seriam cumpridos. Desse modo, o futuro liberto gozava de uma “semiliberdade”, podendo adquirir seu dinheiro longe do senhor, mas também custeando sua própria habitação, vestimentas, alimentação etc.

O escravizado coartado trabalhava para si e mesmo que parte de sua renda destinasse-se ao senhor, esta era tão somente para garantir algo exclusivamente seu: a alforria. Como podemos observar no testamento da viúva **Donna Roza Maria de Lemos**:

Declaro que aos pretos Feliz e Domingos a cada hum dei escripto a chance para adquirirem dinheiro com que se podessem libertar cada hum pelos mesmos ditos escriptos declarado e com as clauzulas nomeadas digo, clauzulas nos mesmos expressadas cujos escriptos para que inteiramente se cumpram como nelle he declarado sem a minima duvida para cuja satisfaçam de seus valores he declaraçoens lhes dou o tempo de dois annos obtendo se lhes e que cujo conta de cada hum recebi do testamenteiro que tudo he verdadeiro<sup>195</sup>

Um conceito diferente era o de “escravo de ganho”, que apesar de igualmente gozar de uma mobilidade maior que outras categorias de escravizados, e também trabalhar para seu próprio sustento<sup>196</sup>, tinham que dividir o ganho de seu trabalho com seus senhores, sem promessa de alforria futura.

<sup>194</sup> PAIVA, Eduardo França. **Coartações e alforrias nas minas gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial**. Revista de História n° 133, 2º semestre de 1995, p 51.

<sup>195</sup> ATJ. Livro, 12, fl. 59v Registro do testamento com que faleceu nesta cidade a viuva Donna Roza Maria de Lemos. 02/06/1783.

<sup>196</sup> Para melhor entendimento consular: ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente: um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, (1808-1822)**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1988; DIAS, Maria Odila Leite. **Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984. ; PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Na fronteira do cárcere e do paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão Oitocentista**, 2001. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

Os escravos domésticos, ou aqueles que conviviam mais próximos aos seus senhores, parecem também alcançar mais facilmente esse *status* de “semiliberdade”. O testamento do senhor Gaspar dos Reys, natural do Rio São Francisco, rico proprietário de São Luís do Maranhão, aponta situações interessantes dessa dinâmica. A confiança e a fidelidade são os aspectos que parecem marcar a relação deste proprietário com o escravizado João, de maneira que este foi o escolhido para realizar a tarefa de fazer uma longa viagem, com uma soma substancial em dinheiro, para entregar ao afilhado de seu senhor. Como relata o próprio **Gaspar dos Reys** no ano de 1744:

Primeiramente em o anno de mil setecentos e trinta e tres trouxe em minha companhia a esta cidade do Maranhão o dito meu afilhado, aonde o deixey aprendendo a ler; e logo fiz com elle huma despeza em vestimento que [corr. 3 palavras]; e no seguinte anno de setecentos e trinta e quatro me escreveu que me mandasse algum dinheiro para comprar [corr.] e o mais de que [corr.] eu promptamente lhe mandey lhe mandey duas dobras de doze mil e outocentos cada huma, por hum meu escravo chamado João de que foy entegue como elle o confessa<sup>197</sup>.

A tarefa foi realizada e o escravizado voltou para casa. Sua ação pode muito bem ser vista como uma estratégia de sobrevivência; a confiança do senhor poderia lhe garantir um bem estar melhor que a fuga e a fidelidade também poderia ser recompensada, o que de fato foi.

Em seu testamento Gaspar dos Reys ratifica a carta de alforria dada ao escravo João: “Declaro que também possuhia hum escravo por nome João ao qual haverá já dous annos lhe passey escripto de serviços que delle tenho tudo e por esta presente verba o retifico [...] he minha ultima vontade que o dito João goze livremente da sua liberdade sem embaraço algum”<sup>198</sup>.

No testamento, não encontramos declaração de outro escravo por nome João pertencente a Gaspar dos Reys, o que nos faz pensar ser o mesmo escravo que levou o dinheiro a seu afilhado dez anos antes.

Contudo, não podemos afirmar que esse trabalho foi exclusivamente o motivo de sua alforria, mas possivelmente estavam entre os “bons serviços prestados”. Ainda assim é impossível assegurar se houve nesse escravizado a clara intenção de cumprir esta tarefa em especial para ser alforriado, ou mesmo se a dúvida de fugir ou voltar tenha permeado seus pensamentos.

---

<sup>197</sup> Traslado dos autos do testamento 1744 – 09– 16. Gaspar dos Reys. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.56.

<sup>198</sup> Ibidem.

Não podemos simplesmente lançar um olhar para o passado e verticalizar relações como se fossem fatos prontos e acabados, pois a subjetividade humana é algo complexo e impreciso. É possível, no entanto, inferir que o cumprimento de tais tarefas fosse comum, a ponto de naturalizar o trabalho realizado por esse escravizado, o próprio modo como foi criado, suas relações pessoais, afetivas, religiosas e familiares são pontos decisivos na formação de cada indivíduo e o sujeito escravizado não foge a essa dinâmica.

Infelizmente, como esse escravizado, em especial, desenvolveu esses processos é, para nós, elemento praticamente inacessível, o que nos faz apenas levantar hipóteses para defender uma multiplicidade de possibilidades. Além da subjetividade, acreditamos que os escravizados, como qualquer outro sujeito do período, desejava viver melhor e para tanto buscou na tenacidade, lealdade, nas afetividades, negociações e nos “bons serviços realizados” os mecanismos para alcançar seus objetivos.

A historiografia do tema parece concordar que a situação desses escravizados sugere uma vida menos restrita, “os escravos domésticos e os trabalhadores urbanos eram mais afortunados e podiam usufruir de uma vida cultural e social plena”<sup>199</sup>. Segundo Leila Mezan Algranti<sup>200</sup>, a mobilidade propiciada pelo desenvolvimento de seus trabalhos diários, no espaço urbano, permitiu a esses indivíduos a ampliação de suas redes de relacionamento e o estreitamento de laços com as mais variadas categorias: forros, livres e cativos como eles. Os relacionamentos podiam ser de solidariedade e/ou conflito, dependendo da ocasião.

Contudo, a fluidez de movimentos que esses escravizados possuíam não pode ser confundida com a liberdade de lei, ou com uma vida menos coercitiva. John Thornton afirma que embora os escravos domésticos pudessem ter certas oportunidades e a prática de colocar sujeitos escravizados como diaristas fosse comum em toda a América, possibilitando-os um controle sobre seu tempo de lazer e trabalho<sup>201</sup>, essa ocorrência não significa que eles não eram explorados ou maltratados.

Os domésticos apanhavam com frequência. Até mesmo curtas ausências eram brutalmente punidas, e algumas vezes morriam de castigo corporal [...] Com certeza, um proprietário impiedoso poderia converter a vida de escravos domésticos em algo extremamente difícil [...] alguns dos mesmos problemas afligiam os escravos enviados por seus donos para ganhar seu próprio sustento e que tinham de dividir o lucro de seu trabalho com eles. Esses proprietários em geral pensavam que esses

<sup>199</sup> THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 246.

<sup>200</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente: um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, (1808-1822)**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1988, p. 96-97.

<sup>201</sup> THORNTON, John Kelly. Op.Cit., p. 247.

escravos escondiam os lucros ou os tapeavam, mas o único recurso para obter o que eles consideravam sua parte era surrando-os<sup>202</sup>.

As condições dadas para que os escravos viessem a iniciar seu pecúlio, mesmo possibilitando a construção de espaços de livre-arbítrio, solidariedades, cumplicidade, troca de favores e ainda laços afetivos com senhores e outros sujeitos, não inibiam o olhar vigilante e as ações violentas destes mesmos senhores ou mesmo do Estado, que se manifestava sempre “quando estava em jogo interesses do próprio Estado como em relação ao contrabando e questões de segurança pública”<sup>203</sup>.

Essas “brechas” e espaços de “pseudoliberalidade” no sistema escravista são vistas por alguns autores<sup>204</sup> como mais um mecanismo de exploração e manutenção do poder senhorial. Contudo, reduzir essas práticas apenas a essa explicação é diminuir as conquistas dos sujeitos escravizados que, ainda que mínimas, foram resultados de enormes esforços por partes destes.

É por meio dessas conquistas, e a luta cotidiana para a manutenção delas, que os sujeitos escravizados puderam conservar partes de sua cultura original. Os africanos escravizados, por exemplo, foram capazes de preservar uma grande parte da cultura africana, criando uma nova cultura afro-americana<sup>205</sup>, inteligentemente valiam-se dos códigos sociais e ritualísticos a quais estavam submetidos para manter as condições necessárias para estabilizar sua organização familiar. Exemplo disso é o caso dos escravos de Angela dos Anjos, que em seu testamento ditado em 1765 na cidade de São Luís do Maranhão, relata o processo judicial movido pelos parentes de seus escravizados para adquirir a sua alforria deles:

Declaro que possuo huma muullata por nome Thereza e assim mais hum rapaz por nome João Felipe e outro por nome Francisco, e huma rapariga chamada Maria os quais todos trez são filhos da mulata Ignacia já defunta, e todos sempre tenho possuido como meus legítimos escravos; suposto que de presente se acha no {{81v}} se acha no Reyno huma cauza que os parentes destes moverão a Affonso de [ileg.] sobre a sua liberdade no cazo, que venha a sentença do seu captiveyro, quero, e hé minha ultima vontade que meu primeyro testametyro venda a mulata Thereza para as minhas disposições e o rapaz João Felipe e deyxo pelo amor de Deos ao Reverendo Padre Frey João de Santa Ritta meu testametyro e o rapaz Francisco o deyxo pelo amor de Deos ao padre Frey Ignacio de Santa Helena, e a rapariga Maria

<sup>202</sup> Ibidem, p. 248-249.

<sup>203</sup> BELLINI, Ligia. **Por Amor e Por Interesse: a relação senhor – escravo em cartas de alforrias**. IN: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade*. Ed. Brasiliense. SP. 19-88, p. 77.

<sup>204</sup> Sobre esta discussão, ver, entre outros: CARDOSO, Ciro Flamarion S. (1987). **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987; PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.

<sup>205</sup> THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 238.

a deyxto também pelo amor de Deos a minha sobrinha Eugenia filha de Antonio Furtado moradora em Tapuytaperá<sup>206</sup>

Como os parentes desses escravizados conseguiram mover tal litígio, as causas e os argumentos que utilizaram, ou mesmo os resultados dessa disputa, a documentação que dispomos não nos responde. Sabemos, contudo, que o Estado considerava o escravizado civilmente incapaz, logo foram sujeitos livres que estavam à frente do processo para que este fosse reconhecido.

No testamento de Angela dos Anjos encontramos um Codicilo<sup>207</sup> que retoma a questão do processo:

Eu Angela dos Anjos estando doente de cama mas em meu perfeito juízo, e entendimento faço este meu testamento, e codecillo na forma seguinte [...] Declaro que suposto em huma verba de meo Testamento deyxto e passo a meus testamenteyros que a minha mulata Thereza seja logo por eles vendida depois de meu falecimento revogando a dita verba nesta parte lhes rogo por ser assim minha ultima vontade, que não vendão a dita verba a pessoa alguma, porque quero que se pague a sy mesma pelo preço de outenta mil reis, e nada mais para o que lhe deyxto anos para nelles se pagar dando em cada hum dos ditos anos dez mil reis para com eles se seguirem e fazerem as dezpoziçoens, que em meu testamento vão declaradas, isto he no cazo que venha a dita mulata julgada por escarva por sentença definitiva da Corte e cidade de Lisboa, donde se acha por appelaçam huma cauza de liberdade que moverão huns parentes da dita mullata<sup>208</sup>.

À mulata Thereza é dada a permissão de comprar parceladamente sua alforria. Tal ato pode tanto ser fruto de um acordo sistêmico entre senhora e escravizada, que diante da demora do resultado preferiria garantir outros mecanismos para a aquisição de sua liberdade, quanto pode ser visto como uma forma, talvez, da proprietária garantir algum proveito, uma vez que dificilmente a venda de um escravizado que mantém um processo para liberdade fosse atrativo. De qualquer maneira a sociedade setecentista do Maranhão reconhecia por consenso que tais litígios poderiam dar ganho de causa aos escravizados, e as relações familiares por consanguinidade, afetividades ou por nações étnicas africanas se constituíam

<sup>206</sup> Traslado dos autos do testamento 1765 – 05– 15. Angela dos Anjos. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.197.

<sup>207</sup> Conforme Júnia Ferreira Furtado, **A morte como testemunho da vida**. IN: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de. *O Historiador e Suas Fontes*. 1. Ed., São Paulo: Contextos, 2011, p. 100-101. Os codicilos, “se diferenciava do testamento por seu tamanho - diminuto- e pela não instituição de um herdeiro. Segundo as Ordenações Filipinas, ‘codicilo é uma disposição de ultima vontade, sem instituição de herdeiro. E por isso se chama codicilo, ou cédula, por diminuição, que quer dizer pequeno testamento, quando uma pessoa dispõe de alguma coisa, que se faça, depois de sua morte, sem tratar nele de diretamente instituir, ou deserdar a algum, como se faz nos testamentos”. Os codicilos, desde sua origem, eram muito utilizados para deixar determinações sobre o funeral ou esmolas aos pobres, consistiam na verdade em uma espécie de adendo que alterava legados e algumas vontades dos testadores.

<sup>208</sup> Traslado do Codecillo de Angela dos Anjos. 1765 – 08– 22. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.200.

em importantes formas de acolhimento, proteção e defesa desses indivíduos. É em meio à formação desses laços que novas identidades são construídas.

### 3.3 Escravidão, Tráficos e Diversidades: a economia maranhense nos setecentos.

O estudo do sistema escravista no Maranhão setecentista aponta tanto para escravizados indígenas quanto para africanos convivendo em uma dinâmica lado a lado. Logo, de maneira nenhuma procuramos diminuir ou exacerbar um em detrimento do outro.

Embora seja difícil aferir a extensão do regime escravista completo da mão de obra indígena no Brasil (com as características de perpetuidade, transmissão hereditária por via materna e irrestrita alienabilidade), não há dúvida de que não se tratou de casos esporádicos como se poderia pensar, mas de algo regulamentado pela coroa portuguesa e que atingiu caráter amplo no espaço e tempo. É verdade que a legislação variou bastante, estabelecendo inúmeras restrições à escravidão do índio [...] mas os autores encontraram várias circunstâncias em que o aprisionamento e a escravidão do índio brasileiro podiam ser legitimados<sup>209</sup>

No Maranhão setecentista não foram poucos os testamentos que relatam a posse de escravizados indígenas, sendo denominados comumente como “gentios da terra”. Para citar apenas alguns podemos verificar o testamento de **João de Morais Lobo**, natural de Espinhal no Bispado de Coimbra que em 1772 dizia:

Declaro que lhe dei dozes escravos a saber Pedro do gentio da terra e Thereza Cafuza os quais são falecidos e devem vir parar do monte [...] Declaro que possuo em todo o monte da minha fazenda os escravos seguintes Salvador e sua molher Eugenia com dozes filhos hum macho por nome Ignacio e a femia por nome Mariana cazada com Silvestre do gintio da terra. Grigorio e hum filho por nome Manoel Francisco pescador e sua molher Cezilia Ventura, Alberto e sua molher Joanna com huma filha por nome Barbara com hum filho por nome Marcelino. Manoel [fl.111v] e sua molher Margarida. Roque solteiro, Rafael solteiro dozes rapazes ambos por nomes Francisco Estacio e Miguel Aleixo tapanhuno Brizida e Ignes com sua filha digo Ignes huma negra nova com sua filha de Antonio Botelho // Declaro que tenho hum mamaluco por nome Izidorio a coal deixo a forma livre e izento de todo o cativoiro por ser assim minha ultima vontade a coal deixo debacho [corr.2 palavras] de minha filha Madanola da Veiga e assim lhe pesso o tome em sua conta sem que nisso se entrometão os mais erdeiros [...] Declaro que tambem tenho huma negra do gentio da terra por nome Andreia da coal o meu confessor espiritual fara entrega a minha filha Madanela da Veiga na forma que eu lhe declarei na confissão na qual os mais erdeiros não tem que entender nem especular por ser assim minha ultima [fl.112] vontade<sup>210</sup> (grifos nossos)

<sup>209</sup> PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21ª ed. São Paulo: Contexto, 2011, p. 17.

<sup>210</sup> ATJ. Livro, fl. 108v Rezisto do Testamento de João de Morais Lobo. 24/06/1772

E o testamento de **Balthazar Fernandes Neves**, natural da Ilha da Madeira, que afirmava em 1755 na cidade de São Luis do Maranhão possuir escravizados indígenas:

“Declaro que todos os escravos do gentio da terra que posuo sam legitimis escravos e delles tenho registo e so Domingos não tenho registo o qual poder ficar em companhia de seu padrinho e meu filho o Padre Alexandre Pedro”<sup>211</sup>

A preocupação com os registros de seus escravos indígenas não é isolada. Em 1755 a colônia já percebia os indícios de que coroa portuguesa organizava formas para garantir a liberdade dos indígenas. De fato, menos de um mês após o testamento de Balthazar Fernandes Neves, em 07 de Junho de 1755, foi elaborado o Alvará do Diretório dos Índios, que assegurava suas liberdades. Apesar de tornar-se público apenas em 1757 - sendo registrado oficialmente no livro da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão em 18 de Agosto de 1758<sup>212</sup> - tal conjuntura transformou a face da escravidão brasileira, pois ainda que, de forma disfarçada ou aberta, mantivesse-se o indígena como escravizado, é inegável que a escravidão africana tornou-se predominante.

O Diretório dos Índios e o aumento da escravidão africana não podem ser descontextualizados de um projeto político-econômico de feições mercantilistas que tem a frente Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal, Ministro do Rei de Portugal D. José I. Com o intuito de restabelecer o crescimento da economia portuguesa, as reformas pombalinas não apenas mantiveram o monopólio comercial entre Portugal e Brasil, mas também centralizaram e aprofundaram a dominação metropolitana na colônia. Além disso, para alcançar seus objetivos, essas reformas lançaram mão das criações das companhias de comércio.

Segundo Antônia da Silva Mota, no início do século XVIII o desenvolvimento populacional do Maranhão era ínfimo e o pequeno núcleo populacional existente se restringia ao litoral.

Em 1720 contava apenas 854 moradores na cidade de São Luis, 332 na vila de Santo Antônio de Alcântara e 54 na vila de Santa Maria do Icatu. Adentrando o leito dos maiores rios, aglutinados em torno das poucas unidades produtivas, foram contados, na mesma época, 74 na ribeira do Itapecuru e 64 moradores no rio Mearim. Ao todo

<sup>211</sup> ATJ. Livro, fl. 199. Trespado do testamento com que faleceu o defunto Balthazar Fernandes Neves. 29/05/1755.

<sup>212</sup> Registrado [sic] na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará, e Maranhão, a fol. 120. Belém a 18 de Agosto de 1758 IN: ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O diretório dos índios: um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII**. Editora UnB, 1997. Disponível em: [http://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm)

1378 habitantes [...] a composição étnica da região se constituía de uma maioria de brancos, muitos índios e mestiços, e raríssimos africanos<sup>213</sup>.

Tal situação reforçava discurso de atraso e estagnação econômica da região que Pombal pretendia reverter. Desse modo, para dinamizar a exploração de riquezas na colônia e o controle comercial, o 1º ministro português criou a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão em 1755 e a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, em 1759<sup>214</sup>, inserindo essas regiões no circuito das exportações de matéria prima e importação de manufaturas e mão de obra escrava.

A partir de então, o Maranhão ficou caracterizado como um núcleo produtor e exportador de algodão e arroz, e, na mesma medida, a Cidade de São Luís com o seu dinâmico porto como um rico mercado importador de mão-de-obra escrava africana tão necessária ao trabalho nas fazendas de algodão localizadas nas Ribeiras dos Rios Itapecuru e Mearim, assim como, para as demais atividades, em geral os ofícios artesanais e os serviços domésticos praticados em núcleos urbanos como Alcântara e Caxias. Dessa forma no Norte do Maranhão a escravidão africana foi um dos elementos estruturantes da economia agrário-exportadora caracterizada também, pela grande propriedade monocultora. Os espaços da referida economia foram: as Cidades de São Luís (Capital), Alcântara, Caxias, como núcleos do comércio importador de produtos manufaturados e exportador de produtos agrícolas; as Ribeiras dos Rios Itapecuru e Mearim; o Litoral e a Baixada Ocidental, com as lavouras de algodão e de arroz, e; fazendas de gado e exploração de ouro<sup>215</sup>

Dessa forma, a sociedade maranhense adquiriu um novo perfil e ainda que seja um equívoco considerar que não havia atividade econômica antes da Companhia<sup>216</sup>, ou ainda seja esta a causadora de uma fase áurea da economia maranhense, é inegável sua relevância para a região, visto que é a partir dela que ocorre a diversificação de uma economia voltada para o mercado interno para outra, voltada para a exportação. Além disto, nota-se paralelamente a explosão demográfica que a região passa a sofrer. Os incentivos ensejados pela Companhia de Comércio atraíram muitos portugueses, segundo Antônia da Silva Mota

<sup>213</sup> MOTA, Antônia da Silva. **As Famílias principais: rede de poder no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2012, p. 22.

<sup>214</sup> SOBRAL apud CAMPOS, Marize Helena de. **Senhoras Donas: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses (1755-1822)** São Luis: Café & Lápis; FAPEMA, 2010, p. 93.

<sup>215</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Na fronteira do cárcere e do paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão Oitocentista**, 2001. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001, p. 15-16.

<sup>216</sup> Contestando a proposição simplista que só houve desenvolvimento no Maranhão após a Companhia de Comercio imposta por Pombal, autores como Antônia S. Mota (*Família e fortuna no Maranhão colonial*. São Luis: Edufma, 2006) e Rafael Chambouleyron (*Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará - séc. XVII e início do séc. XVIII-*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114 – 2006) apontam que já havia nessas terras um desenvolvimento endógeno antecessor aos feitos de Pombal, primeiramente com atividades ligadas ao extrativismo e algum cultivo relacionado ao açúcar e posteriormente à criação de rebanhos cavalariço e vacum, com escopo de atender à agroindústria açucareira e baiana; também não se olvidaria as atividades dos Jesuítas com o comércio de exportação das drogas do sertão, salinas, olarias e numerosas fazendas de gado além do fluxo de escravos africanos que tão pouco foram em baixa quantidade.

os documentos administrativos deste período confirmam ampla distribuição de sesmarias e créditos para a compra de escravos e insumos. O desenvolvimento das atividades agroexportadoras do arroz e algodão possibilitou a entrada massiva de escravos africanos que, trazidos não somente pelos navios negreiros vindos diretamente da África, chegavam a São Luís em embarcações oriundas do Pernambuco e da Bahia, trazendo também os denominados “ladinos” (mão de obra escrava que já havia passado por outras unidades produtivas <sup>217</sup>).

Boa parte dos escravizados foi levada para as áreas da lavoura, na região da Ribeira do Itapecuru e também à beira dos rios Mearim e Pindaré <sup>218</sup>. Outra parte era destinada à cidade na qual exercia atividades como: ofícios, serviços domésticos, comércio ambulante etc. A cidade de São Luis, por exemplo, cresceu “no arrolamento feito em 1788 pelo Vigário da Sé, o qual contou 16.580 almas e 1.482 fogos [...] há de se admitir que os números de escravos negros no mínimo igualariam o dos senhores brancos” <sup>219</sup>. O plantio de algodão já era uma prática conhecida dos colonos maranhenses; o pano de algodão era utilizado em todas as capitanias do Estado e sua confecção concentrava-se, até a 1724 <sup>220</sup>, quase que exclusivamente no Maranhão. Durante a ação da Companhia, com vista ao mercado externo, as plantações se espalham até Caxias, entretanto.

Tão importante quanto a ajuda financeira, entretanto, foi a modificação no mercado mundial de produtos tropicais, provocada pela guerra, de independência dos EUA e logo em seguida pela Revolução Industrial inglesa. Os dirigentes da companhia perceberam desde o início que o algodão era o produto tropical cuja procura estava crescendo com mais intensidade, e que o arroz produzido nas colônias inglesas e principalmente consumido no sul da Europa não sofria restrição de nenhum pacto colonial. Os recursos da companhia foram assim concentrados na produção desses dois artigos. Quando os principais frutos começavam a surgir, ocorreu, demais, que o grande centro produtor de arroz foi excluído temporariamente do mercado mundial em razão da guerra de independência das colônias inglesas da América do Norte. A produção maranhense encontrou, assim, condições altamente propícias para desenvolver-se e capitalizar-se adequadamente. A pequena colônia, em cujo porto entravam um ou dois navios por ano e cujos habitantes dependiam do trabalho de algum índio escravo para sobreviver, conheceu excepcional prosperidade no fim da época colonial, recebendo em seu porto de cem a 150 navios por ano e chegando a exportar 1 milhão de libras <sup>221</sup>

<sup>217</sup> MOTA, Antônia da Silva. **Família e fortuna no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2006, p.111.

<sup>218</sup> Ibidem.

<sup>219</sup> MEIRELES, Mario. **Historia de São Luis**. São Luis: Faculdade santa Fé, 2012, p.139.

<sup>220</sup> Neste ano tem-se notícia que o Pará inicia sua produção e concorre com a do Maranhão. CAMPOS, Marize Helena de. **Senhoras Donas: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses (1755-1822)** São Luis: Café & Lápis; FAPEMA, 2010, p. 101.

<sup>221</sup> FURTADO, Celso, **Formação econômica do Brasil**. 32ª ed. Companhia Editora Nacional, 2003, p. 91-92 (PDF)

Sobre a cultura do arroz, Marize Helena de Campos<sup>222</sup> informa que no ano 1772, saíram 30.194 arrobas carregadas em 13 navios do porto de São Luís, em 1773 foram mais de 98.271 arrobas distribuídas ao longo do ano em 15 navios, já em 1774 o total exportado chegava a 102.944 arrobas sendo sempre ascendentes as exportações a cada ano. “Assim com a afirmação dessas culturas, São Luis alcançava no final de século XVIII, o posto de segunda cidade mais importante do Estado do Brasil”<sup>223</sup>. E como tal, a capital, bem como toda a província, erigia uma sociedade hierárquica, escravista, pluriétnica e paradoxal.

### 3.3.1 *O trato atlântico e a diversidade étnica.*

Como dito anteriormente, a partir de 1755 o tráfico de escravizados africanos expandiu-se exponencialmente, há estudos que apontam para 11 milhões de homens, mulheres e crianças traficados entre o século XVI e meados do século XIX<sup>224</sup>, outros já estipulam em torno de 15 milhões de africanos e africanas<sup>225</sup> que foram trazidos forçadamente para o país. Tal fato transformou a sociedade colonial brasileira, dado que esses africanos traziam nos porões dos navios negreiros não só sua força de trabalho, mas também sua cultura e seu desejo por sobrevivência.

Impedidos de manter os mesmos costumes que sua terra natal, os escravizados africanos buscaram por meio de um festival de adaptações, estratégias e hibridizações construir os aspectos de uma nova cultura que pudesse ser transmitido para suas gerações. Deste modo “os escravos da África e seus descendentes imprimiram marcas próprias sobre vários aspectos da cultura material e espiritual deste país, sua agricultura, culinária, religião, língua, música, artes, arquitetura...”<sup>226</sup>, marcas essas até hoje visíveis nas relações sociais, econômicas e culturais do Brasil.

No Maranhão, Mario Martins Meireles afirma que durante os vinte anos da Companhia Geral o total de escravizados importados do continente americano foi de 10.612,

<sup>222</sup> CAMPOS, Marize. Op.Cit., p. 109.

<sup>223</sup> Ibidem, p.110.

<sup>224</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 39.

<sup>225</sup> BARROSO JR., Reinaldo dos Santos. **No turbilhão da diáspora atlântica: o estado do Maranhão e Piauí e as etnias africanas (1770 – 1800)**. IN: FILHO, Benedito de Sousa (org.) *Entre dois Mundos: escravidão e a diáspora africana*. São Luis: Edufma, 2013, p. 90.

<sup>226</sup> REIS, João José e GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fim**. São Paulo: companhia das Letras, 1996, p. 01.

em uma média de 505 por ano; após a extinção da companhia e até 1820 essa média sobe para 3.650 por ano<sup>227</sup>. Entretanto, em estudos mais recentes, Josenildo de Jesus Pereira, ao utilizar as análises de Antônio Carreira, contesta esses dados:

Na região de grande lavoura, a população de escravos africanos cresceu a partir do tráfico praticado pela Companhia Grão Pará e Maranhão. Entre os anos de 1756 a 1789, essa Companhia abasteceu os mercados de São Luís e de Belém, com mais ou menos 20.339 escravos transportados de diferentes lugares da África (Bissau, Cacheu, Angola, Serra Leoa). Para o Maranhão foram exportados aproximadamente, 10.723 escravos (52,7%) e para o Pará, 9.616 (47,3%). Desses 20.339 escravos, 8.937 eram homens (43,9%), 5.332 eram mulheres (26,2%), 2.213 eram rapazes (10,8%), 1.754 eram mulheres jovens (8,6%), 40 crias de ambos sexos (0,19%), 2.063 sem indicação específica (10,1%). Segundo CARREIRA, dada a ausência de registro na documentação da Companhia é difícil realçar satisfatoriamente, as idades, o sexo e as etnias dessa população escrava. A simples indicação do Porto de embarque não conduz a conclusão nenhuma<sup>228</sup>.

Corroboramos Pereira, acreditando que a entrada do africano escravizado no Maranhão foi muito mais expressiva que outrora se defendia. Tais dados, para além de demonstrar a entrada massiva dos africanos, configuram o perfil étnico da sociedade maranhense na qual a contribuição dos diversos grupos africanos que vieram para região foi significativa.

Outro importante elemento a se destacar é que o tráfico de escravos africanos para o Maranhão apresentou suas próprias especificidades. Durante toda a primeira metade do século XVIII, a lógica do sistema plantation, ligando comércio açucareiro e escravidão e que permite entender realidades como a da Bahia, de Pernambuco ou mesmo do Rio de Janeiro, não pode ser apontada como modelo para o Maranhão, segundo Rafael Chambouleyron, ao estudar o tráfico de escravos africanos nos séculos XVII e XVIII:

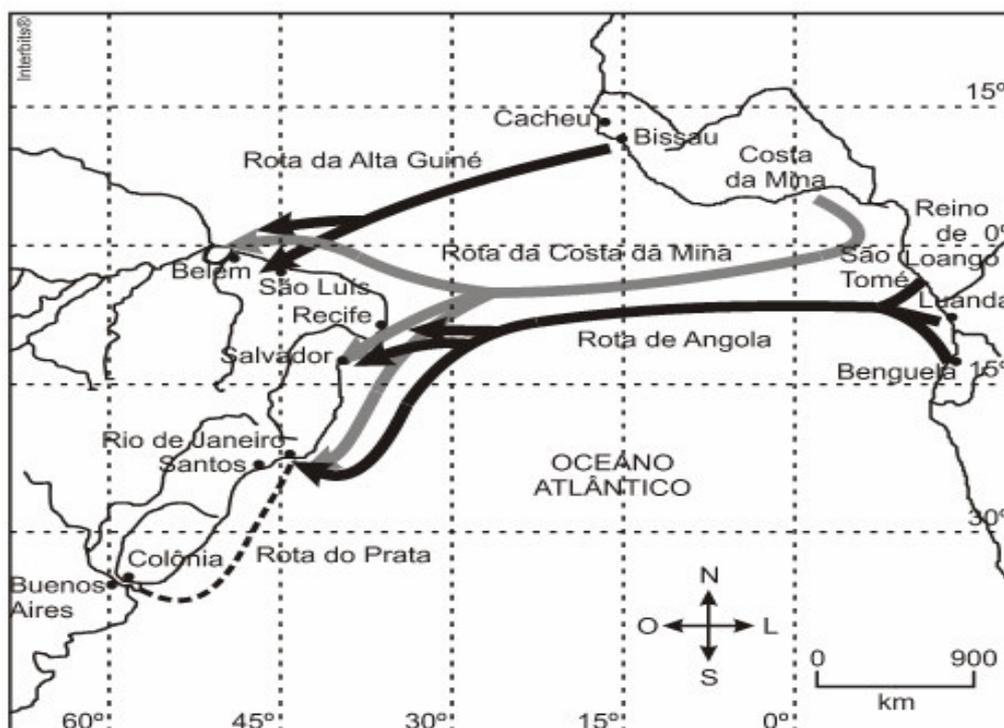
A intenção parecia ser, assim, por um lado, estabelecer uma conexão atlântica, que tinha por objetivo resolver os problemas decorrentes da proibição da escravização e da escravidão indígenas no Estado do Maranhão e ao que parece procurar consolidar a presença portuguesa na Guiné. Mas não se tratava de uma conexão do Atlântico sul — região que tem recebido muita atenção dos historiadores nos últimos tempos — e sim do que poderíamos chamar de Atlântico norte ou, melhor, de Atlântico equatorial [...] Porém, é importante insistir que o suposto desenvolvimento dessa rota não estava vinculado somente ao estímulo da lavoura de açúcar ou de tabaco para exportação. O contrato do Maranhão deixa claro que os escravos africanos serviriam para o desenvolvimento das lavouras dos moradores, o que incluía — e a Coroa sabia disso muito bem — os diversos produtos que se acreditava somente a

<sup>227</sup> MEIRELES, Mario. **Dez estudos históricos**. São Luis: Alumar, 1994, p.150.

<sup>228</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Na fronteira do cárcere e do paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão Oitocentista**, 2001. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001, p. 41-42.

Amazônia podia produzir naquele momento, como cacau e cravo de casca, entre outros<sup>229</sup>. (grifos nosso).

Desse modo, o comércio de escravizados para a região antes da Companhia de Comercio do Grão-Pará e Maranhão, esteve a cargo da Companhia do Estanco do Maranhão, Companhia de Cacheu e Cabo Verde e os assentistas particulares. Estes assentistas caracterizaram o tráfico transatlântico para o Maranhão - o Atlântico Equatorial - ligando-se principalmente à rota da Alta Guiné e às regiões da Senegâmbia, onde se encontravam os portos de Bissau e Cacheu. Como demonstra a imagem abaixo:



**Imagem 03.** Tratos portugueses e brasílicos nos séculos XVII e XVIII.

Fonte: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.250.

Após a Companhia de 1755, o fluxo de escravizados africanos vindos dessas regiões aumentou consideravelmente, acrescentando também as conexões com Angola. Marinelma Costa Meireles, em um estudo sobre o tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista através de registros de viagens e visitas da saúde, afirma:

As viagens negreiras para o Maranhão apontam a saída de cativos de cinco localidades africanas. A principal delas foi Bissau de onde partiu a maior quantidade de embarcações para cá, perfazendo um total de 61 viagens. [...] Cachéu aparece com 39 registros, de onde foi trazida a segunda maior quantidade de cativos [...] O

<sup>229</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. **Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará - séc. XVII e início do séc. XVIII**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114 – 2006, p. 95.

quadro maranhense no comércio negreiro com a África tem ainda a representatividade de Angola com 09 viagens<sup>230</sup>.

Apesar do trato com Angola ser comumente apontado como o mais expressivo contrato com o Brasil, a autora não observa tal predominância no Maranhão.

Das 203 viagens negreiras realizadas para o Maranhão, entre os anos de 1779-1799, em apenas 10 pôde-se notar a presença da África Central (Occidental), sendo 09 de Angola e 01 de Benguela [...] Completando o demonstrativo do tráfico de escravos para terras maranhenses têm-se os tumbeiros vindos da Costa da Mina, somando 03 viagens, de Benguela, de Malagueta e de Moçambique com apenas 01 registro para cada uma<sup>231</sup>.

É importante ressaltar que a Costa da Mina refere-se ao Castelo de São Jorge da Mina, uma feitoria portuguesa na costa ocidental africana que, dentre outras atividades, recebia escravizados de várias regiões africanas e exportava para diversas localidades.

A pouca expressividade, apontada pela autora, de navios negreiros provenientes das regiões de Angola, Costa da Mina e etc., não significa afirmar que não houve fortes influências desses povos na cultura maranhense, haja vista a religiosidade mina, nagô e “Fanti-Ashanti” tão celebradas ainda hoje em suas “casas”<sup>232</sup>. O tráfico interno também pode ser apontado como vetor da diversidade étnica dos africanos que vieram para o Maranhão, em sua maioria provenientes de Bahia, Ceará, Pernambuco e Rio Grande do Norte<sup>233</sup>. Essas regiões receberam escravizados que pertenciam a outras localidades da costa africana - como Costa da Mina e Angola – e revendia-os na província maranhense.

No conjunto de testamentos analisados (1705 – 1799)<sup>234</sup>, foram citados escravizados de diferentes nações étnicas, mesmo aqueles que acreditamos terem nascido no Brasil possuíam uma diferenciação, como podemos observar nos quadros a seguir:

<sup>230</sup> MEIRELES, Marinélma Costa. **Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista**, 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006. passim et al.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 78-79.

<sup>232</sup> Referimos, a saber, à “Casa das Minas”, localizada na Rua São Pantaleão, - Centro; “Casa de Nagô”, localizada na Rua Cândido Ribeiro ou das Crioulas, - Centro e a Casa Fanti-Ashanti, localizada no bairro do Cruzeiro do Anil, todas em São Luís – MA.

<sup>233</sup> BARROSO JR., Reinaldo dos Santos. **Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2009, p. 70.

<sup>234</sup> Dentre os 151 testamentos analisados 29 testadores não possuíam escravizados, ou não os citaram, 07 testadores afirmaram possuir escravizados, mas não determinaram a quantidade. Foi possível identificar 954 escravizados citados, sendo 438 homens e 347 mulheres, em 169 indivíduos não há especificação de gênero. Do total geral de escravizados citado apenas em 98 (10,38%) é possível atestar a procedência/nação, nos demais, não há especificação ou não há a quantidade exata, é o caso dos escravizados de Cacheu que apesar de aparecer em somente 0,41% dentre os escravizados citados, muitos senhores afirmaram ter “peças” de Cacheu, sem determinar a quantidade. Dentre os 954 escravizados citados, 282 (29,59%) possuem alguma referência sobre cor/condição.

**Quadro 3 – Identificação de escravizados segundo nação/procedência (1705-1799).**

<b>Designação</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>
<b>Angola</b>	04	0,41
<b>Bijagó</b>	04	0,41
<b>Cacheu</b>	04	0,41
<b>Congo</b>	01	0,10
<b>Gentio da terra</b>	23	2,40
<b>Guiné</b>	47	4,91
<b>Jeje</b>	02	0,20
<b>Mandiga</b>	04	0,41
<b>Mina</b>	09	0,94
<b>Sapim</b>	01	0,10
<b>Não especifica</b>	856	89,71
<b>Total</b>	954	100

**Fonte:** Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ: Livro de Registro de Testamento 1751-1756; Livro de Registro de Testamentos 1781-1791. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Cripto maranhenses e seu legado. São Paulo: Siciliano, 2000.

**Quadro 4 – Designação por cor/condição**

<b>Designação</b>	<b>Quantidade</b>	<b>%</b>
<b>Cafuzo</b>	35	3,67
<b>Criollo</b>	30	3,14
<b>Mameluco</b>	18	1,89

<b>Mulato</b>	60	6,28
<b>Preto</b>	118	12,37
<b>Outros</b>	21	2,20
<b>Não especifica</b>	672	70,45
<b>Total</b>	954	100

**Fonte:** Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ: Livro de Registro de Testamento 1751-1756; Livro de Registro de Testamentos 1781-1791. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Cripto maranhenses e seu legado. São Paulo: Siciliano, 2000.

Optamos por apresentar uma tabela por “Designação por cor/condição”, pois tais termos aparecem frequentemente nos testamentos, contudo, com já falamos anteriormente, essa classificação pouco tem haver com a pigmentação da pele.

As denominações preto, pardo, mulato ou cabra poderiam designar tanto escravos quanto libertos e seus descendentes. Somente os brancos tinham sua condição jurídica evidente. Por outro lado, parece ter sido comum, em todo Brasil, desde o início da colonização, que a denominação negro se referia essencialmente ao escravo, de qualquer cor, nunca ao livre. Assim, havia os negros da guiné e os negros da terra, os primeiros, oriundos da África; os segundos, índios do Brasil (também denominados negros brasis ou simplesmente brasis). Crioulo também era sempre referido ao escravo [...] o termo preto era sinônimo de escravo nascido na África [...] Filhos de pretos, ou seja, de nascidos na África, quando ainda escravos, eram crioulos. Já os filhos de crioulos eram pardos, não importando a cor da pele. Estas categorias, portanto, designam as diferenças de origem de nascimento mais do que as nuances da cor da pele dos indivíduos<sup>235</sup>.

Logo, mais do que a cor da pele, o que principalmente procurava-se assinalar com tais denominações era a condição legal.

<sup>235</sup> FARIA, Sheila Siqueira de Castro. **SINHÁS PRETAS, DAMAS MERCADORAS: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de Professor Titular em História do Brasil, 2004.

## 4. FORMAS DE SENTIR.

### 4.1 Afetividade em África.

Apesar de ser impossível traçar um perfil específico das afetividades dos sujeitos africanos escravizados, visto que:

1. A formação das afetividades se faz mediante as experiências vividas coletivamente, mas também, principalmente, a partir das apreensões particulares e, infelizmente, não há como acessar as experiências individuais de cada sujeito.
2. A diversidade na procedência desses africanos nos impossibilita de alcançar um mesmo valor cultural sobre as afetividades.
3. A quase inexistência de fontes que versam sobre a temática afetiva na África em suas diferentes temporalidades.

Esforçamo-nos em empreender um estudo sobre a questão das afetividades nessa região. Para tentar ultrapassar os obstáculos metodológicos, já citados, procuramos mergulhar no universo da *Filosofia africana* no intuito de vislumbrar certos valores que, de alguma forma, foram comuns aos aspectos culturais das nações de origem dos escravizados. Tais valores, possivelmente, puderam estar presente nos indivíduos que foram traficados para o Brasil e Maranhão, influenciando assim, a formação da cultura que foi construída no Brasil.

Segundo Luis Augusto Ferreira Saraiva:

A Filosofia de África constitui uma unidade pluralista de pensamentos que não desassocia o homem e a natureza, eles fazem parte de um único plano que visa a continuidade da comunidade. Esta característica imutável gera o caráter de movimento que é a Filosofia africana, o indivíduo ao surgir no mundo compreendido entre existência travada entre a natalidade e mortalidade, assume a condição de pessoa e ao mesmo tempo de natureza. “A pessoa é tanto o resultado de forças divinizadas e como naturais”. (OLIVEIRA. 2003.p.53). O seu caráter moral será composto pelo posicionamento, diante da comunidade que o gerou, juntamente com as ordenações festivas, fúnebres e entre outras que lhe possibilitaram a reflexão filosófica de si para com o mundo e do mundo para consigo<sup>236</sup>.

Deste modo, a visão filosófica das comunidades africanas, ainda que diversas, mantêm um elemento em comum: a preocupação com a comunidade e seu apego à ancestralidade. Logo, toda a base moral das comunidades africanas, bem como suas normas de relacionamentos, parece estar ligada ao conjunto de ensinamento e experiências de seus

---

<sup>236</sup> SARAIVA, Luis Augusto Ferreira. **Filosofia africana na Educação: possibilidade do pensamento de África em sala de aula**. Monografia (Graduação em Filosofia). Faculdade Santa, São Luís, 2015, p. 29.

ancestrais, o que torna a espiritualidade e a religiosidade dois elementos indispensáveis na compreensão da visão de mundo destes indivíduos.

No que diz respeito aos relacionamentos pessoais e às afetividades, precisamos nos desprender das noções ocidentais desses conceitos. Paixões, ciúmes, amor, ódio, amizade, carinho, compaixão, solidariedade, bem, mal, razão, sentido, verdade, vida, beleza, indivíduo, coletividade etc., apesar de nem todas as culturas africanas apresentarem exatamente esses elementos “é provável que todas tenham conceitos que mostrem uma semelhança familiar com eles”<sup>237</sup> e, conseqüentemente, uma visão díspar de enxergá-los e senti-los.

Nos povos de origem Bantos, o *Ubuntu* exemplifica o que falamos: visto como uma espécie de alicerce espiritual dessas comunidades, sua máxima está em um pensamento de dependência coletiva, pelo qual uma pessoa somente é uma pessoa através de outras pessoas. Segundo Dirk J. Louw:

No fundo, este aforismo tradicional Africano articula um respeito básico e uma compaixão pelos outros. Ele pode ser interpretado tanto como uma descrição factual e uma regra de conduta ou uma ética social. Ele tanto descreve o ser humano como "ser-com-os-outros" quanto prescreve que "estar-com-os-outros" deve ser tudo<sup>238</sup>.

Contudo, não se pode enxergar o *Ubuntu* apenas como um valor de solidariedade e respeito ao outro, o vínculo com a ancestralidade é um componente intransponível, proporcionando-lhe um significado profundamente religioso no qual o transcendental (o ancestral) não é superior ao imanente (indivíduo) e vice-versa. Em outras palavras, “Não só os vivos devem, portanto, compartilhar e cuidar uns dos outros, mas os vivos e os mortos dependem uns dos outros”<sup>239</sup>.

Tendo em vista essa ética, podemos compreender a necessidade dos escravizados africanos em formar laços e vínculos afetivos que possibilitaram a criação de novas comunidades nas quais puderam manter partes de suas tradições, mesmo que de maneira sincrética ou híbrida. Tais laços, que segundo Wlamyra R. de Albuquerque e Walter Fraga Filho, começaram a se formar ainda nos tumbeiros:

<sup>237</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997, p. 129.

<sup>238</sup> Tradução nossa. No original: At bottom, this traditional African aphorism articulates a basic respect and compassion for others. It can be interpreted as both a factual description and a rule of conduct or social ethic. It both describes human being as "being-with-others" and prescribes what "being-with-others" should be all about. LOUW, Dirk J. *Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other*. Twentieth World Congress of Philosophy, 1998 - ngkerk.org.za. disponível em: [www.ngkerk.org.za](http://www.ngkerk.org.za)

<sup>239</sup> Tradução nossa. No original: Not only the living must therefore share with and care for each other, but the living and the dead depend on each other. Van Niekerk, 1994: 2; Ndaba, 1994: 13-14 apud LOUW, Dirk. Op.cit

As mudanças já começavam a bordo dos navios negreiros. Aqueles que sobreviviam juntos, no mesmo barco, à terrível travessia para o Brasil eram malungos uns dos outros. A palavra, de origem banto, significava canoa grande.

Para os companheiros de viagem na “canoa grande”, ser malungo representava um laço de amizade, quase de parentesco, que os unia para sempre. Ao mesmo tempo, aqueles que vinham do mesmo grupo étnico, da mesma região na África, usavam a expressão parente para definir a relação que tinham uns com os outros. Do mesmo modo, as irmandades católicas e os terreiros de candomblés são uma espécie de família, daí porque a expressão família-de santo para definir aqueles pertencentes a um determinado candomblé, que também tem seus pais, mães e filhos de santo. Todas essas instituições se tornaram espaços de solidariedade e de partilha de valores e projetos de vida <sup>240</sup>. (grifo nosso)

Para os autores, “foi essa capacidade inventiva que lhes proporcionou o restabelecimento de vínculos familiares e afetivos, apesar da desagregação imposta pela escravidão” <sup>241</sup>. Para nós, foi a própria necessidade de “ser” ou ainda de “manter-se” que possibilitou essa capacidade inventiva de sobreviver.

Para os povos da região da África ocidental – principal origem dos escravizados que vieram para o Maranhão – os princípios de ancestralidade e comunidade também nortearam a formação de sua cosmovisão e as maneiras de se relacionar em sociedade. Para a filósofa Sobonfu Somé, essas comunidades construíram uma relação de pertencimento com a natureza e seu elementos, de modo que as próprias construções dos relacionamentos mais íntimos estariam influenciadas pelo o que ela denomina “espírito”. Em sua obra, "O Espírito da Intimidade", ela aborda os ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar, analisando, principalmente, a cultura dagara<sup>242</sup>, que assim como outras nações africanas enxerga no coletivo o alimento do espírito que une os indivíduos. Segundo a autora:

Intimidade, em termos gerais, é uma canção do espírito, que convida duas pessoas a compartilharem seu espírito. É uma canção que ninguém pode resistir. Acordados ou dormindo, em comunidade ou sozinhos [...] quer admitamos ou não, existe uma dimensão espiritual em todos os relacionamentos, independentemente de sua origem. Duas pessoas unem-se porque o espírito as quer juntas. Assim, é importante ver o relacionamento como algo movido pelo espírito, e não pelo indivíduo<sup>243</sup>.

A comunidade é indispensável, pois é dela que vem o apoio para as uniões e para a manutenção destas. Sexo, amor e paixões no sentido ocidental dos termos não são compreendidos por essas comunidades. No idioma dagara, por exemplo, não existe uma

<sup>240</sup> Albuquerque, Wlamyra R. de. e FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p.310.

<sup>241</sup> Id. Ibidem.

<sup>242</sup> Atualmente o povo Dangara, é encontrado principalmente nos países de Gana, Costa do Marfim, Togo na Costa oeste africana.

<sup>243</sup> SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. São Paulo: Odysseus, 2007, p.25.

palavra com o mesmo sentido de “sexo”; amor é um conceito que inclui sexo, intimidade e espiritualidade<sup>244</sup>. A escolha do parceiro, portanto, segue o princípio de equilíbrio e elevação das energias individuais, alguém com quem se possa compartilhar os mesmos propósitos de vida e, assim, crescer aprovados dentro do “espírito da intimidade”.

Essa preocupação em encontrar parceiros compatíveis com o “espírito da intimidade” também pode ser apontada como mais uma explicação para as formações das famílias escravas, constituídas majoritariamente por pessoas das mesmas origens étnicas - o que se comprova pela grande maioria de casamentos endogâmicos, registrados por inúmeros trabalhos historiográficos<sup>245</sup>. O diálogo do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire com um escravizado ilustra bem o que falamos. Ao questionado se era casado, o escravizado negou respondendo:

[...] mas vou me casar dentro de pouco tempo; quando se fica sempre só, o coração não fica satisfeito. Meu senhor me ofereceu primeiro uma crioula; mas não a quero mais. As crioulas desprezam os negros da costa. Vou me casar com outra mulher que a senhora acaba de comprar; essa é da minha terra e fala minha língua<sup>246</sup>.

Pertencer à mesma nação poderia garantir a permanência das mesmas tradições e até dos mesmos ritos. João José Reis, em *Rebelião Escrava no Brasil*, nos proporciona um vislumbre de alguns aspectos afetivos da cultura yorubá; as relações matrimoniais, por exemplo, representavam alianças entre famílias e eram arranjadas ainda enquanto estes eram crianças. A afetividade entre os noivos deveria ser construída como o reflexo da amizade entre as famílias, a recusa de qualquer um representaria a vergonha para a linhagem. A poligamia era aceita, desde que o homem pudesse sustentar as mulheres que possuía,

Muitas mulheres e muitos filhos, no continente de origem, eram considerados sinal de riqueza, fecundidade e felicidade. Todos juntos trabalhavam a terra do patriarca da família. A virilidade era atributo fundamental de honra de um homem. Já a fecundidade das mulheres era louvada em todas as formas de arte: escultura, dança, pintura. A esterilidade feminina era vivida como uma maldição. “sem filhos estás nu”, dizia um antigo proverbio ioruba. Os homens lutavam pela esposa mais fecunda<sup>247</sup>.

Entre os Ijebu, Reis cita a descrição feita por Osifekunde de um ritual de casamento:

<sup>244</sup> NOGUERA, Renato. **O Espírito da Intimidade: uma lição de filosofia africana sobre o amor**. Universidade Quebradas - 17 de março de 2014. Palestra [slides em PowerPoint] Retrieved from: <http://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/o-espírito-da-intimidade-uma-licao-de-filosofia-africana-sobre-o-amor-com-renato-noguera/>

<sup>245</sup> Cf. FARIA, Sheila Siqueira de Castro. **SINHÁS PRETAS, DAMAS MERCADORAS: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de Professor Titular em História do Brasil, 2004; SLENES, R.W. **Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava, Sudeste, séc. XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<sup>246</sup> DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p.63

<sup>247</sup> *Ibidem*, p.64.

Quando o casal de noivos chega aos quinze ou vinte anos de idade, ou se o casamento é entre adultos, o jovem visita os pais da moça para pedi-la, já que então se trata só de uma questão de arranjos – se, na verdade, estes já não tivessem sido feitos na época do noivado. Com o consentimento dos pais, ele retorna com todos os seus parentes para a casa de sua futura esposa, para a qual um *alase* a esse tempo já fora convocado, e eles começam a comer, beber, dançar e se divertir até chegar o momento de descansar. Então o *alase* pega uma porção de água na qual ele molha um talo de manjerição, e esfrega as testas do casal. Ele toma suas mãos, junta-as e lhes diz, a cada um: “ayakbo, ayato, onrayare, onrokore” (marido, esta é sua esposa; esposa, este é seu marido). E então o marido leva sua esposa para a casa do pai dele, ou à sua própria se tem uma. No dia seguinte toda família e os amigos se reúnem na casa do marido para desfrutar os prazeres da comida, da dança e do divertimento, como em todas as festas <sup>248</sup>.

Novamente percebemos a atuação da comunidade na vida dos indivíduos, de tal modo que as afetividades construídas no relacionamento do casal não são limitadas a dois. A comunidade, bem como ancestralidade, são o alicerce para sustentar e fortalecer os relacionamentos <sup>249</sup>, de modo que os membros do grupo nunca estão sozinhos para resolver seus problemas. As crianças, nesse contexto, cresciam criando laços afetivos que extrapolavam os limites de uma família nuclear, “ela chama seus primos de irmãos e irmãs. Seus sobrinhos, de filhos. Seus tios de pai. Suas tias, de mãe. O marido da irmã é seu marido, e a mulher de seu irmão é sua mulher” <sup>250</sup>.

Os escravizados no Brasil não tiveram oportunidades para reproduzir os seus rituais e práticas familiares tal qual na África, entretanto conseguiram por meio das inventividades e estratégias adaptar alguns hábitos à terra que os aprisionava. Comumente os sujeitos de uma mesma nação, escravizados ou não, formavam suas próprias comunidades religiosas, adaptadas à cultura que lhes eram impostas. As “irmandades negras”, por exemplo, “organizava funerais, como no século XVII, que pareciam estar associados ao culto dos ancestrais, que era bastante difundido na África” <sup>251</sup>.

Nos terreiros, ainda que proibidos, reproduzia-se, como podiam, tanto os ritos da religiosidade deixada além-mar quanto os aspectos das amplas famílias. Nesses espaços, eles eram filhas e filhos de santo, tinham pais ou mães de santo, irmãos e irmãs de santo... A própria construção do lugar revelava o caráter íntimo e afetivo que possuía para seus membros, pois restaurava e expressava os sentimentos de pertencimento e os vínculos identitários - que

<sup>248</sup> REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil. A História do levante dos Malês em 1835**. Edição revista e ampliada. Companhia das Letras, 2003, p. 408.

<sup>249</sup> SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. São Paulo: Odysseus, 2007, p. 37.

<sup>250</sup> Ibidem, p.24.

<sup>251</sup> THORNTON, John Kelly. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p 416.

havia sido rompidos com a diáspora forçada<sup>252</sup> - com uma nova comunidade, reconstruída no novo mundo que estavam.

No que se refere aos costumes sexuais propriamente ditos, sabemos que a diversidade étnica africana impedia qualquer homogeneidade, entretanto é certo afirmar que todas diferiam muito da visão monogâmica judaico-cristã ocidental do século XVIII. Ricardo Cardoso cita como exemplo:

Os Sapes da Guiné que ofereciam suas mulheres aos visitantes em sinal de boas-vindas; algumas tribos no Benin onde mestras alargavam as vaginas das meninas pré-adolescentes e as incentivavam a relacionarem-se com rapazes e outras moças masturbando-se mutuamente; e regiões dos atuais Congo e Angola onde eram muito respeitados os homossexuais que se vestissem e comportassem como mulheres, sendo atribuído a alguns deles a liderança espiritual da tribo. Também havia os grupos que cultivavam hábitos repressivos, como os Fulas, também da Guiné, que amputavam os clitóris das meninas para impedirem-nas de, quando adultas, usufruírem de prazer sexual. Na senzala, os indivíduos, isolados desses grupos, se encontravam e lá mesmo poderiam começar o intercuro entre esses costumes. Ou sua opressão<sup>253</sup>

Sobre a arte de seduzir, a linguista Yeda Pessoa de Castro nos apresenta um manuscrito mineiro do século XVIII em linguagem mina-jeje, que denota aspectos eróticos e sexuais dessa nação no Brasil.

- UNHÁMIHIMELAMHI. [Vamos deitar-nos]  
 - NHIMÁDOMHÃ. [Eu não vou lá]  
 - GUIDÁSUCAM? [Tu tens amigos (machos)]  
 - HUMDÁSUCAM [Eu tenho amigo (macho)]  
 - NHIMÁCOHINHÍNUNUM [Eu ainda não sei dos negócios]  
 - NHITIMCAM [Eu tenho hímen]  
 - SÓHÁ MÁDÉNAUHE [Dê cá que eu to tirei]  
 - GUIGÉROUME? [Tu me queres?]  
 - GUITIM A SITO [Vosmicê tem sua amiga (mulher)]  
 - GUI HINHÓGAMPÉ GUÀSUHÉ. [Tu és mais formosa do que ela (minha mulher)]<sup>254</sup>.

Na verdade, não temos referências para afirmar se tais costumes são hábitos africanos recriados na colônia ou se já são construções tipicamente afro-brasileiras. De uma forma ou de outra, nosso atual vocabulário está repleto de palavras de origem africana que demonstram, em menor ou maior grau, afetividades, erotismo e sexualidade. Ora, uma vez que acreditamos que os falares representam materialmente os universos sociais e culturais dos

<sup>252</sup> PINHEIRO, Érika do Nascimento. **Candomblé nagô de Salvador: identidade e território no Oitocentos** ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponível em: [anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1471.pdf](http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1471.pdf)

<sup>253</sup> CARDOSO, Ricardo. **Sexo em Colônia**. HUMANIDADES EM DIÁLOGO, VOL. IV, N. I, JUN. 2011, p.76.

<sup>254</sup> DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p.66.

indivíduos<sup>255</sup>, podemos, a partir deles, especular como eram as práticas afetivas dos sujeitos africanos que foram transpostos para Brasil.

Palavras de origem yorubá e banto como *xodó*, que quer dizer namorado, amante, paixão; *Nozdo*: amor e desejo; *Naborodô*: fazer amor; *Caxuxa*: termo afetivo para mulher jovem; *Enxodozado*: apaixonado; *Dengue*: bem querer; *Candongo*: benzinho; *Kandongga*: amor; *Binga*: homem chifrudo; *Huhádumi*: venha me comer/foder, *kutenda*: pensar em alguém, sentir saudades<sup>256</sup>, apresentam claramente conotações afetivo-sexuais. Segundo Castro, foi graças às mulheres negroafricanas que exerceram papéis de ama-de-leite, mucamas, mães-negras, amas-secas etc. que os falares e os costumes africanos no Brasil português se popularizaram. “Essas mulheres negras criavam laços de afetividade através do cantar e contar histórias, facilitando a inserção de lexias negroafricanas no falar das crianças que cuidavam”<sup>257</sup>. Tais palavras não podem ser vistas apenas como léxicos desprovidos de contextos, elas carregam em si modos de ser africanos que começavam a ganhar novas conjunturas.

Outros espaços de sedução e expressões de afetividade africanas e afro-brasileiras eram os batuques, em geral permitidos pelos senhores como concessões para extravasar o árduo trabalho e assim diminuir revoltas, constituíram-se em mais um espaço de negociações e autonomias. As danças dentro de rodas formadas pelos expectadores demonstravam um jogo de sedução através do requebrar dos quadris, do movimento dos braços e pernas, do jogar das cabeças até as “umbigadas”, chamadas semba na Angola<sup>258</sup> ou punga no Maranhão.

Sobre os carinhos, Câmara Cascudo chama-nos a atenção para os cafunés que, segundo ele:

Trata-se de hábito africano trazido de ancestrais angolanos: “catar alguém é um dever afetivo e demonstração de bem querer”. Viajantes estrangeiros atestam a predileção pela catação lenta e demorada, com direito à reciprocidade. O cafuné é uma ocupação deleitosa de horas de folga, ávida de pequenas volúpias, sem maldades e limpas de intenção erótica prefigurada. “Eu só quero mulher/ que faça café/não ronque dormindo/ e dê cafuné”, cantam os antigos. Manuel Querino lembra, dentre as práticas amorosas a especificidade da magia que empregava folhas para produzir infelicidades ou para fins libidinosos, tomadas em potagens ou na

<sup>255</sup> RIBEIRO, Luis Filipe. **O conceito de linguagem em Bakhtin**. *Revista Brasil*. Rio de Janeiro, 27 a 29 de novembro de 2006. Disponível em: <http://revistabrasil.org/revista/artigos/crise.htm#10>

<sup>256</sup> DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p.66.

<sup>257</sup> CASTRO, 2001 apud MENDONÇA, Abílio Manuel Marques de. **Estudo Onomasiológico do Vocabulário da Sexualidade em Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Linguagens) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB, Salvador, 2012, p.147.

<sup>258</sup> FERRETTI, Sergio. **Ao som dos tambores**. *revistadehistoria.com.br*, 13/09/2009. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/ao-som-dos-tambores>

forma de remédios tópicos. Graças ao feitiço ou ebó, colocado em lugar previamente escolhido, se chamava o nome da pessoa a quem se queria atingir <sup>259</sup>.

Enfim, de qualquer maneira, esses modos de ser, pensar e existir das nações africanas não desapareceram por completo ao atravessar o atlântico. Mesmo sob o julgo da escravidão eles buscaram pontos de referências em seus antigos costumes para orientar seus comportamentos e procuraram sujeitos que partilhassem com eles mais que a dor da escravidão, os saberes que deveriam ser perpetuados para as próximas gerações, mantendo assim a tradição dos ancestrais passados, dos futuros e do que estavam presentes em seus corpos.

#### **4.2 Proximidades, familiaridades e confianças: o cotidiano das relações escravistas no Maranhão setecentista.**

Como já explicitado em capítulos anteriores, os testamentos já vêm sendo utilizados para explicar as experiências vividas há bastante tempo. Entretanto, foi apenas nas últimas décadas do século XX que a sua problematização tem incorporado novos procedimentos. Com a Nova História, os historiadores ligados a esse movimento buscaram estabelecer “uma história do poder sob todos os seus aspectos, nem todos políticos, uma história que incluía notadamente o simbólico e o imaginário”<sup>260</sup>. Procurava-se, portanto, evitar as noções pré-estabelecidas como imutáveis e privilegiar a pluralidade dos discursos que regem a vida social. Para tanto, a Nova História dialogou com outros saberes, como antropologia, sociologia, literatura, geografia, psicologia, entre tantas outras, além de ampliar seu olhar sobre as fontes e novas temáticas. É nesse contexto que a morte é redescoberta como tema para os estudos.

As experiências narradas nos testamentos permitem aos historiadores criar uma relação dialógica entre o que foi vivido com o que é narrado, mesmo estes sendo produzidos no contexto eminente dos falecimentos:

[...] assim como as diversas formas de sociedade que conhecemos nesta história, é essencialmente definida pela criação imaginária. Imaginário, neste contexto, não significa evidentemente fictício, ilusório, especular, mas posição de novas formas, e

<sup>259</sup> CASCUDO apud DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2011, p.66.

<sup>260</sup> LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. 4º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.08.

posição não determinada, mas determinante; posição imotivada, da qual não pode dar conta uma explicação causal, funcional ou mesmo racional<sup>261</sup>.

Em meio aos bens deixados e aos herdeiros escolhidos, identificamos os valores atribuídos a determinados objetos, a importância de seus usos e principalmente a permanência de costumes que não são apenas particulares, mas, de fato, frutos de uma mentalidade comum. Dos testamentos analisados neste estudo, todos possuem, em maior ou menor escala, referência à religião católica e deixam claro as exigências de missas que deviam ser rezadas e a quem devia encomendar suas almas. As especificidades estão nas variedades de santos citados, nos trâmites de cada irmandade e nos moldes de como deviam ser enterrados. O comum e o específico convivem lado a lado numa simbiose típica da história do cotidiano.

Nesse contexto, a complexidade da mentalidade escravista forjava sujeitos que admitiam subjetividade e coisificação ao mesmo tempo. É o caso de **Jose Alves de Carvalho**, natural de Pordello comarca de Vila Real, no reino de Portugal, que ditou seu testamento na cidade de São Luís no ano de 1776. Esse proprietário, dono de casas na Praia Grande, não se afasta da ideia de gerar renda através de suas “peças”, contudo permite a elas a escolha de um novo dono, após sua morte.

[...] Possuo mais os Escravos seguintes pretos sem embaraço algum no seu cativoiro; a saber, João, José, e Caetano, e assim mais huma preta por no Por nome Maria Clara com os filhos seguintes Felipe, Manoel, Vicente, Maria, Raimunda, e uma de peito [...] Declaro que os Escravos q' assima tenho nomeados, estando em companhia de meus testamenteiros, lhe consignarão o tempo de Seis mezes para dentro delles buscares Senhores que os comprem a Sua satisfação, e os ditos meus testamenteiros os venderão pelo que justamente forem avaliados, dando lhe algum tempo aos compradores, que virem convenientes para a satisfação do seu preço, o que aSsim lhes permittam pelo bom serviço que me tem feito<sup>262</sup>. (grifo nosso)

Essa situação não é um caso isolado, sendo uma prática observada entre senhores e senhoras, como se observa no testamento de **Donna Roza Maria de Lemos**. Casada duas vezes, a primeira com o capitão mor Jozé de Faruas e a segunda com Francisco Gomes Lima, tornou-se viúva de ambos e assim determinava:

Declaro que de todos os mais meus escravos achados assima declarados possuo poderem [sic] [fl. 62v] Cada hum dentro do tem[p]o de dois mezes ao depois que eu fallecida for buscarem senhores que os comprem muito a sua satisfação pello seu justo vallor se cazo alguém se quizer libertar dando o dinheiro o seu justo vallor se

<sup>261</sup> CASTORIADIS, 2002, apud ROIZ, Diogo da Silva. **A Filosofia (Da História) De Cornelius Castoriadis (1922-1997)**. Revista de Teoria da História Ano 1, Número 2, dezembro/ 2009, p.104.

<sup>262</sup> Traslado dos autos do testamento 1776 – 05– 18. Jose Alves de Carvalho. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p. 265.

lhe diminuir em vinte mil reis e dará onze a meu testamenteiro lhe passará carta de liberdade<sup>263</sup>

Por mais que hoje possa parecer ambígua na visão do senso comum, a escravidão brasileira criou relações nas quais o escravizado podia receber reconhecimento e afeição ao mesmo tempo em que garantia renda e lucro. A decisão tomada pelos senhores em dar aos seus escravizados o direito de escolher novos donos, ao agrado destes, demonstra que as relações escravistas permitiram ao sujeito escravizado ocupar papéis de autonomia na dinâmica social dos dominantes. Perceber decisões como a de Jose Alves e Donna Roza Maria apenas como simples ações de senhores com descargo de consciência diante da morte é admitir o escravizado como inativo nesse meio social, como sendo incapaz de fazer uso da sua subjetividade, de não extrapolar os limites que a escravidão impunha e de não encontrar meios para resistir a esta. Escolher, nesse caso, não é um mero “presente”, mas sim um elemento conquistado, provavelmente, através de criatividade, sedução e negociações<sup>264</sup>.

Estes senhores garantiram somente um direito a seus escravizados: o de escolherem novos donos, entretanto isto não deixou de ser um ganho considerável a eles.

No que concerne às afetividades entre senhores e escravizados, a documentação nos revela um enredo de probabilidades, colocando o que antes era visto como impraticável, como possibilidades. Nos testamentos foi comum perceber como os senhores diferenciavam seus escravizados, permitindo que alguns ficassem livres ao passo que outros permanecessem em cativeiro. É o caso de **João da Cunha**, proprietário de escravos, natural da freguesia de Mosteiro de Vieira, comarca de Guimarães, Arcebispo de Braga, que em 1745, ao ditar seu testamento em São Luís do Maranhão, professava:

[...] declaro que por minha morte deychó forros e izento de todo captivo ao negro Manuel da nascão minha cazado com Maria da nascão [ilege.] minha escrava a qual por minha morte tão bem deychó forra e da mesma forma deychó forro por minha morte a um filho dos ditos meus escravos por nome João.  
Declaro que possuo hu' negro por nome Domingos da naçam Seje ao qual por minha morte deychó forro<sup>265</sup> (grifo nosso).

No mesmo testamento João da Cunha afirma que:

<sup>263</sup> ATJ. Livro, 12, fl. 59v Registro do testamento com que falleceu nesta cidade a viuva Donna Roza Maria de Lemos. 02/06/1783

<sup>264</sup> 115. REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras. 1989

<sup>265</sup> Traslado dos autos do testamento 1745 – 11– 08. João da Cunha. IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p. 62.

Declaro que possuo hu' negro por nome Domingos da naçam Seje ao qual depois que de eu falecer o deixo a qualquer um dos meus Testamenteyros que asseytar minha Testamentária o que lhes deicho em remuneração do trabalho q' com ella há de Ter // Declaro que possuo outro escravo por nome Francisco de nascção [ileg.] o qual poderão meus Testamenteyros vender logo depois de meu falecimento para com o dinheiro delle darem comprimento aos meos legados <sup>266</sup>.

É possível inferir que existia uma predileção do senhor para com alguns de seus escravizados e acreditamos que a condição básica para o surgimento de tal afeição foi a proximidade. O contato mais familiar e habitual transformou o escravizado em uma parte importante na vida diária do senhor e, provavelmente, proporcionando relações fundamentadas em laços que extrapolavam os ditames da dominação. Através da documentação percebemos o módico viver dos colonos, no Maranhão colonial, os produtos importados se restringiam ao básico e muitas vezes a sobrevivência de um proprietário poderia estar completamente condicionada ao trabalho dos escravizados que possuía.

Segundo Antônia Mota, ao analisar os espólios familiares no Maranhão, entre 1768 a 1799 <sup>267</sup>, apesar do nível das fortunas na região, verificava-se a rudeza dos espólios familiares. Entre os que fizeram testamentos, àquela época, não foram registradas extensas heranças, o que nos leva a supor que as grandes riquezas advindas do cultivo de arroz e algodão ainda estavam em formação.

Tecendo considerações sobre o perfil dos proprietários ligados ao cultivo do algodão, a autora relata por meio de estereótipos delineados nos arquivos que:

(...) Uma parte significativa dos “negociantes” apresenta o perfil acima: afora terras, compra escravos e ferramentas, contrata um feitor para tocar a propriedade e espera chegar a produção para exportar. Não é sua intenção fixar-se na região, mas fazer dinheiro e voltar para sua terra. Pouco sabem sobre o processo produtivo, tudo está na mão de um encarregado, contratado para este fim. Alguns acabarão ficando, mas este é o momento em que as ligações destes colonos com o Reino são muito fortes, suas atividades no Estado do Maranhão são o investimento d' hora <sup>268</sup>.

Além disso, Mota distingue três grupos de cativos: os de ascendência mestiça (mulatos e cafuzos), os crioulos (nascidos no Brasil, primeira geração) e os africanos (vindos de Guiné Cacheau, de Angola e da Costa da Mina), tecendo considerações sobre a predominância, neste período, de escravos de origem africana e do sexo masculino. Embora, a autora frise que em decorrência do período anterior, em que mestiços e índios eram a escravaria, havia a presença de cafuzos e mulatos.

<sup>266</sup> Ibidem.

<sup>267</sup> MOTA, Antônia da Silva. **Família e fortuna no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2006.

<sup>268</sup> Ibidem, p.120.

A relevante proporção de crianças crioulas que ela aponta entre o número de escravos pode ser vista como uma consequência das importações feitas pela Companhia no período compreendido entre 1756 a 1777, sendo a primeira geração de africanos nascidos no Brasil. No que compete à população de São Luís, por exemplo, nos é esboçado um contexto permeado de paradoxos.

Alguns testamentos encerravam em si certas nuances sobre laços afetivos. O testamento de **Anna de Avilla** é emblemático quanto a essa questão, viúva e sem filhos, Anna de Avilla possuía um plantel considerável de escravizados.

Declaro que posuo uma caza de telha de taipa de Pilão com seo quintal que são as em que moro no bairro de Santo Antonio para baixo do Cruzeiro, e assim mais dous catres e huma Caixa de Angelim com huma cama de roupa e mais alguma miudeza de caza que se acharem o que tudo dará a inventario os meus testamenteiros e o mesmos se achão moradores comigo \\ Declaro que posuo vinte hum escravos entre femeas e machos os quais vão nomeados por seus nomes como vem a ser os machos que já são de servisso, Antonio, Manoel, Jose, e os que não são ainda de todo servisso são os seguintes Ricardo, Gregorio, Felipe, Affonso, Onofre, os quais ditos terão huns por outros outo ha nove annoz de idade poco mais ou menos, isto se entende os machos [fl.150v] as femeas são as seguintes as de todo o servisso são Dorotheia, Thomazia, Perpetua, Luiza, Barbara, Maria, Josefa, Lucianna, Madalena, Geronima, e as de menos idade filhas das mesmas minhas escravas acima ditas são as seguintes: Micaella, Ignacia, Custodia, Anna Josefa, as quais terão de idade pouco mais ou menos tres ha coatro annos \\ Tao bem declaro que todos estes escravos tanto machos como femeas e todos as mesmas criansas são meus legitimos escravos e delles disporei conforme me pareser como abaixo o declaro <sup>269</sup> (grifo nosso).

Sem ninguém que pudesse ser seus “herdeiros forçados”, ela distribui seus bens entre sua escravaria:

“Declaro que as cazas assim nomeadas de que sou possuhidora as deixo pello amor de Deos ao menino Francisco filho de Maria mulata, e a menina Anna Josefa filha da minha escrava Ignacia” <sup>270</sup>.

Ana Avilla parecia ter um apreço especial pelas crianças, deixando quase todas alforriadas. Mas é a menina Anna Josefa sua preferida, ficando esta, além da casa, com os bens pessoais e pessoas para lhe cuidar:

Declaro que a caixa de Angelim que digo [ileg.] posuo e dous catres e mais miudezas de casa como tão bem [ileg.] os quais são dous e mais hua cama de roupa a qual está na mesma caxa, e tudo o mais que se achar em caza ou na mesma caxa tudo deixo pelo amor de Deos a menina Anna Jozeffa a qual meus testamenteiros lhes entregarão tudo a dita menina tendo ella capacidade [...]Deixo mais por forro livres e izentos de cativoiro a minha serva Dorotheia, Anna Josefa, Thomazia e Perpetua as quais poderão estar ou ficar em companhia da menina Anna Josefa isto he se quiserem, e se não quiserem buscarão sua vida por onde lhes pareser \\ Tão bem deixo a Antonio Cafu, oficial de tecelão para ficar em companhia da menina

<sup>269</sup> ATJ. Livro, fl. 149 Rezisto do Testamento com que faleseo a defunta Anna de Avilla 04/05/1752.

<sup>270</sup> Ibidem. (grifo nosso)

Anna Jozeffa enquanto ella não tomar estado ou sahir da dita caza que sendo asim poderá o meu escravo ir para onde quizer pois desde logo ficará forro e livre de todo o cativo e so asim ficara com pensão de me mandar dizer duas missas <sup>271</sup>.

O que poderia ter feito uma criança “de idade pouco mais ou menos tres ha coatro anos” para receber tais heranças? Que vantagens teve essa senhora ao deixar tais bens à menina? Acreditamos que a familiaridade gerada no contato diário com esses sujeitos proporcionava o surgimento de intersubjetividades, o que, de certo modo, subverte a ordem de um sistema baseado na concepção individuo-coisa (senhor-proprietário / mercadoria-escrava) para uma ótica individuo-individuo (sujeito-escravista / sujeito-escravizado).

O reconhecimento do trabalho empenhado pelos escravizados no enriquecimento do senhor identifica-os não numa perspectiva de coisificação, mas como sujeitos passíveis de alguma forma de gratidão e retribuição. Como se observa nos testamentos do **capitão mor José de Meirelles Maciel Parente**, na Ribeira do Mearim, que pode ser visto como exemplo do que falamos:

Declaro que ao dito meu escravo Manuel desejo de o dechar forro e peço a meus testamenteiros que sem detrimento de minha dita divida he a minha ultima vontade lhe passem carta de alforria com alguma pequena penção de missas cuja esmolla lhe faço pello bom servisso que sempre me fez sem nunca me fugir acompanhando me sempre nos meus trabalhos com muita fidelidade <sup>272</sup>. (grifo nosso)

E no testamento de **Manoel Rodrigues Alves** em que afirma: “Tenho mais hum escravo por nome Joze o qual por me livrar da morte em hum naufragio dei liberdade e por este a confirmo sem mais penção alguma” <sup>273</sup>

A concessão da alforria muitas vezes encontrava substrato neste dito reconhecimento. Assim, em decorrência de uma multiplicidade de relações, que já prenunciavam mudanças no padrão de comportamento ao final do período setecentista, se projetava um perfil populacional, principalmente ao povo ludovicense, bem mais diversificado.

Em resumo, a população de São Luís e Alcântara, a vila mais próxima, se modificou no final do século. Configurando-se entre moradores naquele momento uma ampla base de escravos e alforriados, bastante miscigenada: negros, mulatos, cafuzos, com alguma autonomia e inserção social, e, também, brancos pobres <sup>274</sup>.

<sup>271</sup> Ibidem

<sup>272</sup> ATJ. Livro, fl. 42. Registo do testamento com que falleceu o capitão mor José de Meirelles Maciel Parente na Ribeira do Mearin 13/ 04/1782.

<sup>273</sup> ATJ. Livro, fl. 197. Registo do testamento com que falleceo Manoel Rodrigues Alves nesta cidade como abaixo se declara 2/01/ 1787.

<sup>274</sup> MOTA, Antônia da Silva. **Família e fortuna no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2006, p.133.

Neste sentido, as alforrias apresentavam em si uma série de complexidades de relações. No Maranhão, assim como em outras localidades do Brasil, elas constituíram-se um dos principais objetivos dos escravizados. Tomando-se pela base numérica e mais pragmática quanto essa questão, Silvia Lara, analisando o período setecentista na América portuguesa, destaca que “seja pelas possibilidades abertas para a acumulação de pecúlio, seja pela política de incentivos por parte dos senhores para manter disciplinados os seus escravos, as alforrias se tornaram mais frequentes”<sup>275</sup>. Entretanto, estas não se davam em igual proporção para todos, visto que se libertava mais crioulos que africanos, mais mulatos que pretos, mais mulheres que homens.

As análises dos testamentos nos permitiu criar os seguintes quadros de alforrias:

#### **Quadros 5 – Escravizados alforriados por gênero, nos testamentos 1705-1799.**

	<b>Quant.</b>	<b>%</b>
<b>HOMENS</b>	58	48,74
<b>MULHERES</b>	61	51,26
<b>TOTAL</b>	119	100

**Fonte:** Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ: Livro de Registro de Testamento 1751-1756; Livro de Registro de Testamentos 1781-1791. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Cripto maranhenses e seu legado. São Paulo: Siciliano, 2000.

#### **Quadro 6 – Alforrias por gênero, “cor” e nação nos testamentos 1705-1799.**

	<b>HOMENS</b>		<b>MULHERES</b>		<b>Total</b>	
	<b>Quant.</b>	<b>%</b>	<b>Quant.</b>	<b>%</b>	<b>Quant.</b>	<b>%</b>
<b>Preto/negro</b>	12	10,08	09	7,56	21	17,65
<b>Mulato</b>	07	5,89	09	7,56	16	13,45
<b>Cafuzo</b>	01	0,84	04	3,36	05	4,20
<b>Mameluco</b>	08	6,72	06	5,04	14	11,76
<b>Gentio da terra</b>	03	2,53	02	1,68	05	4,20

<sup>275</sup> LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.128.

<b>Mina</b>	01	0,84	-	-	01	0,84
<b>Mandiga</b>	02	1,68	-	-	02	1,68
<b>Outros</b>	01	0,84	01	0,84	02	1,68
<b>Não especifica</b>	23	19,32	30	25,22	53	44,54
<b>Total</b>	58	48,74	61	51,26	119	100

**Fonte:** Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ: Livro de Registro de Testamento 1751-1756; Livro de Registro de Testamentos 1781-1791. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Cripto maranhenses e seu legado. São Paulo: Siciliano, 2000.

Das alforrias concedidas nos testamentos analisados, muitas contêm causa restritiva que variava desde a permanência do “ex-cativo” com os herdeiros de seu senhor, até a morte ou casamento destes, ou ainda em mandar dizer missas em espaços de 5 a 30 anos. No entanto, boa parte das alforrias não possuía condições para a liberdade e suas justificativas eram, em geral, pelos “bons serviços que me tem feito”, ou “pela lealdade com que me tem servido”, ou ainda “por que o criei em minha casa” ou, simplesmente, pelo o amor de Deus.

As condições e justificativas das alforrias podem ser observadas no quadro abaixo:

**Quadro 7 – Condições para as Alforrias nos testamentos 1705-1799.**

	<b>Quant.</b>	<b>%</b>
<b>Condicionada ao Pagamento de Missas</b>	11	9,25
<b>Condicionada a prestar serviço a herdeiro</b>	23	19,32
<b>Incondicionada: Pelos bons serviços ou lealdade em servir</b>	21	17,65
<b>Incondicionada: Por ser afilhado</b>	01	0,84

<b>Incondicionada: Por escrúpulos ou amor de Deus</b>	39	32,78
<b>Outros</b>	14	11,76
<b>Não especifica</b>	10	8,40
<b>Total</b>	119	100

**Fonte:** Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ: Livro de Registro de Testamento 1751-1756; Livro de Registro de Testamentos 1781-1791. Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Cripto maranhenses e seu legado. São Paulo: Siciliano, 2000.

Apesar de não ser uma regra, os escravizados especializados em algum ofício e que, de certo, logravam mais êxito dentro do mercado de trabalho contaram com maiores possibilidades de obterem suas liberdades; seja pela prestação de serviço ou ainda pela compra de sua alforria a um custo menor. Alguns senhores facilitaram a aquisição da liberdade, como se percebe no testamento de **Joaquim Jozé Ferreira de Souza**:

Declaro que possuo tres escravos hum por nome João da Nação Sapim que terá de idade trinta e sette annos pouco mais ou menos outro por nome Joaquim da Nação Mandinga de vinte e hum annos pouco mais ou menos e ambos com pouco mais de sinco annos de meu serviço e outro po rnome Lourenço de Nação Mina official de barbeiro de idade de quarenta e hum annos pouco mais ou menose pouco mais de seis annos em meu serviço e todos os sobredittos escravos eu declaro e deixo forros livre e meus testamenteiros lhe mandarão passar a cada hum carta de sua liberdade e esta liberdade lhe dou pello amor de Deus e para que Deus me livre a minha alma de penas e a ponha na bem aventurança ouvir, amar, e louvar eternamente <sup>276</sup>.(grifo nosso)

**Jozê Bernardez Teyxeira**, natural da Villa da Torre de Moncorvo Arcebispo de Braga, que em 1770, residindo em São Luís do Maranhão, confere em testamento:

Declaramos que possuymos cento, e douz escravos entre grandes e pequenos, mulatos, negros crioulos, e negros caxeo, entre os quaez se acham officiaez de Carapina, Ferreyroz, Tecelloenz, e Pedreiros. Declaramos, que o mestre Ferreyroz pondo mestre como elle ao Rapaz Manoel Martinz, e Dando Cem mil Reis, que he metade do valor que nos custou os nossos testamenteyros lhe passarao' Carta de Alforria <sup>277</sup>.

<sup>276</sup> ATJ. Livro, fl. 89v. Registro do testamento com que nesta cidade falleceu Joaquim Jozé Ferreira de Souza. 06/02/1784

<sup>277</sup> MOTA, Antonia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Op. Cit. p. 244.

A liberdade desse escravizado, além do pagamento de cem mil reis, estava condicionada a uma “troca”: o escravo mestre teria liberdade desde que ensinasse suas habilidades profissionais a outro escravo mais jovem, que provavelmente tomaria seu lugar na sua ausência. Dos 102 escravizados a apenas um é dada a chance de alforria, o porquê da diferenciação e predileção nos é inacessível, no entanto sabemos que, formalmente, as liberdades do escravizados procediam da vontade do senhor. Mas por trás dessa formalidade havia muito das iniciativas dos escravizados influenciando as decisões, ou mesmo dobrando essas vontades <sup>278</sup>. “A obediência e a lealdade podiam esconder uma estratégia paciente e perseverante de obter a confiança do senhor, de prendê-lo ou enredá-lo em suas próprias obrigações morais” <sup>279</sup>.

Nessa dinâmica, as mulheres escravizadas foram especialmente hábeis. Maria Odila Leite, analisando a São Paulo do século XIX, revela a complexidade das relações pessoais que uniam escravizadas e proprietários. Segundo ela, alguns destes tinham seus sustentos todo providos pelo pecúlio das escravas ganhadeiras, de modo que a improvisação dessa subsistência, no seu dia a dia, implicava numa dependência mútua que oferecia à escrava a oportunidade de ter sua importância reconhecida e gratificada. Como a própria Maria Odila afirma:

O treino e a esperteza de vendedoras de ganho, que garantia a sobrevivência das proprietárias, também se desdobravam numa dimensão exclusiva das próprias escravas, avós e mães solteiras sustentavam suas famílias morando em quartos de aluguel pela cidade, principalmente na Sé; como escravas usufruíam da confiança de suas donas, que com frequência acabavam por alforriá-las; além disso, gozavam de prestígio e de influência entre os próprios escravos, tornando-se líderes de seu convívio social e religioso: no seu cotidiano de trabalho e de lazer, alternavam os cantos estratégicos de comércio ambulante com a intensidade de 'pontos' mágico - religiosos dos seus cultos improvisados <sup>280</sup>.

Esses estudos mostram caminhos possíveis para temas antes desprezados e que hoje ajudam a construir uma História na qual os sujeitos femininos não sejam apenas dados quantitativos ou as vítimas da exclusão social e de gênero, ou ainda meros depositários de um único discurso homogeneizador. Mas no que diz respeito à mulher escrava, muito ainda é preciso avançar.

---

<sup>278</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p.149

<sup>279</sup> Ibidem, p.145.

<sup>280</sup> DIAS, Maria Odila Leite. **Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.162.

Vistas ora como vítimas, ora como sexualmente degeneradas, a historiografia, bem como a literatura, comumente buscou na sexualidade dessas mulheres a explicação para sua categoria, em geral inferiorizada por sua condição feminina, racial e servil.

O papel sexual da escravizada negra, africana ou mestiça já era exposto através do ditado popular: “Branca pra casar, mulata pra foder e negra pra trabalhar”<sup>281</sup>, de modo que à mulata era atribuída toda uma gama de perversidades sexuais, quase que inerente a sua natureza. Nina Rodrigues registra que:

A depravada influencia deste característico tipo brasileiro, a mulata, no amolecimento de nosso caráter. Esse fermento do afrodisismo patricio, como lhe chama o Sr. Silvio Romero, foi um dissolvente da nossa moralidade física e moral. A poesia popular brasileira no-lo mostra, com insistente preocupação apaixonada em toda a força de seus atrativos e da sua influencia. O povo amoroso não se fatiga em celebrar-lhe, numa nota lubrica, os encantos, que ele esmiúça numa sofreguidão de desejos ardentes. Canta-lhe a volúpia, a magia, a luxúria, os feitiços, a faceirice, os dengues, os quindins, como ele diz na sua linguagem piegas desejosa e sensual<sup>282</sup>.

A mulata, com suas características eróticas irresistíveis, era a própria ameaça ao bom desenvolvimento da família e do Senhor (neste caso, visto como o Homem Branco) que como uma vítima da atração e dos sortilégios dela é incapaz de fugir de seu poder de enfraquecer e enganar. Em outras palavras, “Trata-se de uma posição de impotência (e passividade) diante da sedução; por outro lado e concomitantemente, a sensualidade da “mulata” igualmente ameaça, funciona como solvente da virilidade moral”<sup>283</sup>. Esse discurso de culpabilidade da mulher ainda hoje é observado na cultura patriarcal e machista de certos grupos sociais. De todos os modos, as escravizadas, de maneira geral, estavam mais sujeitas aos intercursos sexuais de seus senhores que as mulheres livres e brancas, o que proporcionava uma sociedade cada vez mais miscigenada.

A lógica da colonização portuguesa colocava a miscigenação como uma ferramenta de ocupação<sup>284</sup> e, associado ao discurso de escassez de mulheres brancas, possibilitava, na visão de Freyre, uma maior conformidade para as relações sexuais entre os colonizadores portugueses e as mulheres escravas (nativas índias e ou africanas). Refutando o

<sup>281</sup> Ditado popular brasileiro cuja atribuição do registrado é dada à Gilberto Freyre.

<sup>282</sup> RODRIGUES, Nina apud MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul**. São Paulo: UNESP, 2004, p. 70.

<sup>283</sup> MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul**. São Paulo: UNESP, 2004, p. 71.

<sup>284</sup> MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**, Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011. 341f, p. 212

pensamento da “degeneração da população” pela mestiçagem, o autor de “Casa Grande e Senzala” desloca a ideia de degeneração africana para a instituição da escravidão:

Começa por separar cuidadosamente o que deve ser atribuído ao negro, enquanto escravo, do que lhe pode ser debitado, enquanto ente racial e cultural africano. Afirma, de saída, que não há escravidão sem depravação para asseverar que a esta é que se deve relacionar o erotismo, a luxúria, a depravação, de que tantos autores acusavam o negro; cegos para o fato de que tais “vício”, se existiam, deviam ser atribuídos ao senhor que os favorecia, tanto para os seus gozos como para fazer render mais o seu rebanho <sup>285</sup>.

Apesar do aspecto cultural, Freyre não foge a dinâmica de sua época e ao afirmar o “caráter sádico” do senhor, a mulher negra escravizada é colocada como um objeto de desejo sexual, passiva e impotente diante do que lhe é imposto.

Nessa perspectiva a mulher escravizada não passava de uma peça, da qual o sistema escravista utilizava para gerar lucros. É certo que além de sua força de trabalho como agricultora, cozinheira, lavadeira, arrumadeira, mucama etc. o sistema de escravidão brasileiro também se apropriou do corpo feminino da escravizada, alugando-as como ama-de-leite, prostituindo-as, ou mesmo tornando-as alvos dos ataques sexuais dos senhores.

Segundo Sônia Giacomini:

A lógica da sociedade patriarcal e escravista parece delinear seus contornos mais brutais no caso da mulher escrava. A apropriação do conjunto das potencialidades dos escravos pelos senhores compreende, no caso da escrava, a exploração sexual do seu corpo, que não lhe pertence pela própria lógica da escravidão <sup>286</sup>.

Não queremos diminuir o caráter violento da escravidão, mas essa concepção “lógica” do sistema, antes de desmistificar os estereótipos, mantém a mulher escravizada como um indivíduo incapaz de resistir à coisificação que lhe era imposta e inerte aos ditames do senhor.

No testamento de **João Theófilo de Barros**, rico proprietário do Maranhão setecentista <sup>287</sup>, vemos a construção de laços que são inexplicáveis somente por essa visão dialética de dominação e opressão. Em seu desejo post-mortem, João Theófilo preocupou-se com uma escrava em particular, determinou, portanto como ficaria seu sustento, seu modo de

<sup>285</sup> FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil** – 1. 43ª Ed, Rio de Janeiro: Ed. Record. 2001, p.39

<sup>286</sup> GIACOMINI apud PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras — um diálogo com o tema**. Estudos Afro-Ásia, 34 (2006), pp. 153-188. 2006, p. 163.

<sup>287</sup> Traslado dos autos do testamento 1751 – 12– 02. João Theófilo de Barros IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p.76.

viver, quem garantisse seu vestiário, as pessoas que iriam servi-la e até com seus rituais fúnebres, fazendo questão de enterrá-la com todas as honras que se dispunha a época, como se percebe no seguinte trecho:

Declaro mais que tenho hua' Preta minha escrava por nome Sylvana may d<sup>o</sup> pr<sup>o</sup> meu testamenteyro a qual pello bom servisso que me tem feito pelo amor de D.<sup>o</sup> e como Couza pia a deyxo forra, livre e izenta de captyveiro de que ficara com o mesmo filho enquanto elle d<sup>o</sup> lhe der o que tratamento he may, obridigo [sic] de may como seo {{203v}} Como seu vestuário todos os anos na forma que o fazia, e morrendo esta a levava a Villa a enterrar em tumba e a acompanhada com as comunidades [ileg] com seu officio e todas as missas de corpo presente dos sacerdotes que se acharem, e lhe dara este hua' rapariga pequena para servir <sup>288</sup>.

A preocupação de João Theófilo com Sylvana contraria um relacionamento meramente de senhor-mercadoria, além da própria coisificação do sujeito escravizado, pois os indícios nos levam a crer que esta escravizada tornou-se especial aos olhos de seu senhor e conseguiu por meio disso criar espaços de liberdade que garantisse sua sobrevivência, como individuo autônomo, e certo conforto.

Ao ditar seu testamento em 1751, João Theófilo declara não possuir “herdeiro algum forçado”, afirmava na verdade, que sempre vivera solteiro. Entretanto, viver solteiro na sociedade colonial do século XVIII, não significava necessariamente viver sozinho. O proprietário instituiu como seu universal herdeiro o filho de uma escrava:

[...] Em pr<sup>o</sup> lugar pesso ao mosso José Bruno que criei em minha caza em segundo lugar ao R.Pe.M.el de Souza queirao' por servisso de D.s {{119v}} de Deos e por me fazerem mce serem meus testamenteiros [...]] E pa que não haja dúvida alguma' soubre meu pr<sup>o</sup> testamenteiro por ser filho de hua' minha escrava por nome Silvana já desde agora lhe dou plena Liberde pello amor de D<sup>o</sup> [...] <sup>289</sup>.

[...] tenho disposto instituo Universal herdeiro pello amor de Deos e por me ajudar com todo cuidado no trabalho das minhas fazendas ao dito meu Pr<sup>o</sup> testamentr<sup>o</sup> Joze Bruno de Bayrros [...] <sup>290</sup>.

Jose Bruno era filho de Sylvana, a mesma escrava que teve seu modo de viver e os ritos fúnebres garantidos no testamento do proprietário, e apesar de em momento algum João Theófilo afirmar que ele seja seu filho, o proprietário atribui-lhe seu sobrenome denominando-o como José Bruno de Bayrros. Não temos como inferir se foi o provável “bem estar” adquirido por Sylvana que se estendeu ao filho, ou ainda se foi a existência dele que poderia ter-lhe garantido um melhor viver; todavia, mãe e filho tornaram-se importantes herdeiros.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 79

<sup>289</sup> Ibidem, p. 75.

<sup>290</sup> Ibidem, p.81.

Isto, no entanto, não significa afirmar que as mulheres escravizadas que compartilhavam uma vida com seus senhores eram indivíduos puramente racionais e premeditavam conscientemente suas condutas. Na verdade, devemos reconhecer que foi possível forjar espaços de escolhas diante das condições sociais em que estavam aquelas mulheres.

João Theófilo não deixou apenas Jose Bruno como herdeiro, várias pessoas entre livres e escravizadas receberam uma parte da herança - uns mais, outros menos; diferenças que demonstravam os vários níveis de predileção deste senhor. Em especial, ele deixa a três meninas, “crias da casa”, bens consideráveis. Os motivos são expostos por ele da seguinte maneira:

Declaro que em minha casa criei tres raparigas com todo amor e caridade por assim mo merecerem, as quais se chamam Ana Luzia e Cosma [...].

Declaro que a dita moça Ana teve em hua' m.er casada, digo Ana e recolhi a ma casa pelo amor de D.º por encobrir hua' falta de sua may m.er casada[...].

Declaro que a rapariga Luzia que criei tão bem em casa com muita caridade é filha de hua' minha serva já falecida por nome Romana por cja causa pelo amor de Deus a deixo forra e livre[...].

Declaro da mesma forma ter em minha casa outra rapariga por nome Cosma filha de outra minh escrava já falecida chamada Sizilia por cuja causa a deixo pelo amor de D.º forra livre e isenta de toda pensão de captiveiro [...] <sup>291</sup>.

A não menção da cor ou do estado legal (escravizada ou forra) da mãe de Ana nos leva a pensar que se tratava de uma mulher branca, daí o reconhecimento direto desta como filha - ainda que ilegítima. Entretanto, não nos parece haver distinção de Ana das duas outras “raparigas”, apesar destas estarem escravizadas, dada a condição das mães. A todas João Theófilo deixou bens como panos, louças, colheres, roupas finas e escravizados. Preocupou-se também com o futuro delas, deixando-lhes um bom dote, mas o condicionando, assim como a herança recebida, a um casamento com “pessoa capaz”, que no Maranhão setecentista não significava apenas pessoa livre, mas branca também. Desse modo, João Theófilo seguia a premissa da época: “casar e comprar cada qual com seu igual” <sup>292</sup>, e elegia Jose Bruno como responsável pelo sustento dessas moças até o casamento delas.

Declaro que no cazo que meu primeiro testamenteiro se mostre com omição em dar cumprimento ao que disponho as tres raparigas e as não trate com aquele amor que eu fazia estas se queixaram as justiças o que tocar para que rogo o obrigue a dar cumprimento ao que tenho disposto e faltando lhe com histo que tenho nomeado dara cada huma dela todos os annos tres rolos de panno e farinha e peixe para seu

<sup>291</sup> Ibidem, p.77.

<sup>292</sup> CORREIA, Maria da Gloria Guimarães. **Do Amor nas terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850**. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004. 339fl, p. 109.

sustento que não he muito [corr.] que as ditas passem detrimento algum pella boa criação que lhes dei<sup>293</sup>. (grifo nosso)

João Theófilo deixa claro que as tratava com amor, e ainda que o amor setecentista não seja da mesma forma que o de hoje, tal afetividade era posta como uma obrigação para o tratamento das três raparigas. Ele as deixava sob a proteção e os cuidados de seu universal herdeiro: José Bruno. Este, segundo o testamento, possuía uma convivência muito próxima a João Theófilo sabendo inclusive sobre tudo que o testador possuía e, portanto, como cuidar das inúmeras posses.

Declaro que posuo a fazenda em que vivo com bastante escravatura de pretos mulatos mamolucos e do gentio da terra e mistisos e de toda a mais casta que tenho comprado com o meu dinheiro aos moradores desta Villa e da cidade do Maranhão e alguns do Para [corr. 3 linhas] não fasso declaração por que o meu primeiro testamenteiro os conhece muito bem e este darâ conta de tudo //Declaro que tenho na parage chamada Aruhu meia legua de terra e hum quarto a honde tenho tambem huma fazenda situada com gente de que tudo sabe o dito meu testamenteiro//Declaro que tenho mais dois corrais de gados vacum e cavalares situados nos Perizes do Cumã huma parte do Rio e outra da outra parte [sic] com todo seu preparo necessario para seu minister e com os meus escravos o que tambem de tudo sabe os meus testamenteiros digo o meu primeiro testamenteiro com toda a clareza<sup>294</sup>.(grifo nosso)

Novamente, não temos subsídios para justificar a predileção de João Theófilo por José Bruno. Poderíamos apontar que este era seu filho, mas Ana também o era, e provavelmente de “uma pessoa capaz”, não uma escravizada como Sylvana. A condição de gênero poderia ser evocada, por ser homem José Bruno foi preferido, mas isso significaria dizer que os senhores no Maranhão setecentista sobrepunham o gênero acima da etnia/cor, o que não se versava em uma verdade.

O comércio transoceânico em que se constituiu a escravidão desconstruiu “a diversidade de etnias negras e das realidades culturais africanas, mergulhando-as dentro de uma grande raça localizada em um espaço geográfico único e imaginariamente homogêneo – e a simultânea visão desta parte da humanidade como ‘inferior’”<sup>295</sup>. Logo, os indivíduos pertencentes a essa “categoria de gente” - ou os descendentes deles -, independente do gênero, eram vistos como inferiores.

<sup>293</sup> Traslado dos autos do testamento 1751 – 12– 02. João Theófilo de Barros IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000, p. 78.

<sup>294</sup> Ibidem, p.76.

<sup>295</sup> BARROS, José D’Assunção. **A construção social da cor. Desigualdade Escrava e Diferença Negra no processo de formação e superação do escravismo colonial**. Revista "Desigualdade e Diversidade". Rio de Janeiro: PUC, nº3, jul/dez de 2008.

Disponível em: [www.plataformademocratica.org/Publicacoes/6893\\_Cached.pdf](http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/6893_Cached.pdf) (grifo nosso)

Silvia H. Lara, ao discorrer sobre a distinção entre as pessoas e a impossibilidade de considerá-las como iguais na América portuguesa durante os setecentos, afirma que as distinções eram estabelecidas a partir das relações existentes dentro de uma rede hierarquizada e “Num mundo em que a maior parte das pessoas era analfabeta, ver era experiência das mais importantes: o poder e o prestígio deveria saltar aos olhos”<sup>296</sup>.

A linguagem visual fazia com que a cor branca pendesse para a liberdade, em contraposição às tonalidades mais escuras, o que, à primeira vista, principalmente dos visitantes europeus, identificava mulatos, negros, pretos e pardos como uma massa indistinta e inferior, dado que eram numericamente relevantes do ponto de vista demográfico. No entanto, a correspondência entre cor e condição social não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que dois aspectos se confundiam ou se afastavam<sup>297</sup>. O convívio doméstico e a proximidade geravam familiaridades, que por sua vez produzia afetividades capazes de conceder privilégios e riquezas que poderiam promover desarranjos na hierarquia social.

Ainda que se comprovasse, sem sombra de dúvida, uma afetividade que orientou João Theófilo a instituir José Bruno como seu maior herdeiro, transformando-o em um rico proprietário, a faceta patriarcal – típica da mentalidade da época e pela qual um senhor exercia a dominação e o controle de “sua gente” – emerge mais uma vez quando este, assim como fez com as “raparigas”, definiu o futuro afetivo de seu provável filho.

E dali quando dito meu testamenteiro e universal herdeyro na forma que acima tenho nomeado e declarado q<sup>ra</sup> tomar estado de cazado é minha última vontade seja com minha orfã honrada e branca e quando faça com outra que não seja da qualidade que tenho dito ficara fora do meu herdeyro dos meus bens se faram outras partes e as quais huma delas será para as tres mossas Anna Luiza e Cosma com igualdade a cada huma e as duas partes que ficão sera tudo para despender com sufragios por minha alma de missas e esmolos a orfãs e oas lugares sanctos de Jeruzalem e neste cazo se daram duzentos mil reis em dinheiro antigo da terra o que sera feito logo que assim acomteser dentro do espasso de dois anos e se dará tão somente ao dito meu testamenteiro e herdeiro nomeado com as condisoes asima dois escravos não por ele escolhidos mais sim ao arbitrio do Juiz do residuo a honde tocar a rezidencia do meu testamenteiro sem ser cazado como ordeno de legitimo matrimonio passara tudo a meu segundo testamenteyro.[...] e cazando o dito meu testamenteiro na forma que ditto tenho declarado e tendo herdeiros legitimos do tal matrimonio nem por isso se acabará a penção das dittas capelas de missas que rezará emquanto mais bens darem na forma ditto e ahinda que o ditto meu testamenteiro tenha filhos sempre serem repartidos os meus bens em trez partes e seus filhos nem mulher terão nada em minha fazenda por que o não admito que na merse que lhe fasso senão emquanto em sua vida sô se poderá otulizar seus herdeiros do rendimento do trabalho dos escravos e nesta forma se entenderá a

<sup>296</sup> LARA, Silvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.86.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 131.

[fl.183v] Instituição que lhe fasso de herdeiro e por sua morte a minha alma com a ditta repartição 298. (grifo nosso)

Situado como homem de seu tempo, João Theófilo não desejava ao descendente mestiço um matrimônio com quem, segundo seu discernimento, lhe fosse socialmente inferior. “O principio da igualdade, que não só orientava a formação dos pares, os arranjos matrimoniais no século XVIII, mas que se reafirmaria como princípio norteador da formação dos casais”<sup>299</sup>. É possível que a fortuna deixada pudesse subverter a ordem vigente, permitindo um “casamento de desigual” - um mestiço rico com uma “uma moça branca”, ainda que órfã, precisaria da “carta de dispensa” emitida pela Igreja católica.

As permissões para o casamento, bem como seus impedimentos, revelam os traços de uma sociedade repleta de arranjos, transações, trocas de favores, apadrinhamentos e afins, de modo que, mesmo propagando-se oficialmente “regida por convenções sociais tradicionais”, percebe-se que, de acordo com a “necessidade”, elas podiam ser interpretadas para o benefício de uns e “infortúnio” de outros. Em outras palavras, na sociedade hierarquizada que demonstrava ser a maranhense, parecia haver certa flexibilidade em alguns casos, valores e penitências pareciam ser distintos dependendo da classe social ou étnica a qual pertenciam os suplicantes<sup>300</sup>.

Os casamentos arranjados refletiam a sociedade hierarquizada, na qual o colono branco e português estava no topo, e índios e pretos em sua base; logo o fundamento para as uniões, nesse período, não foi o amor, mas sim a necessidade da manutenção dessas esferas devidamente cristalizadas. Relações como a de João Theófilo e Sylvana, por sua vez, pareciam fugir desse aspecto. Peça chave nesse ajuntamento, a ex-escravizada conseguiu estender as benesses de seu senhor a outros próximos a ela: “A mesma dita escrava [Sylvana] criou com muito trabalho uma rapariga mameluca chamada Januária, a qual fazendo pela honra a deixo forra, livre e isenta de cativo e se casar sendo com pessoa capaz se lhe dara cinco rolos de pano”<sup>301</sup>.

A preocupação de João Theófilo com Sylvana, não se resumiu apenas aos bens materiais, mas estendeu-se a quem a Sylvana criou e provavelmente amou. Ora já

<sup>298</sup>Traslado dos autos do testamento 1751 – 12– 02. João Theófilo de Barros IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Op. Cit., p. 81.

<sup>299</sup>CORREIA, Maria da Gloria Guimarães. **Do Amor nas terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850**. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004. 339fl, p.36.

<sup>300</sup>CORREIA, Maria da Gloria Guimarães **“COM O FAVOR DE DEUS, QUER CASAR”**. IN: CORREIA, Maria da Gloria Guimarães. Op.Cit.

<sup>301</sup> Traslado dos autos do testamento 1751 – 12– 02. João Theófilo de Barros IN: MOTA, Antônia da Silva; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. Op. Cit., p. 79. (grifo nosso)

não temos a escravizada vítima inerte e passiva de fatores impessoais, mas a mulher que age de acordo com sua própria subjetividade, esperteza e sabedoria <sup>302</sup>.

João Theófilo não foi o único proprietário a quem conjecturamos que teve uma especial preocupação com suas escravizadas. Na documentação analisada, podemos apontar senhores que, para além da alforria incondicional, deixa outras heranças a elas; é o caso de **Manoel Rodrigues Alves**, que em São Luis do Maranhão, no ano de 1787 definia:

Declaro que de muito minha vontade deicho forra a minha escrava Luzia Roza, sem penção alguma e me deicho a moleca Angelica para servir em quanto viva for a dita Luiza, e por falecimento desta gozara tão bem da liberdade a mesma Angelica e assim mais deicho forras Anna Thereza e Maria Roza sem mais penção que de criarem dos ditos seus filhos os quais servirão as suas mais a portas a dentro desta gozarão das liberdades como [fl. 200] Tão bem a escrava Francisca tanto que se lhe morrer a mai do mesmo modo a escrava Victoria deicho forra e os seus filhos Innocencio e Clara com a penção de servirem e por seu falecimento gozarão da liberdade de izenção de cativo como tão bem deicho forra a escrava Izabel que tomará por filhos as da defunta Thomazia estas a servirão ate morrer depois do que ficarão libertos sem penção alguma <sup>303</sup>. (grifo nosso)

Tais mulheres também são arroladas com bens materiais.

A preta Victoria se darão logo depois de meu falecimento vinte ml reis para o [fl. 202] Sustento de seus filhos e a preta Izabel outros vinte para o trato dos filhos de Thomazia e hum tacho grande para a preta Anna [...]Deicho mais hum bau uzado de huma fexadura a preta Victoria, o meu oratorio com a Senhora da Conceição e uma lamina de São Raimundo para a mesma Victoria e Izabel e assim mais dois lençoes travesseiros e catre com o colchão para a mesma Victoria e huma rede usada e as mais redes que se acharem para a preta Anna repartir com suas filhas e as laminas que se acharem e as caixinhas de pau da terra<sup>304</sup>. (grifo nosso)

A preta Vitória é a mais citada, sendo inclusive a herdeira do oratório pessoal de seu senhor; poderia ela ser a preferida entre as demais. Gratidão e preocupação poderiam ter sido as orientações para deixar a escravizada Isabel livre e com bens, pois essa tomou os filhos da escravizada Thomazia, já defunta, para criar. Seria Thomazia uma concubina falecida? Os filhos destas poderiam ser filhos de Manuel? Infelizmente não temos indícios para responder tais questões. Mas tais padrões nos ajudam a demonstrar que para compreender a complexidade das relações escravistas é necessário ir além do que foi posto pelos estudos da História política e econômica. Tanto as relações entre homens e mulheres quanto a de sujeitos livres e escravizados se forjavam na vida diária, nas microesferas ora públicas ora privadas, nas relações de afetividade que foram construídas e no poder exercido.

<sup>302</sup> GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**, 2ªed, São Paulo. Ed. Ática, 1991.

<sup>303</sup> ATJ. Livro, fl. 197. Registo do testamento com que falleceo Manoel Rodrigues Alves nesta cidade como abaixo se declara 2/01/ 1787.

<sup>304</sup> Ibidem.

Nessa perspectiva, as mulheres escravizadas e os senhores no Maranhão setecentista não foram categorias fixas; as relações criadas entre eles revelam um aspecto cultural de uma clivagem social de hierarquias e a construção de redes de sociabilidade que desenvolviam novas identidades.

Como a identidade é, em parte, sustentada pelos outros, ela é afectada tanto pelas alterações produzidas nas redes de sociabilidade do actor, como pelas alternativas que lhe são oferecidas. A experiência da identidade torna-se mais diversificada e instável porque os seus pontos de ancoragem e os seus referenciais também o são. A identidade já não está apenas ligada à pertença, mas também ao desejo de pertença e àquilo que é necessário fazer para o concretizar<sup>305</sup>.

Desse modo, os sujeitos escravizados no Maranhão setecentista, buscando sobreviver da melhor maneira possível, criaram estratégias ligadas a um desejo de pertença e necessidade de reconhecimento.

Vestir, alimentar, dar-lhes escravos para servir e cuidar daqueles a quem esta “criava com muito trabalho” são indícios de relações pautadas em vínculos de afetividades e afetivo-sexuais. E por mais que esses contatos tenham sido forçados pelos proprietários, acreditamos que essas mulheres escravizadas souberam, com eficácia e pragmatismo, aproveitar a situação para criar seus espaços de autonomia e sobrevivência.

#### 4.2.1 *As brancas são pra casar, mas...*

Os concubinatos entre senhores e mulheres escravizadas, as alforrias “pelos bons serviços que me tem feito”, ou “pela lealdade com que me serviu”, e ainda a herança deixada para filhos de escravizadas podem ser apontados como exemplos das autonomias adquiridas pelas afetividades construídas da qual viemos falando, reforçando a ideia das mulheres escravizadas como agentes dinâmicos de sua própria história.

Outros exemplos estão nos processos de divórcios, nos quais vemos a contestação do discurso de passividade das mulheres, de uma maneira geral. As “sevícias atrozés” são constantemente citadas como causa para pedido das separações, mas para além das reclamações de violência com que eram tratadas, as mulheres também se queixavam da falta

---

<sup>305</sup>BRANDÃO, Ana Maria. “**Identidades sexuais e de gênero: do modelo de análise ao percurso de investigação**”. In. BRANDÃO, Ana Maria. *E se tu fosses um rapaz? Homoerotismo feminino e construção social da identidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2010. pp.17-41, p. 19.

de amor e respeito. Seus desejos íntimos são expostos no espaço público e por anos foram relegados à marginalidade pelos historiadores, por acreditarem que aspectos tão subjetivos não eram relevantes em tão alto grau quanto o mundo público, sobretudo político e econômico. Nas primeiras décadas dos annales, a intimidade do mundo privado não contava como História e mesmo com a ascensão da História do cotidiano<sup>306</sup> e uma História da Vida Privada<sup>307</sup>, os sentimentos que aqui denominamos como afetividades ficaram relegados ao segundo plano.

Entretanto, é na década de 1970 e na antropologia norte-americana que as autoras percebem o grande impulso ao estudo dos comportamentos, aos conceitos de pessoa, de self e das emoções, quando a cultura passa a ser definida como uma “teia de significados” (GEERTZ,1989). De acordo com suas palavras, essa teria a mola propulsora para que, na década de 1980, as emoções passassem a ser pensadas mediante um viés relativista e, mais recentemente, mediante uma leitura contextualista, que procura apontar não só para a pluralidade de expressões culturais das emoções entre grupos, mas também no interior de um mesmo grupo, à luz do debate sobre relações de poder e do que denominam de seu potencial “micropolítico”<sup>308</sup>.

Na historiografia, estudos sobre as afetividades femininas são ainda pouco conhecidos ou, infelizmente, desmerecidos pelos historiadores. Contudo, ao nos debruçarmos sobre o tema no Maranhão colonial, procuramos desvendar o que essas mulheres julgavam como valoroso ou prejudicial para si, as emoções que apreciavam, menosprezavam ou ainda as que ignoravam ao formar seus laços afetivos, pois a afetividade assim como as “emoções são, acima de tudo, instrumentos de sociabilidade. Elas não apenas são socialmente construídas e ‘sustentam e reforçam sistemas culturais’, mas também agem sobre relações humanas em todos os níveis, da conversa íntima entre cônjuges as relações globais”<sup>309</sup>.

Logo, ao se referirem ao “amor negado”, “a amizade rejeitada”, ao “desprezo com que é tratada” percebemos, ainda que sem a certeza, a existência de um ideal, se não comum e cotidiano, no mínimo almejado. Segundo Maria da Glória Guimarães Correia, os indícios de “um amor romântico” já se desenhava no período, podendo ser percebido nas falas das suplicantes de divórcios que afirmavam servir seus maridos com todo amor e afeto conjugal,

<sup>306</sup> Ver CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano**: Artes de fazer. 16a Ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

<sup>307</sup> ARIÈS, P. **Por uma história da vida privada**. In ARIÈS, P. e CHARTIER, R., História da Vida Privada, vol 3, p. 7-19. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1997

<sup>308</sup> CARNEIRO, Rosamaria. **Antropologia das Emoções: retomando concepções e consolidando campos**. Physis [online]. 2013, vol.23, n.2, pp. 647-652, p. 647-648.

<sup>309</sup> ROSENWEIN, Barbara H. **Historia das emoções: problemas e métodos**. São Paulo: Letras e Voz, 2011, p. p. 37.

ao contrário deles que as tratavam com pouco caso e desamor, como o caso de **D. Francisca Thereza Barboza** em 1798, relatado pela autora:

*“comportando-se segundo os deveres de matrona honesta, tanto na obediência a seu marido quanto na exacta educação dos filhos”* além de ter tido todo *“o zelo e atividade nos interesses da família”* [...] Silvestre, seu marido, sempre a tratou *“com pouco caso e desamor”* fazendo com que em sua vida de casados houvesse *“huma imperfeição muy descompuesta: porque sem amor não há paz gostosa nem conformidade bem lograda”*. Enfim, estava-se então no ano de 1798, de modo que a cantilena de D. Francisca Thereza Barboza representava um sinal de que o amor romântico chegava <sup>310</sup>. (itálico da autora) (Grifo nosso).

Talvez, não um “amor romântico” como a autora afirma, pois esse termo nos remete ao ideal do século XIX, mas uma afetividade historicamente construída em sua própria época. O que era posto como “pouco caso e desamor” pode não ter a mesma conotação que hoje ou no sec. XIX, ao passo que no Maranhão setecentista o “desamor” era alistado para causas de divórcios.

Os adultérios com amasias, em suas maiorias negras e mulatas, também foram outro motivo muito utilizado para os pedidos de divórcios. As suplicantes acusavam seus maridos de subverter a moral cristã, tratando suas amasias como deviam tratar suas esposas e a estas últimas restava serem tratadas como escravizadas. No divórcio de **Maria Correa**, a suplicante afirma que seu marido Ignácio Gabriel Loilla...

*...distrhia-se e se dava escandalosamente a prazeres sensuais com huma concubina de nome Francisca de tal [...]incestuoso, excandalozo concubinato [...]por cauza destes concubinatos [não a tratava] como sua mulher, companheira e igual e sim pior do que huma Escrava, fazendo-lhes os maiores desprezo, espancando-a continuamente, e maltratando-a juntamente com a dita concubina Francisca<sup>311</sup>* (grifo nosso)

A preferencia pelas escravizadas também pode ser observada nos Autos de Denuncia de concubinatos. O caso de **Bernardino de Sena**, morador da região de Brejo dos Anapurus, exemplifica o que falamos: “e cazado, por andar amancebado escandalosamente com várias cunhas da mesma aldeia dos Anapurus, dando por esse motivo ma vida a sua molher e consentindo que suas próprias escravas façam mal de si com quem lhes parece e querem” <sup>312</sup>.

<sup>310</sup> CORREIA, Maria da Gloria Guimarães. **Do Amor nas terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850**. Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004. 339 fls., p.183.

<sup>311</sup> Ibidem, p.229-230.

<sup>312</sup> APEM. **Auto de Denúncia. São Luís 1751**, fl1. apud ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Como se Fossem Casados: mancebia e moralidade no Maranhão setecentista. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003.

Casos com escravizadas, e mesmo os amasiamentos, não foram incomuns Brasil.

Segundo Ronaldo Vainfas:

Amancebavam-se por falta de opção, por viverem, em sua grande maioria, num mundo instável e precário, onde o estar concubinado era contingência da desclassificação, resultado de não ter bens ou ofício, da fome e da falta de recursos, não para pagar a cerimônia de casamento mas para almejar uma vida conjugal minimamente alicerçada segundo os costumes sociais e a ética oficial <sup>313</sup>.

Entretanto, no Maranhão setecentista, a documentação que dispomos leva-nos por outros caminhos. Ricos proprietários tinham plena condição de pagar os custos de um casamento, no entanto mantinham-se “solteiros”, amasiados com escravizadas. Poderíamos dizer que tal prática fazia parte do costume sexual da época, ou ainda que a condição social (escravizada) e étnica (negras, índias, mestiças) impedia o casamento; “o concubinato era, então, o lugar onde as relações sexuais e mesmo afetivas com mulheres de cor tinha seu espaço garantido” <sup>314</sup>. Ainda que sem legitimação *in facie Ecclesiae*, percebemos os indícios de relações duradouras, nas quais a preocupação com o bem estar do outro contestam a visão coercitiva como o único elemento do sistema escravista e os vínculos de afetividade são postos.

Em 1767 **Luis Carvalho** é denunciado por viver amancebado com **Laurianna Cafuza** a quem antes lhe pertencia como escravizada.

Denuncia perante Vossa Reverendíssima [...] de Luis de Carvalho morador na freguesia de São Bernado homem solteiro que vive amancebado a tantos anos com Laurianna Cafuza a qual a forrou sô para se amancebar com ele sendo primeiro sua escrava, e a tem de portas a dentro Como se fosse Cazado com ella sem temer doz Divinos preceitos nem ter pejo nem vergonha de Deos nem do Mundo pois he tão escandallozo que a todos os seus vizinhos escandaliza com ma vida que tem pois esta vivendo com ella como marido com molher, vivendo juntos e morando[...] <sup>315</sup> (grifo nosso).

A relação duradoura e o viver “como se fosse cazado” parecem ser o motivo para as denúncias de concubinato. Contudo, essas relações, para além de contestar a ordem moral imposta pela igreja, demonstram tipos de relacionamentos nos quais as dinâmicas de poder são ditadas pelas afetividades. Os vínculos aí criados, assim como todos os vínculos afetivos,

<sup>313</sup> VAINFAS, Ronaldo. **Trópicos do pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p.94.

<sup>314</sup> MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**, Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011. 341f, p. 212.

<sup>315</sup> Arquivo da Arquidiocese de São Luis. Livro de Queixas e Denúncias (1762/1782), **Auto de Denúncia de Luis Carvalho e Laurianna Cafuza**, São Luis, 1767, fl 308. Apud ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. **Como se Fossem Casados: mancebia e moralidade no Maranhão setecentista**. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2003, p.23.

estão “imbuídos da contradição de ter características permanentes (que lhe dão uma identidade ou uma dinâmica própria) e de transformar-se constantemente”<sup>316</sup>. Logo Laurianna Cafuza poderá ser sempre uma ex-escravizada de Luis Carvalho, mas a cada instante ela é transformada pelas experiências diárias da proximidade que tem com o “Ex-senhor”, bem como ele sofre o mesmo processo para ela. Na microesfera que criaram em seu relacionamento, eles puderam reinterpretar os papéis que *a priori* lhes seriam impostos, despertando um “eu próprio” em cada um. Ou como a psicologia melhor dispôs, um *Self*.

Para Moreno, *self* é o conjunto...

...de experiências oriundas de muitas direções. Uma destas dimensões do *self* é a social; outra, a sexual; outra, a biológica, a cósmica; mas o *self* é mais do que qualquer uma destas dimensões. [...] Minha tese é que o *locus* do *self* está na espontaneidade. A própria espontaneidade é um desvio das ‘leis’ da natureza e a matriz da criatividade. Quando a espontaneidade está a zero, o *self* está a zero [...] quando a espontaneidade cresce, o *self* se expande<sup>317</sup>

É espontâneo para o casal comer juntos, dormir juntos, ter filhos e até batizá-los seguindo os costumes cristãos da época. Todavia, o que era comum e cotidiano para Laureana e Luis são os elementos que comprovam a ilicitude do relacionamento que possuíam.

Onofre Gabriel de Jesus [...] perguntado pelo conteúdo na Denúncia disse [...] sabe pelo ouvir dizer publicamente a alguns anos vivia amancebado com a Denunciada Laurianna Cafuza [...] e disse que vindo seu irmão dele Testemunha o Reverendo Paracho daquela freguesia fazer um baptizado em hua criança filha da Denunciada e querendo fazer o assento proguntao quem era o pay daquela criança, e lhe foy respondindo que o pay da criansa era o Denunciado, o que sabe por ser voz publica<sup>318</sup>

A concepção do *self* retoma a ideia do ser-sendo, que discutimos no primeiro capítulo desse trabalho. É somente “sendo” que se compreende a própria realidade do ser. Os desejos alcançados e os vínculos criados satisfazem as necessidades do ser.

Partindo do pressuposto que as afetividades, além de individuais, também são produzidas no contato com a comunidade a qual pertence, o conjunto de valores e laços de afetividades que são reconhecidos por esta também é valorizado pelo indivíduo, mas subvertido para alcançar suas próprias necessidades. Desse modo, o caso de **Onofre Soares** é bastante interessante para demonstrar essas questões. Em 1766, mesmo sendo casado, ele frequentava folguedos e festas com sua concubina, a índia **Lourença Forra**.

<sup>316</sup> NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: Ágora, 2014, p.32.

<sup>317</sup> MORENO, J.L. **O teatro da espontaneidade**. São Paulo: Summus, 1984, p. 20-21.

<sup>318</sup> Arquivo da Arquidiocese de São Luís. Livro de Queixas e Denúncias (1762/1782), **Auto de Denúncia de Luis Carvalho e Laurianna Cafuza**, São Luís, 1767, fl 311 v apud ARAÚJO. Op.Cit., p.31.

O denunciado vive amancebado com a Denunciada a caza da qual vay todas as vezes q lhe paresse e ele testemunha algus vezes tem visto hir o Denunciado e em alguns ajuntamentos de danças dançar o Denunciado com a Denunciada e depos sahir com ella com escândalo de todos q os viao o qual vive' assim amancebados há muyto tempo, e por cauza da dita mancebia da o denunciado desgostos a Sua molher [...] <sup>319</sup>

As festas atendiam às necessidades dos grupos sociais, pois cunhavam espaços criativos para o desenvolvimento de vínculos e comunidades emocionais <sup>320</sup>; a diversão não era proibida, no entanto o que “escandalizava” a sociedade era a normalização do que não podia, ou ao menos não deveria ser correto.

O relacionamento de Raimundo Pestana e Adriana Cafuza também escandalizava a sociedade justamente pelo *hábitus* com que se tratavam. Manoel Joaquim Mendes, em 1767 assegurava:

[...] conhece muito bem ao denunciado, e denunciada por ser sua vizinha, e pela mesma razão sabe, que andão amancebados com publico e notório escandelo de toda a vizinhança e ele testemunha o tem visto varias vezes entrar em caza dela de dia, e a noite, e tem já de entre ambos vários filhos, e lhe comprou as cazas em ela mora [...] (grifo nosso)

O sustentá-la, comprando-lhe casas, as refeições principais, tidas como sagradas, feitas em conjunto, ou mesmos os afagos furtivos feitos em público, todos eram elementos de condutas afetivas que eram mais ou menos aceitas pela sociedade, desde que regulamentadas por um casamento cristão. Mas na dinâmica da subjetividade, o individuo busca a manutenção do equilíbrio biossociopsíquico, em outras palavras, ele busca as condições sociais, econômicas e emocionais para se sentir bem, nem que para isso, em determinado momento, ele subverta a ordem social vigente. A formação da identidade deste indivíduo está associada aos vínculos afetivos que vai construir ao longo de suas vivências, atualizando constantemente as potencialidades do ser e influenciando seu desempenho na sociedade em que se insere.

Segundo Nery, dos vínculos afetivos, o amor é o que mais se destaca, não se referindo ao amor romântico, mas sim a carga afetiva que liga os indivíduos uns aos outros e ajuda a definir o próprio ser. Segundo ela é esse amor é:

Norteador das vivências afetivas, porque ele é a base da existência do ser, por constituir uma força de atração, um impulso à vida. [...] na verdade, do amor decorrem todas as cargas afetivas e processos psíquicos de que necessitamos no

<sup>319</sup> Arquivo da Arquidiocese de São Luís. Livro de Queixas e Denúncias (1762/1782), **auto de Denúncia de Onofre Soares e Lourença**, São Luís, 1766, fl 131 v. apud ARAÚJO. Op.Cit., p.25.

<sup>320</sup> Ver capítulo 1. “o olhar psicológico” págs. 48 a 51.

nível existencial: confirmação da existência como pessoa (Watzlawick et al., 1985), prazer (Freud, 1982), atenção reforçadora (Skinner, 1972), aceitação incondicional (Rogers, 1978, 1985) e individuação (Jung, 1989). A busca do amor é a busca da homeostase psíquica que traz o sentido de existência. A conquista do amor torna-se a motivação básica da conduta humana e do estabelecimento dos vínculos. O amor favorece o desenvolvimento social, pois é o fundamento sociométrico para as escolhas positivas e negativas. O amor é a base da sociometria, funcionando como catalizador das forças de atração e de repulsão, presentes nos relacionamentos e nos grupos<sup>321</sup>.

Portanto, o cuidado com que certos senhores tratavam e mesmo se relacionavam com suas escravizadas, ou ex-escravizadas, ainda que escandalizasse a sociedade era essencial para o bem estar de “seu próprio ser”, tanto delas quanto deles.

Essa potência gerada pelas afetividades no interior dos indivíduos nem sempre é fruto de relações consensuais, ou ainda as emoções criadas pelas afetividades nem sempre são as mesmas entre os indivíduos que se relacionam. Muitas vezes, ainda que benesses possam existir para o objeto de afeição, as lógicas afetivas de condutas postas pelas comunidades afetivas fornecem direções que geram conflitos acarretando sentimentos como ciúme, inveja, medo, insegurança, desprezo, tristeza, rejeição, raiva etc. Estes, por sua vez, contribuem para práticas agressivas ou mesmo de extrema violência; podemos dizer, portanto, que o caráter sádico dos senhores que Gilberto Freyre tanto expôs em “Casa Grande e Senzala” advém desses contextos. A dominação e exploração sexual saltam num âmbito afetivo e sexual marcadamente desigual, na qual a frustração de não alcançar a afetividade desejada gerava sevícias e torturas, “Numa leitura psicológica, podemos entender que também exteriorizavam a libido – energia sexual reprimida – nestas torturas”<sup>322</sup>.

Por fim, é preciso entender que as necessidades afetivas, de cada indivíduo, subvertem e desafiam a rigidez dos valores sociais vigentes, reelaborando os elementos advindos da própria cultura escravocrata em que viviam.

<sup>321</sup> NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: Ágora, 2014, p.39.

<sup>322</sup> FREITAS Marcel de Almeida. **“O cotidiano afetivo-sexual no Brasil colônia e suas consequências psicológicas e culturais nos dias de hoje”**. Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, v05, nº09, ano 2011, p. 66. Web. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/1577>

### 4.3 Quando as paixões são tristes

No primeiro capítulo deste texto fizemos um esforço em definir afetividade como uma categoria, e através da filosofia de Spinoza e da fenomenologia. Pôde-se visualizar que sentimentos, emoções e paixões, ainda que participem de um mesmo conjunto afetivo, não são sinônimos.

As paixões dependem da compatibilidade dos fatores externos que afetam internamente o indivíduo, de modo que elas podem ser alegres (quando elevam o *Conatus*), ou tristes (quando diminuem a potência do ser). Em outras palavras, nem todas as paixões trazem coisas boas, pois uma vez que são causadas em nós por fatores externos, suas essências não são apenas as nossas, mas também resultam das essências dos fatores externos.

O ciúme e a violência podem perfeitamente ser fruto de paixões e o objeto que causa paixão pode sofrer com afeição violenta do indivíduo afetado; "muitas vezes é forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si" <sup>323</sup>. É por essa lógica que procuramos entender os casos que relatamos abaixo.

Em 1799 o padre **Manoel Álvares** é acusado de concubinato com **Catharina dos Santos**, sua escrava. Casos de padres em pleno “estado generalizado de mancebia” não foram incomuns no Brasil colonial. Estudos como os de Luciano Figueiredo em “Barrocas famílias – Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII”, Eduardo França Paiva, “Escravidão e universo cultural na Colônia – Minas Gerais” e Eliana Maria Rea Goldschmidt, “Convivendo com o pecado na sociedade paulista (1719 – 1822)” já nos apresentavam exemplos dessas práticas e nos revelavam as especificidades destes concubinatos. No Maranhão destacamos os nomes de Pollyanna Gouveia Mendonça com “Sacrílegas Famílias: Conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII” e “Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista” e Raimundo Inácio Souza Araújo com “Como se Fossem Casados: mancebia e moralidade no Maranhão setecentista”, ambos apresentam, com uma riqueza de documentação, a clivagem social de hierarquias que estavam presentes na sociedade colonial maranhense.

O caso do padre Manoel Álvares destaca-se por ser o padre denunciado por sua própria concubina, que o acusava de sevícias desnecessárias causadas pelo ciúme excessivo que possuía dela. Segundo a documentação:

---

<sup>323</sup> SPINOSA. **Ética III, axioma**. Apud DANTAS, Roselin. Das Paixões à Liberdade Em Spinoza. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/daspaixoes-a-liberdade-em-spinoza/5369>

Suposto escrava se via vexada de Sevícias que o dito Seu Senhor lhe fazia; porq' a primeira que lhe fez, foi Sollicita para actos torpes, nos quaes ella Consentio Como escrava, e por isso entrou o dito seu senhor a ter della Ciumes, nao' querendo que fallasse com pessoa alguma fosse omem ou mulher... e por este modo nam era ella miseravel escrava ouzada a falar Com pessoa alguma<sup>324</sup>.

Escrava vinda de Cacheu, Catharina relata o cotidiano afetivo que possuía com o padre:

quando este vinha do Centro donde tem Rossas para beira do Rio Itapicurú, ia [...] a qualquer ora da noite tres legoas de Caminho que ha de longitude da beira do Rio ao dito Centro a vigiar a ella para ver Se achava com outro omem, o que nunca achou [...] quando Se lhe augmentava o Ciúme, e este o fazia ver o que não avia e ouvir o que Se nam dizia, do Castigo que Sua paixam lhe deitava pelas Suas mãos<sup>325</sup>

Objeto da paixão do padre Manoel, Catharina sofria por uma afetividade incontrolável de seu algoz. O ciúme sentido é tão claramente exposto na documentação que pode ser compreendido pela filosofia de Espinoza, que afirma:

Quanto maior é o amor com que alguém imagina a coisa amada afetada em relação a si mesmo, mas se glorificará, isto é, mais se alegrará. Por conseguinte ele se esforçará, na medida em que puder, por imaginar a coisa amada ligada a si pelo vínculo mais estreito possível e este apetite será fomentado se imaginar que outro também deseja o mesmo para si Mas supõe-se que este esforço ou apetite é contrariado pela imagem da própria coisa amada concomitante à imagem daquele a quem a coisa amada se uniu. Assim, [o amante] será afetado de Tristeza, concomitante à idéia da coisa amada como causa e simultaneamente à idéia do outro, isto é será afetado de ódio com relação à coisa amada e simultaneamente com relação ao outro, que ele invejará por se deleitar com a coisa amada<sup>326</sup>.

O medo de perder seu objeto de paixão o faz a tomar atitudes extremas, pela qual uma afetividade oposta à desejada é construída pelo objeto de desejo. A falta de reciprocidade leva à frustração que, por sua vez, aumenta a violência por não receber o que deseja e conseqüentemente diminui, mais ainda, a potência do *Conatus*. Tal relação, assim como proferiu Figueiredo sobre as uniões ilegítimas, “apresentava traços que oscilavam entre dois extremos que se confundiam: a excessiva violência ou o excessivo amor”<sup>327</sup>.

<sup>324</sup> **Autos e Feitos de Libelo Crime**, doc. 4264, fl. 3. Apud Pollyanna Gouveia. Por força da escravidão: concubinato de padres com escravas no Maranhão setecentista. *Outros Tempos*, www.outrostempos.uema.br, ISSN 1808-8031, volume 03, p. 210-228 210, p.11.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>326</sup> SPINOZA, Benedictus. **Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam. Tradução Roberto Brandão**. Disponível em: <http://www.filozar.com.br/filosoficos/Espinoza/93539070-Baruch-Spinoza-Etica-Demonstrada-a-maneira-dos-Geometras-PT-BR.pdf>.

<sup>327</sup> FIGUEREDO, Luciano R. **Barrocas famílias – Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997, p. 104.

O ser amado também constrói uma relação afetiva com aquele que o ama, ora resistindo e demonstrando ódio por quem lhe inflige dor, ora barganhando e aceitando esse amor – e assim garantindo sua sobrevivência.

Na relação entre **Alexandre Maurício** e a mulata **Ignácia das Serejas**, em 1763, fica explícito na denúncia de seu concubinato como o denunciado se responsabilizava pelo sustento de sua concubina e não se incomodava de demonstrar seu apreço por ela ao passear junto de Ignácia pela cidade.

[...] e o sobredito sabe pelo ver entrar e sahir pella parte do quintal e o rapas ou Discípulo do Denunciado vir com recados dele para ella trazendo lhe algu' sustento. Como carne e farina[...] o denunciado as mais noites passa pela porta dele testemunha acompanhando a e trazendo a para a banda da mesma casa da denunciada com escândalo da vizinhança pois todos dizem quando eles passam la vay Alexandre com a amiga adiante. 328

A afetividade exposta nesta relação parece elevar o *Conatus* de ambos, pois cada sujeito parece se esforçar “na medida em que pode por conservar, contemplando a coisa amada como presente e afetando-a, na medida em que pode, de Alegria. E este esforço será tanto maior quanto maior for o amor, assim como será maior o esforço para que a coisa amada ame em retorno”<sup>329</sup>

É provável que a Catharina também passeasse por esses *modi operandi* de barganha, mas “quem se imagina odiado por quem ama será atormentado simultaneamente pelo amor e pelo ódio”<sup>330</sup>, de modo que ao padre Manoel Álvares era impossível não causar dor a sua escravizada. Assim, quando não foi mais possível suportar as torturas que lhe eram impostas, Catharina fugiu, percorrendo 20 léguas a pé, até a sede do bispado em São Luis. Ela buscou no costume da época a solução para seu caso: denunciá-lo por mancebia.

É certo que ao fazer a denúncia, Catharina se colocava como cúmplice do delito, no que se justificava por sua condição de escravizada: “por forssa da escrividam, que o nam Ser escrava, a tal nunca mais depois da primeira Surra Se Sujeitaria”<sup>331</sup>. Em seu relato percebemos a força do ciúme do padre retratada em atos de violência extrema:

tendo quem lhe disce que ella admitia outro omem, capacitado daquele dizer a mandou amarrar por hum escravo e a mandou por Sobre hum pau que estava junto a

<sup>328</sup> Arquivo da Arquidiocese de São Luis. Livro de Queixas e Denúncias (1762/1782), **Auto de Denúncia de Alexandre Maurício e a Ignácia**, São Luis, 1763, fl 44 v apud ARAÚJO. Op.Cit., p.28 e 39

<sup>329</sup> SPINOZA, Benedictus. **Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam. Tradução Roberto Brandão**. Disponível em: <http://www.filozcar.com.br/filosoficos/Espinoza/93539070-Baruch-Spinoza-Etica-Demonstrada-a-maneira-dos-Geometras-PT-BR.pdf>.

<sup>330</sup> Ibidem.

<sup>331</sup> **Autos e Feitos de Libelo Crime**, doc. 4264, fl. 3. Apud Pollyanna Gouveia. Op.Cit p.13.

porta que Sae de Caza para o Sitio, e que Servia de Canto de eira, e elle mesmo Com suas mãos a assoutou nas nádegas Com hum Relho <sup>332</sup>.

Para aumentar o tormento da escravizada Manoel Álvares a coloca sobre um formigueiro, de modo que “estas excitadas dos movimentos que ella fazia Saíram a montes e Se espalharam pelo Corpo todo e a morderam muito, fazendosse lhe mais Sensível as mordeduras daz formigas, do que a mesma Surra, que foi muito grande” <sup>333</sup>. Segundo Mendonça, Catharina se utilizou do discurso da Igreja Católica para escapar de sua situação:

Embora tenha confirmado o concubinato duradouro, apenas omitiu em seu depoimento os “zellos” com os quais era tratada e que constam nos autos e nos depoimentos de outras testemunhas, haja vista poderem dificultar o alcance de suas pretensões. Mas seu objetivo não era exatamente a alforria: ela queria ser vendida a outro senhor, pois “Sua mesma Consciência se Resolveo a vir buscar este Recurso, e que protesta que para o poder e Captiveiro do dito Padre não quer tornar pelo Risco em que esta de senão Salvar”. O curioso, no fim do depoimento dessa “miseravel escrava”, como se autodenominava, é que ela pediu ao Juízo que não castigasse o Pe. Manoel, o que se torna um tanto contraditório, após um jogo de acusações como o proferido por ela <sup>334</sup>.

A relação duradoura, ainda que permeada de torturas, possivelmente apresentava relações de alternância poder, de modo que a ação sobre o corpo escravizado, a regulação do comportamento, a subversão dos códigos de conduta e os elementos afetivos poderiam ser dispersos e confusos para os sujeitos envolvidos, mas não contraditórios. Aproximar-se daquele que a oprimia, construindo laços afetivos, longe de ser uma “doença” ou “síndrome” era um mecanismo de defesa ou, se preferir, uma estratégia de sobrevivência.

O que acontece com Catharina nem a documentação, nem a literatura sobre o caso nos dá certeza, sabemos, no entanto que o Padre Manoel Álvares é inocentado das acusações, revelando que apesar de ouvidas, as negras, índias e escravizadas e escravizados ainda se constituíam nas camadas mais baixa da hierarquia social desse período. Nesse universo, as relações afetivas bem como as relações de poder moldavam as estruturas escravistas, não as amenizando ou “adoçando” como visualizaram alguns autores, mas ajudando a consolidar as praticas que sustentaram o sistema por tantas décadas.

---

<sup>332</sup> **Autos e Feitos de Libelo Crime**, doc. 4.264, fl. 3. Apud MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. *Sacrílegas Famílias: Conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII*, Dissertação (mestrado) – NITERÓI: UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, 2007, p. 143.

<sup>333</sup> *Ibidem*.

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 145.

## 5. FORMAS DE FAZER: considerações finais.

Durante todo o percurso da pesquisa e principalmente nas apresentações em eventos acadêmicos, dois questionamentos sempre me eram dirigidos:

Primeiro: Como provar a existências dessas afetividades?

Segundo: Esse tipo de pesquisa (fundamentada na afetividade) não diminui ou mascara a escravidão no Brasil?

Procurei ao longo de todos os capítulos, responder essas demandas, mas de maneira mais clara e objetiva vou retomá-las aqui.

Aos críticos da afetividade é preciso lembrar que todo ser humano tem a capacidade de sentir, negar isto é diminuir e relegar os indivíduos a uma condição de “não homem” concebendo, portanto, uma sociedade robotizada que só poderia existir na ficção científica. Contudo, a capacidade inerente dos sujeitos de sentir não significa dizer que sentimentos, emoções e afetos sejam autoexplicáveis, ao contrário, esses elementos são, sobretudo, culturais e como tais modificam-se ao logo do tempo e das sociedades que os produzem. Mesmo que de forma diferente, a inexistência do termo para designar o ato afetivo não significa dizer que ele não exista, ou ainda, a existência da palavra não denota que seu significado é imutável. Amores, paixões, ciúmes, saudades e desejos, por exemplo, não possuíam no Maranhão setecentista a mesma conotação que possuem hoje, mas não significa que eles não tenham existido.

A fala de Francisca Thereza Barboza - esposa de Silvestre – em 1798 é emblemática quanto a isso, segundo ela não “existir uma paz gostosa” e ser tratada com “pouco caso e desamor” eram justificativas válidas para se pedir um divórcio, no século XVIII. Assim, documentações como Processos de Divórcios, Testamentos e os Autos de Denúncias de concubinatos estão abarrotados de afetividades, as quais se podem perceber através de sensibilidade e leituras minuciosas das entrelinhas dessas fontes.

Logo, pelo “dito”, e principalmente pelo “não dito”, procurei problematizar os liames entre o que foi vivido e o que foi narrado. Ao ler esses testemunhos às avessas, não desejei provar a existência de uma única verdade, absoluta e estática, pois tal qual nos ensina Ginzburg, “a ideia de que os historiadores possam provar algo parece a muitos antiquada e até ridícula”, mas, de fato, procurei antes de tudo demonstrar possibilidades de vivências que foram até então marginalizadas pela Historiografia.

Casos como de Sylvana e João Theófilo expõem uma afetividade que antes de tudo é poder; a ela foi dado o direito (alguns diriam honra) de ser enterrada como uma “senhora Dona”. Tal conquista pode ser interpretada como fruto de uma relação de dominação permeada por jogos sutis de afetividade, que ao contrário do que se pensa não foram exceção dentro do sistema escravista, de modo que muitos escravizados e escravizadas, em uma relação afetiva, souberam adotar uma atitude de submissão que permitia ao senhor parecer e sentir-se dominante.

“O que tende a confirmar que, contrariamente à representação romântica, a inclinação amorosa não está isenta de uma forma de racionalidade que é muitas vezes, de certo modo, *amor fati*, amor ao destino social”<sup>335</sup>. Novamente, não se trata de uma contradição ou ainda de premeditação, criar um vínculo afetivo com os sujeitos que *a priori* estão para lhe explorar trata-se de sobrevivência. Em meio à proximidade e à familiaridade construídas no dia a dia, as seduções, os amores, as paixões e os interesses transitaram no cotidiano escravista, forjando espaços nos quais os escravizados repersonalizavam-se aos olhos dos senhores.

É nos segredos das relações afetivas que mulheres como Sylvana souberam, conscientemente ou não, utilizar estratégias afetivas e afetivo-sexuais que lhes possibilitavam retomar o controle de suas vidas, acumular pecúlios, transitar entre as irmandades, tornarem-se líderes religiosas, transformar-se em senhoras de escravizados, enfim subverter a ordem social vigente que as colocava em um duplo papel de submissão: Mulher e escravizadas.

Ora, nesta espécie de trégua milagrosa, em que a dominação parece dominada, ou melhor, anulada, e a violência viril apaziguada (as mulheres, como já foi dito inúmeras vezes, civilizam, despojando as relações sociais de sua grosseria e de sua brutalidade), cessa a visão masculina, sempre cinagética ou guerreira das relações entre os sexos; cessam, no mesmo ato, as estratégias de dominação que visam a atrelar, prender, submeter, rebaixar ou subordinar, suscitando inquietações, incertezas, expectativas, frustrações, mágoas, humilhações, e reintroduzindo assim a dissimetria de uma troca desigual<sup>336</sup>.

No entanto, ao contrário que afirmou Bourdieu, a dominação não é anulada ou invertida, as relações afetivas são primordialmente relações de poder, que como tais ondulam de acordo com as especificidades dos sujeitos envolvidos. Por exemplo, quando um senhor cede ou concede algo ao escravizado, certamente que há um ganho para o escravizado, mas

<sup>335</sup> Bourdieu, Pierre. **A dominação Masculina**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, p.49.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 130.

também há um ganho para o senhor - agradar ao objeto de afeição traz alegria ao sujeito que agrada, elevando a potência do espírito e acarretando felicidade<sup>337</sup>.

Logo, “acreditar em um ponto central de onde o poder controlaria tudo é transformar uma característica interna dos indivíduos em um ser com existência própria”<sup>338</sup>. A visão de um poder estático que deve ser subjogado não dá conta de explicar a multiplicidade e complexidade das relações afetivas no sistema escravista.

De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse- os críticos me dirigiram esta censura – que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, exclui qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário! Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força<sup>339</sup>.

A relação de Catarina e do Padre Manoel Álvares<sup>340</sup> também contesta a afirmação de Bourdieu, pois ainda que o padre estivesse “louco de amor” pela escravizada, sua afetividade por ela não o impediu de machucá-la e torturá-la. É preciso entender que nem todas as afetividades são benéficas – neste caso o ciúme atinge e prejudica não só a escravizada que sofre a violência física, mas o “padre ciumento” que não alcança a felicidade, uma vez que, de acordo com Espinosa...

Se alguém imagina que a coisa amada se une a outro pelo mesmo laço de amizade ou por um laço mais estreito ainda que aquele com que ele a fruía sozinho, será afetado de ódio para com a coisa amada e invejará o outro [...] Esse ódio para com a coisa amada, junto à inveja, chama-se ciúme, o qual, por consequência, não é senão uma flutuação da alma nascida do amor e do ódio simultâneos, acompanhados da ideia de um outro a que se tem inveja [...] Este motivo encontra-se frequentemente no amor para com a mulher; com efeito, aquele que imagina que a mulher que ama se entrega a outro não somente fica triste, porque o seu próprio apetite é entravado, mas ainda ganha aversão à coisa amada, porque é forçado a associar a imagem dela à das partes vergonhosas e das excreções do outro. A isto, enfim, acrescenta-se que o ciumento já não é acolhido pela coisa amada com a mesma face que ela costumava oferecer-lhe, o que contrista também o amante. Por consequência, se aquele que ama descobre que uma dessas circunstâncias falta, ficará triste. [...] Na verdade, na medida em que descobre que uma circunstância qualquer falta, imagina algo que exclui a existência das coisas. Ora, como deseja por amor essa coisa ou circunstância [...], na medida em que imagina que ela falta, ficará triste. [...] Essa tristeza, enquanto se refere à ausência do que amamos, chama-se desejo frustrado. [...] O

<sup>337</sup> “Quanto maior é a afeição que imaginamos que a coisa amada experimenta para conosco, tanto mais nos Gloriamos” SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência** / Baruch de Espinosa; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí ; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. Coleção Os pensadores — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.203.

<sup>338</sup>MARINHO, Ernandes Reis. **As Relações de Poder segundo Michel Foucault**. E-Revista Facitec, - ISSN 1981-3511 - v.2 n.2, Art.2, dezembro 2008, p. 4-5. Disponível em: [www.facitec.br/erevista](http://www.facitec.br/erevista).

<sup>339</sup>FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Florence Universitária. 2010, p. 232.

<sup>340</sup> **Autos e Feitos de Libelo Crime**, doc. 4.264, fl. 3.

desejo que nasce da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior quanto a afecção é maior<sup>341</sup>. (grifo nosso)

Nas relações afetivas sempre há o reconhecimento do outro. Desse modo, os escravizados que participavam dessas teias afetivas – benéficas e/ou malélicas, produzindo paixões alegres e/ou paixões tristes - não eram vistos como meras mercadorias, tão pouco os senhores seriam simples escravistas, ambos eram agentes dinâmicos e cotidianos na sociedade em que se inseriam.

De fato, a sociedade colonial não mais pode ser analisada a partir do binômio que opõe senhores e escravos, ou da oposição simples entre brancos e negros. Já há algum tempo os estudiosos deixaram de postular a existência de uma estrutura social rígida na área colonial, para buscar análises mais cuidadosas que levem em consideração critérios de classificação cruzados e nem sempre convergentes, mas importantes para a compreensão das relações sociais na América portuguesa<sup>342</sup>.

A reconstrução da história da escravidão, à luz dessas perspectivas, apresenta novos olhares sobre o tempo e a trajetória dos homens e mulheres escravizados que muito mais que o mero sobreviver, buscaram viver melhor. Assim, muitos alcançaram a liberdade pelos bons serviços, outros amaram, seduziram, tiveram filhos, buscaram padrinhos hierarquicamente superiores, buscaram ascender socialmente, provavelmente almejando reduzir a marca que a categoria de cativo impunha a estes e a seus descendentes, ou ainda tentavam sobreviver da melhor maneira que podiam.

O que nos leva à segunda questão desse texto: esse tipo de pesquisa (baseada na afetividade) não diminui ou mascara a escravidão no Brasil?

Com certeza essa ideia encontraria eco naqueles que defendem um sistema escravista mais brando no Brasil, o que justificaria o mito da democracia racial. Contudo, as relações afetivas, ao contrário de “adocicarem” a escravidão no Brasil, mostram um sistema extremamente complexo, nos quais conceitos prontos e estáticos não dão conta de explicá-lo. As relações afetivas podem muito bem ser vistas como mais uma das práticas de resistência da população escravizada na micropolítica cotidiana da sociedade colonial maranhense. Assim, como mais uma estratégia de sobrevivência, as afetividades, em meio a todas as

<sup>341</sup> SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência** / Baruch de Espinosa; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí ; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. Coleção Os pensadores — 3. ed. — São Paulo; Abril Cultural, 1983, p.203 – 204.

<sup>342</sup> LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.132.

adversidades, conquistaram lugares nos quais os escravizados puderam construir um melhor viver, adequando-se à ordem social vigente.

De outra maneira, contestando alguns autores, esses tipos de relações ampliaram ainda mais o caráter compulsório ao invés de enfraquecê-lo, vide o caso de Catarina e o padre Manuel Álvares <sup>343</sup>.

Portanto, a resposta clara e direta para a questão posta é não! As afetividades não diminuem o caráter coercitivo ou compulsório da escravidão brasileira.

As relações afetivas fazem parte da condição humana e um estudo pelo viés das afetividades mostra que os sujeitos, participantes das relações escravistas, são antes de tudo humanos e como tais são seres afetivos, que sentem e dão sentido ao que sentem. Deste modo é preciso entender que as relações escravistas são também relações humanas.

Outra vez, a dificuldade em aceitar tal premissa está na confusão que se faz sobre o conceito de afetividade. De maneira vulgar e banal, essa categoria é vista, erroneamente, enquanto um conjunto de elementos benévolos. Entretanto, como já foi apontado nos capítulos anteriores, elementos tidos como nocivos, tais como ódios, ciúmes, medos, tristezas, raivas, invejas etc., também são afetividades que ao lado dos carinhos, amores, confianças, solidariedades, compaixão etc., (convencionadas como elementos benéficos) foram produzidos em todos os momentos das sociedades humanas.

Todavia, as afetividades não obedecem a um regime de verdade eterna, ao contrário, as afetividades estão em constante movimento e, portanto, podem ser historicizadas livres de falsas ideologias que, essas sim, mascaram as relações humanas e encobrem os vínculos construídos entre os indivíduos a fim de construir uma verdade que lhes convém.

Ao descobrirmos o véu desse tipo de historiografia, podemos questionar as categorias estanques que buscam explicar as relações por determinismos biológicos ou por binarismos de oposição como Senhores-dominantes e escravos-passivos. Ao lançar um olhar sobre as relações afetivas e afetivo-sexuais entre os sujeitos livres e escravizados no Maranhão setecentista, busquei fugir das análises que caíam nos determinismos homogeneizantes de classe, gênero ou raça. Procurei enxergar os sujeitos nessas relações como humanos, indivíduos culturalmente construídos e para além dos corpos sexuados que os comportavam. Assim, procurei conceber o cotidiano do sistema escravista de uma maneira diversa, uma que contribua para a superação de um fetiche introjetado no senso comum, de inferioridade e passividade do escravizado, dominância e superioridade do senhor-escravista, de inexistência de afetividades nas relações entre eles. Uma forma em que todos pertencentes

---

<sup>343</sup> **Autos e Feitos de Libelo Crime**, doc. 4.264, fl. 3

a esses contextos apareçam como sujeitos ativos na dinâmica social do sistema. Como sujeitos históricos, que de fato são.

Evidentemente, essa temática não se extinguiu neste texto, ao contrário, acredito que novos questionamentos foram levantados possibilitando novas direções que revelem a própria complexidade da experiência escravista no Brasil. Contudo, essa diversidade no campo da produção historiográfica não pode ficar restrita aos muros acadêmicos, as pesquisas devem acima de tudo alcançar a educação básica, pois acreditamos que somente assim contribuiremos para o fim de estereótipos que reforçam o preconceito étnico e de gênero.

Do mesmo modo ao demonstrar as multiplicidades e complexidades das relações humanas, contribuimos também para o fim de uma “História única”<sup>344</sup> e a ascensão de uma História Plural e transcultural.

---

<sup>344</sup> ADICHIE, Chimamanda. **Os perigos de uma história única**. Palestra proferida na Technology, Entertainment and Design (TED), Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>

## REFERÊNCIAS

ABOIM, Sofia. **Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna.** Estudos Feministas, Florianópolis, 20(1): 344, janeiro-abril/2012.

\_\_\_\_\_. **Gênero e modernidade: A construção pública do privado**, p. 561-562. Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/Sofia%20Aboim%20-%20Publica%C3%A7%C3%B5es%202008%20n%C2%BA3.pdf>

ADICHIE, Chimamanda. **Os perigos de uma história única.** Palestra proferida na Technology, Entertainment and Design (TED), Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de **Uma história do negro no Brasil.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000

ALGRANTI, Leila Mezan. **O feitor ausente:** um estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, (1808-1822). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Ana Rita Silva. **O que é Afetividade? Reflexões para um conceito.** Disponível em: [http://www.educacaoonline.pro.br/o\\_que\\_e\\_afetividade.asp](http://www.educacaoonline.pro.br/o_que_e_afetividade.asp)

ALMEIDA, Maria Inez Couto de. **Cultura Iorubá: costumes e tradições.** Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. **Quarto grande e senzala.** Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, ANO 8, Nº 93, p. 23-25, junho. 2013.

ANDRADE, Antônia de Castro. **Eu te baptizo em nome do padre, do filho e espírito santo: compadrio e escravidão na São Luís setecentista.** Monografia (Curso de Especialização em História do Maranhão), Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2005.

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. Antonil, 1711. Centro de Estudos de História do Atlântico. Disponível em: <http://www.madeira-edu.pt/Portals/31/CEHA/bdigital/hsugar-antonil.pdf>

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997.

ARENDT, Hanna. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARIÈS, Philippe. **Por uma História da Vida Privada**. In: CHARTIER, Roger (Org.), História da Vida Privada, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **Cultura negra e dominação**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor. Desigualdade Escrava e Diferença Negra no processo de formação e superação do escravismo colonial**. Revista "Desigualdade e Diversidade". Rio de Janeiro: PUC, n°3, jul/dez de 2008. Disponível em: [www.plataformademocratica.org/Publicacoes/6893\\_Cached.pdf](http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/6893_Cached.pdf)

BARROSO JR., Reinaldo dos Santos. **No turbilhão da diáspora atlântica: o estado do Maranhão e Piauí e as etnias africanas (1770 – 1800)**. IN: FILHO, Benedito de Sousa (org.) Entre dois Mundos: escravidão e a diáspora africana. São Luis: Edufma, 2013.

\_\_\_\_\_. **Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2009.

BELLINI, Ligia. **Por Amor e Por Interesse: a relação senhor – escravo em cartas de alforrias**. IN: REIS, João José. Escravidão e invenção da liberdade. Ed. Brasiliense. SP. 1988.

BERNARDI, Cláudia Maria Canestrine do Nascimento **Ética e formação do Psicólogo**. Revista Travessia n°09. ISSN1982-5935. Disponível em: [e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/download/4106/3222](http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/download/4106/3222)

BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010,

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.

BRANDÃO, Ana Maria. **“Identidades sexuais e de gênero: do modelo de análise ao percurso de investigação”**. In. BRANDÃO, Ana Maria. E se tu fosses um rapaz? Homoerotismo feminino e construção social da identidade. Porto: Edições Afrontamento, 2010. pp.17-41.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII: as estruturas do cotidiano**. São Paulo, Martins fontes, 1995, v. 1. pp. 89 a 160.

BREPOHL, Marion, CAPARRO, André Mendes e GARRAFFONI, Renata Senna (orgs.). **Sentimentos na História: linguagem, práticas, emoções**. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. **Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1850**. XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú- MG – Brasil, de 20- 24 de Setembro de 2004.

CAMPOS, Marize Helena de. **Senhoras Donas: economia, povoamento e vida material em terras maranhenses (1755-1822)** São Luis: Café & Lápis; FAPEMA, 2010.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987;

CARDOSO, Ricardo. **Sexo em Colônia**. HUMANIDADES EM DIÁLOGO, VOL. IV, N. I, JUN. 2011

CARDIM, Pedro – **Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII**. Lusitania Sacra. Lisboa. ISSN 0076-1508. 2ª S. 11 (1999) 21-57.

CARNEIRO, Rosamaria. **Antropologia das Emoções: retomando concepções e consolidando campos**. *Physis* [online]. 2013, vol.23, n.2, pp. 647-652.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária Da Sociedade**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

\_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer.** 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014

\_\_\_\_\_; GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar.** 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará - séc. XVII e início do séc. XVIII-**. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 79-114 – 2006.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre práticas e representações.** Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Baruch Espinosa: Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade.** Revista Cult. Edição 109. ano 2013. Versão on-line. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/baruch-espinosa/>

CONNEL, Robert W; MESSERSCHMIDT, James W. “**Masculinidade Hegemônica: repensando o conceito**”. Estudos Feministas, 21 (1), jan. abr 2013. pp. 241-282

CORREIA, Maria da Gloria Guimarães. **Do Amor nas terras do Maranhão: um estudo sobre o casamento e o divórcio entre 1750 e 1850.** Niterói, 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2004. 339 fl.

COSTA, Emília Viotti da, **Da senzala à colônia.** 4ªed, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

DARNTON, Robert. **O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DEL PRIORE, Mary. “**A História do Amor no Brasil.**” São Paulo: Contexto, 2011.

\_\_\_\_\_. “**História do cotidiano e da vida privada.**” In. : CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (org.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. 2ª ed. Rio de Janeiro, Elsevier, 2011.

\_\_\_\_\_. “**Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na História do Brasil.**” São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2011.

DELEUZE, Gilles. **DELEUZE / SPINOZA** .Les cours de Gilles Deleuze Cours Vincennes - 24/01/1978. Tradução Francisco Traverso Fuchs. Disponível em: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. “**Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea.**” IN: Projeto História – trabalhos da memória. São Paulo, nº 17, Nov. 1998.

\_\_\_\_\_. **Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

*DÍCIO: Dicionário on-line de português*, 2009-2015. [www.dicio.com.br/afetividade/](http://www.dicio.com.br/afetividade/) (25 de novembro de 2015)

DUBY, Georges. **Poder privado, poder público.** In: ARIES, Philippe, DUBY, Georges (Org.) História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. **Prefácio à História da vida privada.** In: VEYNE. Paul (Org.) História da Vida Privada vol.1: Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura.** Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

ERTZOGUE, Marina Haizenreder. & PARENTE, Temis Gomes. (Orgs.) **História e sensibilidade.** Brasília: Paralelo 15, 2006.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em Movimento.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

\_\_\_\_\_. **SINHÁS PRETAS, DAMAS MERCADORAS: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850).** Niterói: Universidade Federal Fluminense, Tese de Professor Titular em História do Brasil, 2004.

FERREIRA, Roberto Guedes. **Na Pia Batismal: Família e Compadrio entre Escravos na Freguesia de São José do Rio de Janeiro (Primeira Metade do Século XIX).** 2000. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000.

FERRETTI, Sergio. **Ao som dos tambores**. revistadehistoria.com.br, 13/09/2009. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/ao-som-dos-tambores>

FIALHO, Fabrício Mendes. **Uma crítica ao conceito de masculinidade hegemônica**. Working Papers - INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS- UNIVERSIDADE DE LISBOA. Disponível em: [http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006\\_9.pdf](http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_9.pdf)

FIGUEIREDO Luciano. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: Edunb, 1993.

\_\_\_\_\_. **Barrocas famílias – Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Florence Universitária. 2010

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 22ª edição. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

FREITAS Marcel de Almeida. **“O cotidiano afetivo-sexual no Brasil colônia e suas consequências psicológicas e culturais nos dias de hoje”**. Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, v05, nº09, ano 2011. Web. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/1577>

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1**. 43ª Ed, Rio de Janeiro: Ed. Record. 2001.

\_\_\_\_\_. **Manifesto regionalista**. 7.ed. Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996. p.47-75.

\_\_\_\_\_. **Sobrados e Mucambos: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 2: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano - 10ª ed - Rio de Janeiro: Record. 1998.**

FURTADO, Celso, **Formação econômica do Brasil**. 32ª ed. Companhia Editora Nacional, 2003. (PDF)

FURTADO, Júnia Ferreira. **A morte como testemunho da vida**. IN: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tania Regina de. *O Historiador e Suas Fontes*. 1. Ed., São Paulo: Contextos, 2011.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 10ª Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. **Relações de força: história, retórica, prova** – São Paulo: Companhia das letras, 2002.

GOELLNER, Silvana Vilodre. **“A produção cultural do corpo”**. In. LOURO, Guacira et al. *Corpo, Gênero e Sexualidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. pp. 28-40

GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. **Convivendo com o pecado na sociedade paulista (1719 – 1822)**. São Paulo: Annablume, 1998.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**, 2ªed, São Paulo. Ed. Ática, 1991.

\_\_\_\_\_. **O Escravismo Colonial**. São Paulo: Ática, 1978

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Caetana diz não: Histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GROSSI, Mirian Pillar (Org). **Masculino, Feminino, Plural**. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. p. 21-41

GROSZ, Elizabeth. **“Corpos Reconfigurados”**. *Pagu* (14), 2000, pp. 45-86

GUARESCHI, P. **O que é mesmo psicologia social?** uma perspectiva crítica de sua história e seu estado hoje. In JACÓ-VILELA, AM., and SATO, L., orgs. *Diálogos em psicologia social* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 25-45. ISBN: 978-85-7982-060-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª edição. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. 15ª ed. SP: Editora: Vozes, 2005.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. (organizadora). **Ordenações Filipinas: livro V**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.158.

LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LIBBY, Douglas Cole; PAIVA, Eduardo França. **A escravidão no Brasil: relações sociais, acordos e conflitos**. 2ª ed. São Paulo: moderna, 2005.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOURO, Guacira Lopes. **“Gênero, sexualidade e poder”**. In. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. 7.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. pp. 37-55

LOUW, Dirk J. **Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other**. Twentieth World Congress of Philosophy, 1998 - ngkerk.org.za. disponível em: [www.ngkerk.org.za](http://www.ngkerk.org.za)

MARINHO. Ernandes Reis. **As Relações de Poder segundo Michel Foucault**. E-Revista Facitec, - ISSN 1981-3511 - v.2 n.2, Art.2, dezembro 2008, p. 4-5. Disponível em: [www.facitec.br/erevista](http://www.facitec.br/erevista).

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista**. 3º ed. rev. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MATOSO, Kátia de Queiros. **Ser Escravo no Brasil**. SP: Brasiliense. 1982.

MAXWELL. **Espinosa e a afetividade humana**. PUC-RIO – CERTIFICAÇÃO DIGITAL Nº 1012188/CA. Disponível em: [www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706\\_3](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20706/20706_3).

MEIRELES, Marinelma Costa. **Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista**, 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

MEIRELES, Mario. **Dez estudos históricos**. São Luis: Alumar, 1994.

\_\_\_\_\_. **Historia de São Luis**. São Luis: Faculdade santa Fé, 2012.

MELO, Irisnete Santos de. **Palavras nos lábios, armas nas mãos: narrativas, trajetórias e encon(fron)tros no chamado sertão do Maranhão no começo do século XX**. Dissertação (mestrado) – Recife: Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História, 2010.

MENDONÇA, Abílio Manuel Marques de. **Estudo Onomasiológico do Vocabulário da Sexualidade em Falares Africanos na Bahia: Um Vocabulário Afro-Brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Linguagens) – UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB, Salvador, 2012. p.147.

\_\_\_\_\_. **Parochos imperfeitos: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão setecentista**, Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2011. 341f.

\_\_\_\_\_. **Por força da escravidão: concubinato de padres com escravas no Maranhão setecentista**. Outros Tempos, [www.outrostempos.uema.br](http://www.outrostempos.uema.br), ISSN 1808-8031, volume 03, p. 210-228 210.

\_\_\_\_\_. **SACRÍLEGAS FAMÍLIAS: Conjugalidades clericais no bispado do Maranhão no século XVIII**, Dissertação (mestrado) – NITERÓI: UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, 2007.

MONTENEGRO, Antônio Torres... et al **História: Cultura e sentimento – Outras Histórias do Brasil..** – Co-edição – Recife: Ed. Uiversitária da UFPE; Cuiabá: Ed. Da UFMT, 2008.

MORENO, J.L. **O teatro da espontaneidade**. São Paulo: Summus, 1984.

MOTA, Antônia da Silva. **As Famílias principais: rede de poder no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2012.

\_\_\_\_\_; SILVA, Kelcilene Rose; MANTOVANI, José Dervil. **Cripto maranhenses e seu legado**. São Paulo: Siciliano, 2000.

\_\_\_\_\_. **Família e fortuna no Maranhão colonial**. São Luis: Edufma, 2006.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. SP: Ática, 1988.

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul**. São Paulo: UNESP, 2004.

NERY, Maria da Penha. **Vínculo e afetividade: caminho das relações humanas**. – 3. Ed. rev. – São Paulo: ágora, 2014.

NICHOLSON, Linda. **“Interpretando o Gênero”**. Estudos Feministas, vol. 8, n. 2, 2000, p. 9-41

NOGUERA, Renato. **O Espírito da Intimidade: uma lição de filosofia africana sobre o amor**. Universidade Quebradas - 17 de março de 2014. Palestra [slides em PowerPoint] Retrieved from: <http://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/o-espírito-da-intimidade-uma-licao-de-filosofia-africana-sobre-o-amor-com-renato-noguera/>

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras — um diálogo com o tema**. Estudos Afro-Ásia, 34 (2006), p. 153-188.

PAIVA, Eduardo França. **Coartações e alforrias nas minas gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial**. Revista de História nº 133, 2º semestre de 1995

\_\_\_\_\_. **Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistências através dos testamentos**. São Paulo: ANNA-BLUME, 1995.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. **Na fronteira do cárcere e do paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão Oitocentista, 2001**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2001.

PEREIRA, Yuri Michael. **Criminalidade Escrava: fala da civilização e urro bárbaro na província do Maranhão (1850-1888)**. IN: COSTA, Wagner Cabral. (Org.). *História do Maranhão: Novos Estudos*. São Luís: EDUFMA, 2004.

PERROT, Michelle et al. **História das Mulheres. Cultura e Poder das Mulheres: ensaio de historiografia**. *Revista Gênero*. Niterói, 2.sem. 2001, v. 2, n. 1, pp. 7-30

\_\_\_\_\_. **Minha história das mulheres**. 1º ed. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. **“Práticas de memória feminina”**. In. PERROT, Michelle. *As mulheres e os silêncios da História*. São Paulo: EDUSC, 2005, pp. 33-43

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PINHEIRO, Érika do Nascimento. **Candomblé nagô de Salvador: identidade e território nos Oitocentos** ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponível em: [anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1471.pdf](http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.1471.pdf)

PINTO, António Joaquim de Gouveia, 1777-1833. **Tratado regular e pratico de testamentos, e successões ou compêndio methodico das principaes regras e principios que se podem deduzir das leis testamentarias** / por António Joaquim de Gouveia Pinto. - 4ª ed. - Lisboa : Typ. de José Baptista Morando, 1844. - XII, 374, XXVII p. ; 21 cm (1844, p. 3-8)

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21º ed. São Paulo: Contexto, 2011.

PORTUGAL. **Ordenações Filipinas. / Ordenações e leis do Reino de Portugal**. Livro 4. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242733>

QUEIROZ, Suely Robles Reis. **Escravidão Negra em debate**. IN: FREITAS, Marcos César de (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6. ed., São Paulo: Contexto. 2007.

RAGO, Margareth. **“Epistemologia feminista, gênero e história”**. In. PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Orgs). *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998.

REIS, João José e GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fim**. São Paulo: companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_ e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

\_\_\_\_\_. **Rebelião escrava no Brasil. A História do levante dos Malês em 1835**. Edição revista e ampliada. Companhia das Letras, 2003.

REZENDE, Claudia Barcellos. **Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções**. Mana vol.8 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2002. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200003&script=sci\\_arttext&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000200003&script=sci_arttext&tlng=pt)

RIBEIRO, Luis Filipe. **O conceito de linguagem em Bakhtin**. Revista Brasil. Rio de Janeiro, 27 a 29 de novembro de 2006. Disponível em: <http://revistabrasil.org/revista/artigos/crise.htm#10>

ROIZ, Diogo da Silva. **A Filosofia (Da História) De Cornelius Castoriadis (1922-1997)**. Revista de Teoria da História Ano 1, Número 2, dezembro/ 2009

ROSENWEIN, Barbara H. **Historia das emoções: problemas e métodos**. São Paulo: Letras e Voz, 2011, p. 21-22.

SALGUEIRO, Ângela dos Anjos Aguiar et al. **Ordenações Filipinas on-line**. Livro IV. Baseada na edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870. 1998. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>

SARAIVA, Luis Augusto Ferreira. **Filosofia africana na Educação: possibilidade do pensamento de África em sala de aula**. Monografia (Graduação em Filosofia). Faculdade Santa, São Luís, 2015.

SANTOS, Robson dos. **Cultura e tradição em Gilberto Freyre: esboço de interpretação do Manifesto regionalista**. Soc. e Cult., Goiânia, v. 14, n. 2, p. 399-408, jul./dez. 2011.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. In: Gender and the Politics of History. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução: Cristine Ruffino Dabat e Maria Betânia Ávila.. 3.ed. Recife: SOS CORPO, 1996. P.1-20. Disponível em:

<http://www.observe.com/upload/935db796164ce35091c80e10df659a66.pdf> Acesso em 10 de novembro de 2014.

SILVA, Raniery Bezerra da e MENESES, Joedna Reis de. **O Tema Das Sensibilidades Na Produção Historiográfica Contemporânea**. VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar. Universidade Federal do Piauí – UFPI Teresina-PI ISBN: 978-85-98711-10-2.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. IN: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e da diferença**. 14ª. ed., RJ: Vozes. 2014.

SLENES, R.W. **Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava, Sudeste, séc. XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. **Senhores e Subalternos no Oeste Paulista**. In: ALENCASTRO, L. F. de (org.). **História da Vida Privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional**. SP: Cia. das Letras, 1997.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUSA, Laura de Mello e. **Aspectos da Historiografia da cultura sobre o Brasil Colonial**. IN: IN: FREITAS, Marcos César de (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. 6. ed., São Paulo: Contexto. 2007

SOUSA FILHO, Benedito. **Os Herdeiros de Cam: a invenção da inferioridade do escravo africano**. Ciências Humanas em Revista, v.2, n 1, São Luís/ Ma. 2004 – ISSN 1678-8192, p. 138

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência** / Baruch de Espinosa; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí ; traduções de Marilena de Souza Chauí... [et al.]. Coleção Os pensadores — 3. ed. — São Paulo; Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam**. Tradução Roberto Brandão. Disponível em: <http://www.filozar.com.br/filosoficos/Espinoza/93539070-Baruch-Spinoza-Etica-Demonstrada-a-maneira-dos-Geometras-PT-BR.pdf>.

THOMPSON, Edward. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

\_\_\_\_\_. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

THORNTON, John Thornton. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TRINDADE, Rafael. **Espinosa – Conatus**. Publicado em 27/07/2013. Web. Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2013/07/27/espinosa-conatus/>

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no ocidente Cristão**. São Paulo: Editora Ática. 1986.

\_\_\_\_\_. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997

VIDAL, Laurent. **Alain Corbin o prazer do historiador - entrevista**. Tradução: Christian Pierre Kasper. Rev. Bras. Hist. vol.25 nº.49 São Paulo Jan./June 2005. On-line version ISSN 1806-9347. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882005000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882005000100002&script=sci_arttext)

WALLON, Henri. Apud Gratiot-Alfandéry, Hélène. **Henri Wallon / Hélène Gratiot-Alfandéry**; tradução e organização: Patrícia Junqueira. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. – (Coleção Educadores)

## REFERÊNCIAS FONTES PRIMÁRIAS.

- Arquivo da Biblioteca do Tribunal de Justiça do Maranhão – ATJ:  
Livro de Registro de Testamento 1751-1756  
Livro de Registro de Testamentos 1781-1791.

- Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM:  
Livro de Queixas e Denúncias (1762/1782)  
Autos e Feitos de Libelo Crime, doc. 4.264.  
Autos e feitos de Denúncia e Queixa, doc. 919.