

Devassas e “tratos ilícitos”: desejo e sedução nas Minas setecentistas

LISA BATISTA DE OLIVEIRA\*

No Brasil, a corrida do ouro e dos diamantes fez a fortuna de muitos. A riqueza advinda dos ribeirões auríferos e diamantinos era estupenda (FURTADO,2003:p.28-29). Nos primeiros tempos, as mulheres eram poucas (HOLANDA,1960:p.300) e meretrizes despertavam amores em vários homens. Muitas prostitutas se dirigiram às Minas Gerais atraídas pelo ouro e pela riqueza que ele representava (MELLO E SOUZA,1986:p.180). A mobilidade espacial da população masculina em um contexto de povoamento e busca permanente, inerente à atividade aurífera e diamantina, de novas áreas de extração de ouro e diamantes, se fez acompanhar de um processo de expansão da prostituição nas cidades próximas aos centros mineradores (FIGUEIREDO,1993:p.80), nas regiões de passagem de tropas e nos próprios locais de mineração. A prostituição “era um fenômeno dinâmico: bandos de ‘mulheres-damas’ seguiam os mineradores” (MELLO E SOUZA,1993:p.11).

O processo de colonização das Minas, caracterizado por uma intensa atividade mineradora e por uma rápida urbanização (REIS,1989:p.72), favoreceu a construção de uma sociedade complexa que se distribuía em áreas rurais e agrícolas e em uma rede de núcleos urbanos sem precedentes na história da Colônia. A transitoriedade de homens pressuposta pela extração aurífera conduziu à existência de um tipo de família criada a partir de relações concubinárias ou eventuais, onde somente a mãe convivia com os filhos. As mulheres tornaram-se presença predominante na vida urbana, pois permaneciam na retaguarda do povoamento, estabelecendo relações sexuais casuais, arcando com seus filhos bastardos. O denso fluxo populacional das vilas, arraiais e centros mineradores, tradicionais zonas de passagem (FARIA,1994:p.17-19), transformou as Minas setecentistas em um espaço histórico propício aos envolvimento sexuais ilícitos, transgressões típicas de áreas de fronteira (VAINFAS,1989:p.51). A constante mobilidade espacial masculina dificultava as relações matrimoniais e incentivava as ligações transitórias e as uniões conjugais informais (VILLALTA,1993:p.16). Muitas “mulheres ficavam para trás enquanto os companheiros seguiam rumo em busca de novos regatos auríferos” (MELLO E SOUZA,1993:p.11).

---

\* Mestre em História Social pela UFF.

As atividades auríferas e comerciais trouxeram para as Minas um fluxo populacional diversificado, formado principalmente por portugueses, africanos, indígenas e mestiços, que transformaram a região na mais povoada da Colônia, lugar propício para a mestiçagem cultural. A interação de pessoas de tradições culturais heterogêneas constituiu uma sociedade diferenciada, caracterizada por complexas formas de organização familiar resultantes de uma multiplicidade de relacionamentos conjugais alternativos ao comportamento moral ditado pela Igreja Católica pós-tridentina, que tentava homogeneizar, sob os valores cristãos e patriarcais, práticas culturais distintas e específicas. Atentar para a historicidade desse processo significa problematizar um contexto histórico capaz de engendrar uniões informais decorrentes de uma intensa convivência entre indivíduos de culturas variadas. As relações concubinárias envolveram portugueses ou seus descendentes livres com índias, africanas, crioulas e mestiças, em grande medida escravas e forras. Essas uniões transformaram-se em costumes em um espaço cultural favorável para as relações entre homens e mulheres “com condições sociais e matizes de peles diferentes”, que por motivos diversos optaram por viver solteiros, estabelecendo uniões livres ou ligações efêmeras, que “subverteram, do ponto de vista moral e normativo, as tradições de uma sociedade escravocrata, estamental e baseada em privilégios” (NETTO,2008). A pequena quantidade de mulheres brancas foi constante na Capitania, contribuindo para a formação de um numeroso grupo de mestiços. Negras e mulatas, mães solteiras, chefes de seus fogos, com seus filhos bastardos, às vezes de mais de um pai, foram as principais parceiras sexuais da população masculina mineira (PAIVA,2009:p.158).

Para os homens brancos, a crença de que a escolha da esposa devia ser presidida pela igualdade referente à condição social garantiu a efetivação de relações multirraciais por meio de uniões informais. A misoginia racista da sociedade colonial classificava as mulheres de origem africana como alvos fáceis de investidas sexuais, a quem cabiam os convites diretos à fornicção (PRIORE,2011:p.46). Um código sexual cristão e patriarcal, no qual relações escravistas estendiam-se às relações de gênero, considerava cativas e forras mulheres lascivas que se entregavam aos prazeres sensuais. Os “tratos ilícitos” resultaram na miscigenação racial, constituindo uma faceta da exploração escravista extensiva à dominação sexual. Negras e mestiças eram desejadas, mas degradadas, mulheres com as quais muitos homens brancos

não se casariam mesmo se estivessem apaixonados e disponíveis, pois a pobreza, a cor e a condição social as infamavam na tradição ibérica (VAINFAS,1989:p.64-65).

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

Diante da proliferação da prostituição e dos relacionamentos sexuais ilícitos, a Igreja exercia a vigilância dos costumes, dos sentimentos mais pessoais e dos mais velados segredos através das devassas. Olhares que espreitavam as Minas buscavam sua face oculta: os pecados dos fiéis. Impingindo o castigo e o temor aos que ousassem não se submeter aos rígidos preceitos da moral cristã, as visitas diocesanas intimavam os moradores a denunciar os transgressores em seus “vícios, abusos e erros” (RESENDE; JANUÁRIO; TURCHETTI, 2011:p.340-341), visando combater os “pecados públicos” e incidindo contra as pequenas transgressões e as supostas heresias.

O poder eclesiástico perseguia a luxúria, a lascívia, os pecados da carne (PRIORE,2011:p.17). Com o Concílio de Trento, “a Igreja Católica começa a regular o uso dos corpos dentro do matrimônio” (PRIORE,1992a:p.52), considerando sagrado o sexo conjugal voltado para a procriação e lançando o resto no domínio diabólico ou herético do profano (VAINFAS,1997:p.245). As devassas incentivavam a maledicência de parentes,

compadres e amigos nos pequenos lugarejos das Minas Gerais, alterando as relações comunitárias e rompendo seus vínculos de solidariedade. As visitas diocesanas desfaziam amizades, rompiam laços de vizinhança, afetos e paixões (VAINFAS,1989:p.222-226), separavam amantes. Os vizinhos se delatavam mutuamente, espiando o quintal alheio, colhendo informações em conversas diárias nas vendas, nas janelas, nas igrejas (MELLO E SOUZA,1994:p.375).

Uma poderosa tradição cristã de exclusão social, iniciada com a Contra-Reforma, fomentava as tensões sociais através de uma tentativa de aculturação que procurava ordenar as uniões sexuais tendo como base o caráter lícito do ato de conjunção carnal. Surgia o poder pastoral e, juntamente com ele, iniciava-se uma técnica de controle fundamentada na fragmentação da vida comunitária (FOUCAULT,1995), na separação do indivíduo transgressor da convivência social. A inserção de relações de poder cristãs e patriarcais dava-se por meio das denúncias de situações irregulares como o concubinato, que rompiam os laços de solidariedade resultantes da convivência comunitária. As devassas tinham como objetivo dividir a comunidade, submetendo-a ao poder eclesiástico através do distanciamento dos “pecadores”, que eram condenados a penas pecuniárias, prisões, excomunhões e separados da vivência social (LONDOÑO,1988).

As denúncias pretendiam colocar o indivíduo transgressor à margem da coletividade cristã, visando o fortalecimento da estrutura eclesiástica enquanto mediadora das interações sociais e do convívio cultural (Idem:p.20-23). O sacramento do matrimônio, que tinha como contraponto as uniões consensuais, tornou-se o ponto de referência através do qual o discurso católico penetrava no cotidiano dos habitantes, impondo-se aos valores de uso costumeiro. Ao definir as relações sexuais como lícitas ou ilícitas, as devassas buscavam o controle das condutas desviantes que aumentavam de forma descontrolada a população mestiça. O concubinato tornou-se a organização familiar típica das camadas populares (FIGUEIREDO,1993:p.113-147) e era visto com temor pelos poderes institucionais na medida em que resultava na ilegitimidade, sinônimo de “desordem” para a sociedade patriarcal (PRIORE,2009:p.78). A delimitação de hierarquias sociais correspondia à diferenciação racial, confundindo-se com um discurso cristão de fundo misógino e racista, no qual a mestiçagem advinda das relações ilícitas era considerada uma ameaça à ordem

escravista. A ordenação do prazer cotidiano associava-se ao caráter lícito das uniões conjugais, fundamento para a mediação das práticas culturais em um processo colonizatório onde as ligações transitórias e as uniões informais eram caracterizadas pela miscigenação.

Para a Igreja Católica o concubinato era um “mal a ser extirpado”, tornando-se o “costume social mais combatido pela política evangelizadora” para impor um modelo familiar homogêneo baseado nas normas tridentinas (NETTO,2008). Na devassa de 1734, 95,2% das acusações incidiam sobre desvios em relação à moral sexual cristã como prostituição, amizades ilícitas, adultério, incesto, bigamia e mancebias (MOTT,1993:p.33). Não havia uma distinção nítida entre estes “delitos da carne”, todos eram definidos como “tratos ilícitos” e correspondiam à transgressão ao sacramento do matrimônio, ao caráter não permitido das relações sexuais ilícitas face às uniões sacramentadas. Ao estigmatizar as práticas sexuais ilícitas, o poder pastoral buscava o controle do desejo e a introjeção de uma verdade contida nas regras cristãs oficiais através de um ritual de sujeição evidenciado no arrependimento pelos atos ilícitos praticados (LIMA,1986:p.69-70-78).

A viabilização da pastoral católica supunha a sistemática intimidação dos fiéis a partir da estigmatização dos desejos e das transgressões sexuais (VAINFAS,1989:p.32-33). A subjetivação da doutrina, instrumento da Reforma Católica, direciona a concepção de pecado no sentido da procura das intenções (LIMA,1986:p.78). A carne torna-se a origem de todos os pecados e o momento mais importante é deslocado do ato em si para a inquietação do desejo. Com a moderna pastoral surge uma injunção peculiar ao Ocidente cristão que consiste em fazer do desejo um discurso. A partir do Concílio de Trento (1545-1563), a direção espiritual impõe regras de exame de si mesmo, ao atribuir cada vez mais importância na confissão e na penitência a todos os prazeres e sensações ligados às insinuações da carne (FOUCAULT,1985:p.23-24). A mecânica dessa permanente incitação ao discurso é revelar a verdade sobre o sexo, transformando-o num “enigma inquietante” que deve ser valorizado como segredo. O catolicismo tridentino marca uma cisão importante naquilo que Michel Foucault chama de “tecnologia cristã da carne” (Idem:p.13-36-110), pois introduz a “obsessão pela decifração da verdade de nossos desejos” (DREYFUS;RABINOW,1995:p.280), produzindo uma forma de poder relativa não apenas à comunidade, mas ao indivíduo em particular (FOUCAULT,1995:p.237).

A infundável auto-análise católica torna a hermenêutica do desejo o fundamento das regras de comportamento sexual (DREYFUS;RABINOW,1995:p.280-281). A intenção da Igreja era controlar os mínimos atos subjetivos, visando reduzir o sexo lícito à sexualidade direcionada para a procriação (PRIORE,2009:p.125-131). Inicia-se o processo de consituição da sexualidade moderna, formada em grande medida com a pastoral cristã da carne (FOUCAULT,1985:p.25), que consiste na criação do sexo como essência identitária, instituindo-o em relações de poder e transformando-o no *locus* de produção da verdade sobre os corpos e as identidades (SWAIN,2001:p.90). A epistemologia feminista ao interrogar as matrizes de sentido e as práticas discursivas que atuam nas representações de gênero e compõem as relações sociais desestabiliza “verdades constituídas em ‘evidências’” (SWAIN,2002), como a existência de um sexo biológico, supostamente “natural”, demarcador do feminino e do masculino como realidade inquestionável. Definindo corpos e papéis sociais, o sexo se transforma em heterossexualidade, sexualidade normatizada, marcada pela reprodução, que lhe assegura a característica de normalidade, encobrendo sua historicidade (SWAIN,2001:p.87-88). Portanto, o gênero será utilizado como referência conceitual que permite apreender a experiência feminina do corpo nas Minas do século XVIII. Trata-se da definição dos campos de possibilidades representacionais constituídos de crenças, costumes, tradições, normas e significações simbólicas responsáveis pela formação de sujeitos de desejos. Redes de significações interpretativas do mundo, as representações sociais representam um instrumental analítico que possibilita compreender os mecanismos formadores de identidades de gênero (SWAIN,2002), o que resulta na crítica às tecnologias intrínsecas de poder que vinculam ao sexo a essência da verdade do ser. A sexualidade integra uma realidade culturalmente construída por convenções históricas que constituem a identidade do sujeito a partir da sua vivência sexual. As representações sociais constroem corpos sexados, cuja materialidade é delineada pelo gênero transformado em sexo (SWAIN,2000). No que se refere ao século XVIII mineiro, torna-se necessário delimitar as tecnologias políticas de materialização dos corpos femininos, criados a partir de valores cristãos e patriarcais que visavam combater o processo de miscigenação decorrente das relações sexuais ilícitas, ameaça ao caráter estamental da ordem escravista. A análise das relações de gênero precisa ater-se às mediações simbólicas pelas quais a dominação

masculina se exerce, articuladas com outras formas desiguais de relações sociais (DAUPHIN,2001:p.18), como a escravidão e a imposição de uma religiosidade cristã forjadora de subjetividades. O poder pastoral visava a introjeção de mediações sociais que ordenassem os intercursos sexuais. O processo de aculturação instaurava mecanismos de tensão social para que os valores morais cristãos se fizessem presentes nas relações comunitárias. Para a Igreja, a própria existência de atos sexuais ilícitos servia como modo de afirmação e de valorização das uniões lícitas, sendo que a contraposição entre essas práticas tinha como objetivo maior a inserção de relações de poder cristãs e patriarcais no seio da comunidade, pois o perdão e as uniões conjugais sacramentadas só adquiriam sentido se tivessem como contraponto o caráter não permitido dos “ilícitos tratos”. A preocupação com os “tratos ilícitos” volta-se, nesse contexto, para o crescente número de mestiços, ampliado pela miscigenação decorrente das práticas desviantes. A introdução de relações patriarcais de poder tinha como objetivo o controle de um processo de dominação calcado em valores cristãos que justificavam a colonização escravista.

As matrizes de sentido da dominação cristã patriarcal engendravam relações simbólicas através das devassas eclesiásticas, que normatizavam corpos e atuavam na imposição de uma rigorosa submissão feminina pelo sentido produzido por todo um ritual de produção da verdade sobre o sexo. A violência simbólica contida na moral sexual cristã, embasada em representações culturais específicas, como a imagem da mulher “mal-procedida”, pode ser vislumbrada no caso a seguir:

*Clara Maria de Santo Antônio, filha de Lisboa, mulher viúva e tendo consigo filhas donzelas (...) entre elas Rosa Clara de Jesus, donzela de boa reputação, o reverendo vigário a deflorou e vive concubinado com ela, de sorte que a mãe da dita quando soube, veio gritando pela rua do Arraial queixando-se com vozes altas do seu reverendo vigário que lhe deitava a perder sua filha, e é público que a acomodou dizendo que como era fidalgo lhe não servia de desonra. E depois, pela dita moça estar prenha, a mandou para a casa de seu compadre o capitão Antônio Pinto da Casa Branca, ela pariu uma menina e depois a casou com Clemente Borges, distrito do Brumado (Devassas,1762-69:f.48,49).*

O essencial é a incitação de discursos destinados a dizer a verdade sobre o sexo, transformando-o em segredo, no próprio campo de exercício do poder (FOUCAULT,1985:p.13-22-36). Através das devassas eclesiásticas, o poder pastoral chegava

as mais tênues e individuais das condutas, atingindo as formas imperceptíveis do desejo em sua tentativa de controlar o prazer cotidiano (Idem:p.16). Contudo, as devassas revelam a instabilidade das uniões sacramentadas nas Minas Gerais, espaço histórico onde práticas sexuais marginalizadas, excluídas pelo discurso cristão, subsistiram, irreais e triviais (DREYFUS;RABINOW,1995:p.290). Nas Minas setecentistas, predominaram formas heterodoxas de organização familiar e de uniões sexuais como o concubinato e as relações efêmeras. A população estava longe de se enquadrar na estrita moral cristã e patriarcal que a Igreja buscava implementar (FURTADO,2003:p.266-267), pois “o sacramento do matrimônio era ousadamente questionado” (MOTT,1993:p.33). Estáveis ou passageiras, as relações ilícitas distanciavam-se da união sacralizada pelos laços do matrimônio (LOPES,1996:p.1). A resistência a uma tradição em que o poder pastoral separava o indivíduo da comunidade se encontrava presente nas redes de solidariedade estabelecidas. Muitos eram os que se negavam a falar e as próprias relações comunitárias encobriam os “ilícitos tratos”, estimulando cumplicidades ou revoltas, como em vila do Ribeirão do Carmo em 1725, quando o cônego dr. João Vaz foi expulso pela população (FIGUEIREDO,2007:p.127).

Embora seja inegável a importância das devassas na construção de um universo simbólico impositor de relações patriarcais de poder, as visitas pastorais, com seus julgamentos e punições, não conseguiram conter o processo de deslocamento e transformação dos valores cristãos pela prática cultural popular. As percepções subjetivas que as mulheres têm de si são representações culturais historicamente específicas, o que não exclui a transgressão dos limites impostos aos gêneros, a transcendência dos significados dominantes atribuídos à diferença sexual, a contestação das relações de gênero normativas. Nas Minas, os papéis sociais designados às mulheres pelos valores morais cristãos foram subvertidos pelas vivências dos “tratos ilícitos” e pelas modalidades de incorporação da imagem imposta pelo discurso eclesiástico da “mal-procedida”, caracterizada pela tendência ao pecado.

Denunciava-se ao tribunal eclesiástico, principalmente mulheres de origem africana, que viviam segundo o uso costumeiro em uniões consensuais ou esporádicas com seus filhos ilegítimos. As devassas rotulavam de “mal-procedidas” tanto mulheres que se entregavam a relações conjugais não ortodoxas, auferindo, muitas vezes, benefícios ou rendimentos dos relacionamentos amorosos ilícitos, quanto aquelas que aderiam efetivamente ao comércio

sexual, o que revela os tênues limites entre práticas desviantes e prostituição (PRIORE,2009:p.76). Algumas mulheres possuíam mais de um concubino e meretrizes despertavam amores, estabelecendo relações de mancebia com vários homens. O “mau uso de si” estava vinculado à predominância de fogos chefiados por mulheres sós, dispostas, eventualmente, a sobreviverem com o ganho de seus corpos. Libertas utilizavam os “tratos ilícitos” como alternativa improvisada de sobrevivência e consentiam que suas filhas “fizessem mau de si”, criando laços de auxílio mútuo através da alcovitece e do “mau-procedimento”. Mães solteiras, cúmplices da vida “dissoluta” de suas meninas, subverteram as relações familiares de dependência pessoal ao viverem “formas não sacramentadas de convívio sexual”. “Putas”, “mancebas” e “mundanas” se confundiam no convívio das famílias que sustentavam (Idem:p-73-74-75), vivenciando amores profanos, resultantes de desejos carniais. A análise das devassas evidencia a recorrência do meretrício enquanto estratégia de sobrevivência das famílias pobres chefiadas por mulheres (FIGUEIREDO,1993:p.100). O “viver meretrizmente” designava a vida fora dos padrões convencionais de mulheres solteiras ou de maridos “ausentes”, com todo comportamento desregrado confundindo-as com prostitutas (PRIORE,2009:p.78-82). Ligada a uma organização familiar típica, a prostituição nas Minas Gerais do século XVIII era parte integrante de uma cultura popular que tinha o concubinato como característica essencial.

O concubinato e as ligações transitórias representavam um espaço de identificação cultural para as mulheres forras, que conquistavam maior inserção social através das relações familiares alternativas ao constituírem relações de convivência fundamentadas no compadrio (NETTO,2008). Vivendo como se fossem esposas ou na aventura de uma só noite, muitas foram as mulheres que pariram filhos cujos pais não eram seus cônjuges (LOPES,1996:p.16). Negras e mestiças distribuíam seus filhos ilegítimos entre mães, irmãs e amigas para criá-los. Mulheres pobres tinham filhos de pais diversos, de cada amor que passava por suas vidas. As “mal-procedidas” sustentavam seus fogos, amantes, “filhos e criações” sem qualquer constrangimento, pois possuíam uma ética própria para constituir vínculos familiares e afetivos, cercado-se de comadres e vizinhas, e estabelecendo relações ilícitas estáveis ou esporádicas com eventuais companheiros. A alcovitece, constante nos lares matrifocais, fundamentava uma profunda solidariedade feminina e era um laço que unia mães e filhas na

vivência do “amor demasiado” (PRIORE,1992b;PRIORE,2009). Denunciada em 1764, no morro de Santo Antônio em Congonhas do Campo, a liberta “Ana Maria, mulher (...) casada (...) vive escandalosa e publicamente ausente de seu marido infamada de concubinato e não sabe ele testemunha com quem, mas é público que admite e consente em sua casa homens, não só para si, mas também para sua irmã Francisca e para suas filhas Maria e Ana” (*Devassas*,1762-69:f.46v,47).

Inúmeras foram as mulheres denunciadas nas devassas por não viverem com seus maridos. Em 1777, o pardo forro Manoel Borges denunciou a sogra, Mariana de Maya, por alcovitar homens para sua mulher, que de acordo com suas palavras, não o consentia em casa, nem com ele queria “fazer vida”, talvez por estar na sua liberdade para “usar mal de si” (*Devassas*,1767-77:f.21). Para a Igreja Católica, essa escolha traduzia-se em uma ampliação dos domicílios chefiados por mulheres, contrariando a expectativa de implantação do matrimônio eclesiástico em detrimento das uniões consensuais.

As “mal-procedidas”, com suas “putarias e mancebias”, eram mulheres profanas e perigosas devido à sua prole ilícita e miscigenada, concebida fora do matrimônio sacramentado (PRIORE,1992b:p.22-23). Responsáveis pelas maternidades ilegítimas que fomentavam a miscigenação, decorrentes de uma conjugalidade específica, as forras transmitiam às filhas uma tradição de resistência através do “mau uso de si”. A preferência à liberdade do “mau uso de si” por esposas que abandonavam seus maridos e tornavam-se “dadas à sensualidade”, a integração a relações de mancebia ou redes de alcovitagem correspondiam a uma escolha social ditada predominantemente por uma cultura feminina de resistência fundamentada na sedução que rejeitava o efetivo controle da Igreja sobre as interações culturais comunitárias. Infamada de alcoviteira, na Lagoinha, no ano de 1753, a viúva conhecida vulgarmente como “Antonica”, “consentia os delitos carnavais” de suas filhas Joana e Teodósia, que “juntamente com (...) outras (...) são mal-procedidas e públicas meretrizes, admitindo homens em sua casa para fins torpes e desonestos” (*Devassas*,1753:f.67).

A ambiguidade moral que envolvia os fogos femininos certamente era consequência da pobreza (PRIORE,2009:p.83). Mulheres usavam seus corpos para sobreviver, mas também existia a possibilidade de uma melhor inserção social. E mesmo a pobreza vista como

determinante da ação social não pode encobrir fatores importantes que também contribuem para a constituição das atitudes das “mal-procedidas”, a saber, as práticas populares, forjadas através da própria experiência cultural. Como respaldo para os desejos dessas que faziam um uso informal da sexualidade existia toda uma tradição popular. E é a partir desse costume passado de mãe para filha, que mulheres “mal-procedidas” vão se apropriar de uma cultura que as submetiam sexualmente para conquistarem uma maior autonomia nas relações sociais. Em Mariana, foi denunciada a parda Inácia da Costa, por alcunha “a Enforcada”, “mulher pública muito mal-procedida” que consentia nos “pecados” e nos “torpes tratos” de sua filha Rosana, “a qual haverá oito anos que é meretriz, pouco mais ou menos, sempre a mãe morou com ela na mesma casa, vendo entrar homens para tratarem (...) com (...) sua filha sem que lhe proibisse, antes permitindo-lhe (...) para que se sustentasse e vestisse”. Além de viver “de portas adentro” com Rosana, sabendo de seus amásios e consentindo seus “tratos ilícitos”, Inácia era uma afamada alcoviteira de Mariana, que costumava “ter em sua casa algumas mulheres para se darem a homens, sendo medianeira para que os homens lhes dêem algumas coisas” (*Devassas*,1753:f.139,155v).

As redes de sociabilidade decorrentes das relações concubinárias e dos amores ilícitos colocavam em risco a fé cristã oficial, pois proporcionavam a criação de uma conjugalidade específica e de uma forma improvisada de sobrevivência que resultavam em relações de gênero não sacramentadas. A mulata forra Rita de Oliveira, em Vila Rica, reincidiu em prostituição, concubinato e prática de calundus. Amigada com João Barroso, entre 1747 e 1750, foi sentenciada “pelas culpas de meretriz pública e escandalosa, a admitir em sua casa toda casta de gente a fazer danças e batuques proibidos com notório e público escândalo”. Posteriormente, Rita passou a “andar pública e escandalosamente concubinada com Francisco Tinoco da Silva, em cuja casa entrava e saía a qualquer hora, repetindo as mesmas lascívia, danças e diabólicos batuques” (VILLALTA,1993:p.55).

A constituição de ligações transitórias e relações concubinárias congregavam inúmeras mulheres no lazer e na vivência de uma religiosidade popular. O sincretismo afro-católico ensejou uma cultura negra específica, permeada por práticas místicas calcadas nos ritos primitivos africanos e em elementos cristãos. Optava-se por um modo de viver afro-brasileiro, que garantia a salvação do espírito e ao mesmo tempo possibilitava a vivência de prazeres

mundanos. Muitas devotas libertas, casadas e solteiras, transgrediam a moral cristã, como no tempo do cativo, apesar da suposta obediência aos preceitos católicos. Escravas e forras desempenharam o papel de “guardiãs de tradições culturais africanas” (PAIVA,2009:p.147-148-150), sendo essenciais no processo de reconstituição dos vínculos de solidariedade de africanos e seus descendentes, transformando-se em líderes de sua vivência cultural e religiosa através da improvisação dos cultos tribais aos ancestrais em meio aos batuques e calundus nas casas de alcouce. Em vendas, ranchos de beira de estrada e em “casas de morada”, mulheres cometiam “pecados carnis”, construíam relacionamentos conjugais alternativos ao sacramento matrimonial e criavam formas de convívio com o seu próprio gênero. As vivências intensas de amores efêmeros ou estáveis pautavam-se na constituição de áreas de resistência, caracterizadas, sobretudo, pela negação ao estrito comportamento social ditado pela Igreja Católica. A natureza explícita dos relacionamentos amorosos ilícitos de negras e mulatas, sua prole ilegítima, sua capacidade de congregação em casas de alcouce e seu potencial de interação sexual com homens livres fizeram com que o discurso cristão dominante, veiculado pelas devassas eclesiásticas, problematizasse as transgressões sexuais colocando-as como as principais responsáveis pelos “tratos ilícitos”. Fechadas num círculo de pobreza, africanas, crioulas e mestiças eram dependentes de si mesmas e do convívio comunitário feminino. (DIAS,1985). Buscava-se uma identidade cultural fundamentada na conquista de uma forma própria de conjugalidade e na organização de um ganha-pão, que dependiam de redes muito fortes de auxílio mútuo e de densos laços de solidariedade e vizinhança que se improvisavam e se modificavam continuamente (DIAS,1995:p.16):

*Josefa Maria de Souza concorre para que sua filha Jacinta de São José se desoneste com hóspedes que ela recolhe e não tem outra coisa de que viva e também vive de dar pousada para o mesmo fim a mulheres meretrizes, como é uma bastarda (...) por nome Rosa Maria (...) como foi algumas vezes Joana Xavier mulher branca e uma crioula por nome Ana (...) preta forra e Gertrudes de Oliveira mulher branca que adentro em casa da mesma hoje sendo casada. (...) E quando os hóspedes eram muitos e eram necessárias mais mulheres, as convocava deste arraial, e também de outras partes, vinham assistir à sua casa (Devassas,1762-69: f. 65v,66,67v,68).*

As mulheres africanas e suas descendentes crioulas, pardas e mulatas constituíam a maioria do contingente feminino que vivia fora das uniões sacramentadas. Herdeiras de

tradições culturais distintas das européias, as forras tinham um modo peculiar de se relacionar com companheiros e parentes. Nas Minas setecentistas, as libertas vivenciaram relações de gênero endogâmicas, poligâmicas ou monogâmicas, transformando-se, muitas vezes, no centro da estrutura familiar. Para as forras viver em concubinato representava uma valorização de tradições familiares matrifocais com origens africanas matrilineares (NETTO,2008). Muitos dos costumes que escandalizavam a Igreja eram reminiscências de valores culturais africanos preservados e adaptados ao papel que essas mulheres adquiriram nas Minas, evidência do poder que tinham na África (FURTADO,2007:p.495). Uma característica comum a quase todas as sociedades africanas, é o fato de que elas se estruturam em torno da família concebida como “grupo de parentesco que traça sua origem a partir de ancestrais comuns” (SLENES,1994:p.5). Em muitas dessas sociedades, “a descendência é traçada de uma ancestral original ou de uma série de ancestrais femininas conhecidas como as ‘mães’ da linhagem ou do clã” (RICHARDS,1950:p.207), prática que pode ser considerada o passado cultural dos lares matrifocais nas Minas Gerais do século XVIII, formados por mulheres negras e mulatas com suas mães, filhas e filhos, irmãs, madrinhas, comadres, afilhados, “crias”, amigas, filhos de amigas (OLIVEIRA,1988:p.70):

*Antônia Nunes tem umas filhas (...) que se diz publicamente serem mal-procedidas, admitindo homens em casa para fins torpes e desonestos, estando a mãe em casa, não lhes proíbe estes desaforos (...) tendo dois filhos (...), um chamado José e o outro Manuel, estes são amancebados, o José com uma parda forra e o Manuel com uma bastarda Margarida, as quais estão na mesma casa morando com a dona Antônia Nunes (Devassas, 1753:f.71).*

Prostituição e concubinato eram combatidos por representarem uma opção ao sexo lícito, por engendram um espaço alternativo à sexualidade conjugal (PRIORE,1992b:p.26). Nos locais de encontros, forjava-se uma vida comunitária intensa através de redes de conhecimentos e favores pessoais, compadrios e amancebamentos (DIAS,1995:p.20). Em 1734, no arraial do Tejuco, a mulata forra Rosa Pereira da Costa dava casa de alcouce, “em forma que nela se ajuntam todas as noites quase todas as mulheres-damas que há neste arraial e quantidade de homens de toda a qualidade, e na dita casa estão todas as noites até fora de horas conversando (...) fazendo saraus e galhofas” (Devassas,1734:f.73v,74,75).

Mas uma cultura feminina de resistência baseada na sedução não foi vivida somente por mulheres de origem africana. Embora ocorresse predominantemente entre libertas, o abandono de maridos também gerava a independência de brancas ousadas, como Ignês de Oliveira, “por alcunha Claridade (...) casada, mas que alcançara sentença de divórcio no juízo da cidade do Rio de Janeiro donde veio para o arraial do Brumado onde vive meretrizmente para todos que a procuram” (*Devassas*,1756-57:f.219). E em um contexto onde “fazer mau uso de si” designava uma alternativa de comportamento, ser “mal-procedida” era a forma encontrada por moças de elite que desejavam viver uma sexualidade mais livre. A subversão das regras cristãs e patriarcais encontrava-se presente nos encontros amorosos estabelecidos por Maria, uma “moça recolhida”, filha de um certo dr.Antônio da Silva, que desistiu do casamento com o cadete João Luciano após ter tido “tratos ilícitos” com dois estudantes e com um tal Francisco de Paula, em Mariana, no ano de 1794 (*Devassa Janeirinha de 1794*: f.4v,5).

No avesso das práticas prescritas pelos valores cristãos e patriarcais, as “mal-procedidas” faziam do “mau uso de si” um desafio ao casamento sacramentado pela Igreja, pois prostituição e concubinato constituíam alternativas que além de propiciarem condições de sobrevivência resultavam, muitas vezes, em uma margem mais ampla de autonomia e num exercício maior de poder nas relações de gênero. Tinha-se a negação da estrita submissão ao marido existente no matrimônio eclesiástico. Amancebada com o ouvidor geral da Comarca de Vila Rica do Ouro Preto, que entrava e saía de sua casa,

*Dona Vitoriana, mulher de Luiz Pinhão de Mattos, vive de cometer adultério (...) e de alcovitar suas filhas dizendo que não há cousa como ser mulher-dama que sempre tem duas patacas na algibeira. E não sabe ele testemunha, se seu marido sabe dos ditos crimes, mas sabe que é certo que a mulher o trás debaixo dos pés dando-lhe pancadas e chamando-lhe cornudo diante de gente (Devassas,1762-69: f.77v).*

Muitas mulheres livres, cativas ou libertas auferiam vantagens das relações ilícitas (FURTADO,2003:p.117). Em decorrência do meretrício ou da alcovitece, algumas cativas conquistavam liberdade de movimentos, pois devido às possibilidades oferecidas pela escravidão urbana, muitas vezes afastavam-se do domínio direto do proprietário, vivendo soltas pelas ruas ou com autonomia em casas próprias, distantes de seus senhores, em troca do

pagamento do jornal (REIS,1989:p.78). Moradora em Água Limpa, no ano de 1753, a liberta Luzia Pinta consentia que sua escrava Antônia, administradora de uma venda, fosse “mal-procedida, pois utilizava o estabelecimento para fins torpes e desonestos, contanto que lhe pague avultados jornais de oitava e meia, e por essa razão não proíbe o ajuntamento de negros e negras que são continuados e públicos”. Luzia Pinta foi denunciada não só por permitir que sua venda se transformasse em casa de alcouce, mas pela liberdade concedida à Antônia, reforçada pelo fato dessa morar em casa separada, “ainda que vizinha de sua senhora” (*Devassas*,1753:f.132,133,133v). Luzia Pinta forjou, através do contato cotidiano, laços resultantes do convívio com sua cativa, solidificados pelo caráter étnico de suas relações. E nesses casos, o fato de pertencerem ao mesmo gênero unia senhoras forras com suas escravas, que juntas criavam elos para a dura sobrevivência do dia-a-dia. Em 1764, em Baependi, “Francisca Poderosa, que esteve publicamente amancebada com Domingos Maciel, consente que suas escravas andem por casa de homens, gastando jornal sem lhe darem o que ganham com seus corpos” (*Devassas*,1746-87:f.35).

Uma das causas para o abandono de maridos e a adesão à representação da mulher “mal-procedida” refere-se à separação existente no discurso social entre desejo e matrimônio. Aconselhavam-se os homens “a extravasarem suas paixões com as ‘damas’, mas não com as esposas” (VAINFAS,1989:p.115). As relações sexuais no casamento eram desprovidas de calor, pois a Igreja Católica perseguia o prazer sexual vigiando a sexualidade conjugal (PRIORE,2011:p.52). O espaço da paixão era o do amor ilícito e das relações não sacramentadas (FURTADO,2003:p.116). Movidos pela insatisfação à formalidade do sacramento cristão, homens dedicavam carinho a mancebas que reconheciam como amantes e companheiras. “Em Itaverava, um sargento-mor cedia suas escravas para sua amásia Francisca (...) e (...) a levava para sua casa para servir à mesa nas ocasiões de banquetes quando, junto com outros convidados, bebiam todos à saúde dela” (*Devassas*,1733:f.12v). Melhor seria a busca da paixão nas relações concubinárias, espaços de amores impossíveis, da sensualidade e do desejo, pois os relacionamentos amorosos ocorriam principalmente por meio de práticas desviantes. Francisco Dias Rabelo, que coabitava há muitos anos com sua escrava Joana, “sua comadre, a qual estima e trata trazendo-a asseada”, mandava sua esposa

“ao mato buscar lenha e socar milho e lavar roupa e a dita mulata é tratada por ele como se fosse (...) senhora da casa” (*Devassas*,1730-31:f.6).

Nota-se a inversão do tratamento dispensado às concubinas, que se transformavam em mulheres protegidas por amásios que desafiavam o poder eclesiástico em nome do amor que sentiam por suas escravas. Em 1777, na freguesia de São João do Morro Grande, Miguel Gonçalves, oficial de pedreiro, vivia “amancebado com uma sua escrava que ele forrou por nome Josefa a qual tem de portas adentro porque causa grande escândalo de tal sorte que já o reverendo pároco o expulsou fora por vezes pela mesma culpa” (*Devassas*,1767-77:f.25). Manifestações de afeto e o reconhecimento social proporcionado pelo gênero masculino em relação às “mal-procedidas” podem ser percebidos na proteção patriarcal dispensada a mancebas tratadas com respeito. No Ribeirão de Santa Bárbara, o sargento-mor Manuel Pereira dedicava grande carinho a uma cativa “de sorte que quando vem à missa traz ela e as mais escravas atrás de si como se fosse senhora” (*Devassas*,1730-31:f.84).

“As mulheres desfrutaram de condições menos rígidas” no cativo, resultantes do íntimo relacionamento com o senhor. A tendência de senhores concederem a alforria às suas amantes escravas transformou em costume estratégias femininas diversas que possibilitaram ascensão social. Não há dúvidas sobre a influência exercida por algumas escravas concubinas na vida de seus proprietários (PAIVA,2009:p.120-121-127). O proprietário da cativa Teresa não podia “comer sem ser com ela à mesa (...) e que o dito senhor lhe faz todas as vontades e está para lhe forrar e tem comprado escravos para a dita negra” (*Devassas*,1722-23:f.38v). Em Ouro Preto, Antônio Vaz “é infamado de ter trato ilícito com uma preta sua escrava, que trata com estimação e manda vigiar (...) e que sabe pelo ouvir dizer, e ver que quando vem à missa vem com um negro seu vigiador” (LUNA;COSTA,1982:p.82). Através do “mau uso de si” escravas podiam conquistar a liberdade e melhores condições de vida. Em 1726, Martins Manuel Marques Pimenta era “concubinado com uma sua negra chamada Maria que ele mesmo forrou e ela tem filhos mulatos”, que viviam em um rancho construído para ela (*Devassas*,1726:f.18v).

Estratégia advinda dos tempos do cativo, o “mau uso de si” inseria-se profundamente numa tradição cultural efetivada pela prática social de mulheres forras. E nas uniões amorosas entre senhores e suas cativas podemos perceber a intensa resistência daquelas que lutavam

pela liberdade, pois a sedução rendeu às escravas a alforria para si e seus filhos bastardos (PAIVA,2001:p.199). Alguns homens aceitavam a prole ilícita como se legítima fosse (LOPES,1996:p.24). Caetano Gonçalves “fez batizado com fausto e gala” para os filhos que teve com sua amásia (*Devassas*,1726:f.55). Antônio Carneiro coabitava com sua cativa Luzia “da qual tem três ou quatro filhos e por tais os reconhece tratando os padrinhos deles por seus compadres” (*Devassas*,1767-77:f.4). O reconhecimento de filhos ilegítimos correspondia a uma situação que se repetia nas Minas setecentistas, contexto onde a restrição do desejo ao sacramento do matrimônio não se consolidou devido às próprias contradições do discurso eclesiástico, pois mais do que extirpar as práticas sexuais ilícitas, a preocupação essencial da Igreja norteava-se na introjeção de relações patriarcais de poder no seio da vivência comunitária por meio da afirmação do ato lícito de conjunção carnal como forma legítima de acesso aos prazeres da concupiscência.

#### Referências Bibliográficas

DAUPHIN, Cécile et al. “A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia”. *Revista Gênero*, Niterói, vol 2, nº1, p.7-30, 2º semestre 2001.

DIAS, Maria Odila da Silva. “Nas Fímbrias da Escravidão Urbana: negras de tabuleiro e de ganho”. *Estudos Econômicos*, São Paulo, IPE-USP, vol 15, nº especial, p.89-109, 1985.

----- *Quotidiano e Poder: em São Paulo no século XIX*. 2ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1995.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. “A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault”. In: *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.279-291.

FARIA, Sheila. *A Colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial (sudeste, século XVIII)*. Niterói, tese de doutorado, UFF, 1994.

FIGUEIREDO, Luciano. *O Avesso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

----- “*Peccata mundi*: a ‘pequena inquisição’ mineira e as devassas episcopais”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). *As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.109-128.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1985.

----- “O Sujeito e o Poder”. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.231-249.

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

----- “As mulheres nas Minas do ouro e dos diamantes”. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de.; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs). *As Minas Setecentistas 2*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.481-504.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira: a Época Colonial*. Tomo I. Vol 2. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

LIMA, Lana Lage da Gama. “Aprisionando o desejo: confissão e sexualidade”. In: VAINFAS, Ronaldo. *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986. p.67-88.

LONDOÑO, Fernando Torres. “El Concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial”. *Cadernos CEDHAL*. São Paulo, USP, nº2, 1988.

LOPES, Eliane Cristina. “Tratar-se como casados e procriar”: concubinato, campo fértil da bastardia. *Série Seminários Internos*. São Paulo, CEDHAL/USP, nº2, 1996.

LUNA, Francisco Vidal e COSTA, Iraci del Nero da. *Minas Colonial: economia e sociedade*. São Paulo: FIPE/Pioneira, 1982.

MELLO E SOUZA, Laura de. *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1986.

----- *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

----- “O outro lado do ouro mineiro”. Prefácio a *O Averso da Memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

NETTO, Rangel Cerceau. “A família ao avesso: ‘o viver de portas adentro’ na Comarca do Rio das Velhas”. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, vol 5, ano V, nº3, Jul./Ago./Set. 2008. Disponível em [www.revistafenix.pro.br](http://www.revistafenix.pro.br). Acesso em: 28 março 2013.

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

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

----- *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3ªed., São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2009.

PRIORE, Mary Del. “A História do Corpo e a Nova História: uma autópsia”. *Dossiê Nova História. Revista USP*, São Paulo, nº23, p.49-55,1992a.

----- *A Mulher na História do Brasil*. 3ªed., São Paulo: Contexto, 1992b.

----- *Ao Sul do Corpo: maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. 2ª ed., São Paulo: UNESP, 2009.

----- *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

REIS, Liana Maria. “Mulheres de Ouro: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII”. *Revista do Departamento de História*, Belo Horizonte, FAFICH/UFMG, nº8, p.72-85, Jan.1989.

RESENDE, Maria Leônia Chaves; JANUÁRIO, Mayara Amanda; TURCHETTI, Natália Gomes. “De jure sacro: a inquisição nas vilas d’El Rei”. *Varia História*, Belo Horizonte, vol 27, nº45, p.339-359, Jan./Jun. 2011.

RICHARDS, Audrey. "Some types of family structure amongst the central bantu". In: RADCLIFFE-BROWN; FORDE; DARYLLE (coords). *African systems of kinship and marriage*. Londres: Oxford University Press, 1950.

SLENES, Robert W. *Na Senzala uma flor: as esperanças e recordações na formação da família escrava*. Stanford, Stanford University, 1994.

SWAIN, Tânia Navarro. "A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário". *Textos de História*, Brasília, UnB, nº2, p.47-84, 2000.

----- "As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades". *Revista digital Labrys, estudos feministas*, nº1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://www.labrys.net.br>. Acesso em: 28 março 2013.

----- "Para além do binário: os queers e o heterogênero". *Revista Gênero*, Niterói, vol. 2, nº1, p.87-98, 2º semestre 2001.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

----- "Moralidades brasílicas: deleites e linguagem erótica na sociedade escravista". In: NOVAIS, Fernando A.; MELLO E SOUZA, Laura de (orgs). *História da vida privada no Brasil I: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.221-273.

VILLALTA, Luiz Carlos. "A torpeza diversificada dos vícios": *celibato e casamento no mundo dos letrados de Minas Gerais (1748-1801)*. São Paulo, dissertação de mestrado, USP, 1993.

#### Fontes Primárias

AEAM (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana)

- *Devassas*: 1722-23, 1726, 1730-31, 1733, 1734, 1746-87, 1753, 1756-57, 1762-69, 1767-77.

CS (Casa Setecentista-Mariana)

- 4621-códice 185-2º ofício/série crimes. *Devassa Janeirinha de 1794*.

# XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH  
BRASIL