

UM GÊNERO COLONIAL?

Casamento e cidadania nas Antilhas francesas (séculos XVII-XX)¹

MYRIAM COTTIAS²
CNRS (França)

Resumo: A segunda abolição da escravidão pela França, em 1848, previa uma nova organização da sociedade baseada em critérios morais estritos: família organizada em torno de um casamento legitimado pela lei, trabalho, propriedade e poder masculino. Este artigo se propõe a examinar quais foram os efeitos desta transformação social sobre as relações de gênero no seio de uma sociedade que se estruturou sobre a hierarquia racial e a partição entre “Livres” e “Escravos”.

Palavras-chave: Abolição da escravidão; gênero; Antilhas francesas; colônias francesas; casamento.

Abstract: The second abolition of slavery by France, in 1848, prescribed a new organization of society based on strict moral values: a family structured by marriage legitimated under the law, work, property, and male power. This paper examines the effects of this social transformation on gender relations in a society historically founded on racial hierarchy and the opposition between “Free People” and “Slaves”.

Keywords: Abolition of slavery; gender; French West Indies; French colonies; marriage.

As Antilhas francesas (Martinica e Guadalupe) foram colonizadas pela França em 1685. Elas constituíram, com São Domingos, as joias do império colonial francês que asseguravam a produção de açúcar da cana, não apenas para o consumo interno da metrópole, mas também para abastecer o comércio externo. Seguindo os eventos revolucionários de 1789, e a tentativa de reestabelecer a escravidão por Bonaparte em 1802 (pois havia sido abolida uma primeira vez em 1794), São Domingo tornou-se independente sob o nome de Haiti. Martinica e Guadalupe permaneceram colônias francesas escravistas. A escravidão só foi abolida no dia 27 de abril de 1848, por ocasião da revolução e restauração da República na França. Entretanto, o decreto de abolição, cuja implementação era prevista para agosto, foi aplicado por antecipação em 23 de maio de 1848 na Martinica, após a revolta dos escravos de Prêcheur e Saint-Pierre; em 27 de maio na Guadalupe para garantir a paz; e em 10 de agosto na Guiana, isto é, na data prevista pelo decreto. A segunda República tinha por projeto reformular as relações sociais, mas será que dispunha dos meios para tanto?

Legalmente, a abolição da escravidão veio, em 1848, abalar e erradicar uma ordem civil estabelecida havia dois séculos e meio. A partir de então, a distinção entre livres e escravos não subsistia mais formalmente. As colônias francesas não comportavam mais “*nem livres nem escravos, mas cidadãos*”.³ Os novos libertos contavam então 87.752 pessoas em Guadalupe, 19.375 na Guiana e 72.859 em Martinica.

Esta liberdade tinha como correlato – surpreendentemente para as outras metrópoles coloniais – o estatuto de cidadão francês com os mesmos direitos e deveres daqueles que não haviam sido escravos,⁴ notadamente o direito de voto para os homens com mais de 21 anos. A liberdade e igualdade social eram supostamente noções equivalentes. No entanto, esta nova legislação civil, aplicada nas colônias das Antilhas, emanava do poder central e estava baseada no Código Napoleônico. A emancipação civil e a igualdade de princípios, estabelecidos em 1848 pelos republicanos, tiveram conseqüências sob o ângulo do gênero, tanto a respeito do direito público quanto do direito privado. A nova legislação fazia das mulheres “cidadãs menores” e elas não podiam participar de um dos primeiros atos de cidadania que consistia no direito de votar. Enquanto que, na sociedade escravista, mulheres e homens eram, muitas

vezes, intercambiáveis nas tarefas que executavam,⁵ e a maior parte delas exerciam profissões além de assumir a responsabilidade com as crianças, no novo quadro legal e ideológico, elas tornaram-se “objetos” submetidos ao poder dos homens. O espírito da lei reconfigurava uma oposição no seio da sociedade civil que não se baseava mais no estatuto jurídico (escravo/livre), mas numa diferença de gênero.

Este momento histórico peculiar e radical, o da abolição da escravidão, é crucial para examinar a relação entre gênero e poder. Com efeito, desde o começo do século XIX e o desenvolvimento das campanhas abolicionistas, as colônias foram pensadas sob o ângulo social e depois político, como partes integrantes do conjunto nacional francês, como será visto, e a gestão do gênero ocupava um lugar importante no objetivo de moralização geral da sociedade. Ora, neste sistema, o movimento abolicionista e a aplicação da Emancipação permitiram que fosse exportado e imposto às sociedades coloniais um modelo social global, suposto se aplicar ao conjunto dos membros das sociedades coloniais. Com efeito, se o enquadramento ideológico e a pressão moralizadora foram variáveis da colonização, é possível interrogar-se quanto a sua eficiência e, pelo menos, mostrar como elas foram admitidas de maneira diferencial entre os atores coloniais de acordo com seu estatuto civil e/ou “racial”. É interessante ver como a integração política das colônias (a Constituição de 1848 compreende, entre os representantes do povo, aqueles da Argélia e das Colônias francesas) teve repercussões sobre o gênero colonial. Será que este, construído no período escravista foi modificado por esta integração? Ou será que as diferenças de “gênero” criadas pela metrópole foram adotadas, reinterpretadas, recusadas por uma sociedade que havia acabado de sair do sistema escravista e segundo quais critérios sociais e/ou raciais? Será que é pertinente então adotar o termo “gênero colonial” que marca fronteiras estanques entre a metrópole e as colônias?

Deste modo, o presente artigo analisa como, desde a Monarquia de Julho (1830-1848) até a Segunda República (1848-1870) e a Terceira República (1870-1914), a continuidade ideológica acerca da questão do casamento e do gênero foi mantida e em que medida a organização política republicana relegou as mulheres à periferia dos movimentos sociais. Ele examina como os efeitos dessa ideologia associada à Emancipação consolidaram as oposições nas sociedades antilhanas baseadas no estatuto

social e “*racial*”. O artigo também mostra como certas mulheres puderam atingir, em função de seu estatuto e de seu posicionamento “*racial*”, um estatuto de “*respeitabilidade*” enquanto que outras eram estigmatizadas como “*poto mitan*”.⁶ Trata-se de mostrar, em suma, como um sistema político fundado na igualdade criou e recriou antagonismos sociais.⁷

As resistências ao casamento: uma contestação do poder colonial?

Se a atribuição da liberdade civil pode parecer uma ruptura em relação a um debate que não parecia encontrar uma solução quase desde o fim do século XVIII,⁸ a continuidade do conteúdo moral da liberdade era preservada nesta aparente mudança. Em 1848, a República unificadora das diferenças sociais colocava condições à cidadania, retomando os termos elaborados desde a Monarquia de Julho. Desde 1828, os homens políticos, cristãos⁹ e filantropos, discutiam o sentido que se devia dar à liberdade dos futuros alforriados nas Antilhas francesas. Tratava-se para eles de organizar, de canalizar e de estruturar uma população convidada a participar do projeto social de um Estado unificado.

Nesta época, a família patriarcal, isto é, organizada em torno do poder dos homens, “*ofere[cia] um baluarte mínimo, uma base necessária para a manutenção da ordem social.*”¹⁰ Ela era considerada o remédio contra todos os males, todas as patologias sociais. Sob este ângulo, a escravidão delimitava uma população que – tanto quanto os presos, loucos e sobretudo os operários – devia ser submetida aos métodos de melhoria da sociedade que o cientificismo da época testava. Os escravos, como todos aqueles que se afastam do modelo instituído pela sociedade, deviam ser trazidos de volta para dentro do quadro da família, considerada como capaz de curar todos os males sociais. Esta era organizada e comandada pelo homem, ao mesmo tempo marido e pai, pois neste processo, as regras da masculinidade tanto quanto da feminilidade foram fixadas.

Desde a Revolução Francesa, esta estrutura elementar, a “Família”, está ligada a duas outras noções, o “Trabalho” e a “Propriedade”,¹¹ para dar seu pleno sentido à noção republicana de cidadania. Por exemplo, a partir de 1832, a “Sociedade da Moral Cristã” criada como um “*comité para a compra de negras escravas nas colônias francesas*” afim de lhes “*dar as vantagens dos cidadãos*”, isto é, a liberdade e a faculdade de adquirir uma propriedade e de casar.¹² Alguns anos mais tarde, logo

antes da Emancipação geral e para acalmar uma população escrava que esperava febrilmente a notícia de sua libertação, foram elaboradas regras de vida cidadã. Encontram-se as principais características numa declaração dada por Husson, crioulo da Martinica, nomeado Diretor do Interior pelo governo provisório, aos agricultores escravos no dia 31 de março de 1848, dois meses antes da Emancipação. Ela ilustra os principais valores investidos na liberdade.

“Quando quiserem manifestar sua alegria, gritem:
Viva o trabalho!
Viva o casamento!”

recomenda-se aos futuros alforriados – “*Viva a liberdade*” sendo apenas a síntese destes dois valores e sendo garantida pela mansuetude dos senhores.¹³

O casamento é proposto como aspiração cidadã, pois ele funda a família, torna o trabalho possível e eficaz, e estabiliza a propriedade. Ora, a ligação imprescindível, que os abolicionistas estipulavam entre casamento e família, era um problema entre os escravos e cabia-lhes restabelecê-lo. A ausência da família no seio da população escrava – ao menos a ausência de uma família estruturada em volta de um homem e registrada oficialmente por meio de uma certidão de casamento – era para os abolicionistas uma maneira de fundar sua crítica do sistema escravista. O humanismo que eles desenvolviam, apoiava-se numa concepção muito eurocentrista da sociedade. Segundo eles, a “*sem-vergonhice da população escrava*” remetia à “*ausência de casamento*”, isto é, a ausência de regras sociais. Era o primeiro ponto sobre o qual era preciso intervir, tanto para subtrair os escravos do poder absoluto dos senhores ao estabelecer um casamento celebrado civilmente, e não mais religiosamente, bem como para permitir-lhes o acesso à cidadania. “*Entre os escravos, há apenas um pequeno número de uniões religiosas (as únicas às quais, pudesse aplicar, quanto a essa classe, o termo casamento)*”, relata o Ministério da Marinha em 1836.¹⁴

A argumentação em torno do casamento tinha sempre o mesmo objetivo, o de assegurar uma autoridade masculina. Explicações eram propostas para entender sua carência. Sobretudo, não há casamento no seio da população escrava, pois as mulheres se entregam à prostituição ou são estupradas pelos senhores. “*Porque, por favor, o negro escravo casaria quando sua esposa pode ser-lhe raptada, e quando o pátrio poder torna-se*

apanágio do senhor?”¹⁵ Nestas demonstrações, o homem escravo é sempre apresentado como vítima. Ele sofre o poder do senhor que o injúria ao tomar sua esposa: “*Devo confessar ainda que muitos negros, sob pressão dos padres para casar, responderam cada um: ‘não sou tão estúpido, no outro dia, após o casamento, o senhor tomaria minha esposa’*”.¹⁶

“E por outro lado, como os próprios escravos não recuariam frente à sugestão de casar? O que seria o casamento para eles, enquanto fossem escravos? Em outros termos, o que é uma mulher que pertence a seu senhor antes de pertencer ao seu marido? E o que são as crianças que só são do pai segundo o bel prazer do plantador, do qual ele próprio é propriedade?”¹⁷

Segundo eles, o homem escravo não pode exercer sua autoridade sobre sua esposa e seus filhos pois, ele não é proprietário deles.¹⁸ Essas demonstrações são reforçadas pelos exemplos tomados de senhores esclarecidos que instituem firmes regras de conduta. Assim, relata-se que um “*homem inteligente*” administrando uma habitação (termo utilizado nas Antilhas francesas – mais particularmente em Martinica e Guadalupe – para designar a plantação) tomou uma medida de “*boa ordem*”. Determinou doravante “*que as negras fossem atribuídas aos negros*” e “*desde este momento nenhuma mulher escrava foi tocada nesta habitação a não ser pelos escravos. Ele mesmo deu até o exemplo e manteve essa regra com grande rigor entre as pessoas livres da habitação*”.¹⁹ Dessas decisões brotaram “*boa ordem*” e prosperidade.

O homem escravo é vítima do sistema escravista que, ao negá-lhe seu “*verdadeiro*” lugar de homem, leva a um desregramento dos costumes que afetava tantos os homens quanto as mulheres.²⁰ Segundo Victor Schoelcher,

“é muito raro que os negros casem legalmente pela simples razão que o casamento limitaria as desordens às quais estavam acostumados, ou melhor porque, privados de qualquer conhecimento dos princípios sociais, incapazes de elevar seu raciocínio escravo até o objetivo moral desta formalidade, eles se abandonam por instinto à concubinação como ao estado o mais natural.”²¹

“O negro é voluptuoso, mole e preguiçoso. Ele não quer se dar ao trabalho de encontrar uma mulher que lhe convenha. Ele agüenta com dificuldades, na sua vida particular, a

sujeição. Se é escravo nas ações materiais, ele quer ser livre, independente nos seus gostos, caprichos, desejos. Ele quer viver no estado de natureza, e o casamento, para ele, seria habitualmente, uma carga e uma fonte de discórdia do qual se liberta ao resistir aos esforços do senhor, dizem ainda os relatos.”²²

Na reorganização das sociedades coloniais, os abolicionistas elegem a tarefa de definir a masculinidade e restabelecer o poder masculino através da constituição de uma célula familiar nuclear, universalmente reconhecida, pensam, como pivô social. Com este fim, o governo de Luís Filipe vota em 1839 uma suma de 650.000 francos ao Fundo de Moralização para a instrução e a proteção moral dos escravos. A “*moralização dos escravos*” deve ser conseguida graças “*ao aumento do clero, dos professores primários e dos magistrados do Ministério Público*”.²³ A Igreja, a Instrução e o Direito devem garantir ao Estado a boa execução desta política. Uma “*Ordenança do Rei sobre a instrução moral e religiosa e para o patrocínio dos escravos*” é promulgada em 5 de janeiro de 1840. Ela prevê a visitação das “*habitações*” por religiosos, uma vez por mês e o ensino de um catecismo especial uma vez por semana. Estas disposições são precisadas novamente com a lei de 18 de julho de 1845, chamada “*lei Mackau*”, que torna obrigatória a reza matinal e vespertina, a instrução religiosa uma vez por semana, além dos domingos e feriados. Ao mesmo tempo, um projeto educativo para jovens escravos entre 8 e 14 anos é elaborado sob a direção dos irmãos e irmãs professores. A reiteração dessas disposições dá a medida de sua aplicação. O Conselho Colonial da Martinica assevera que a lei Mackau “*foi executada, sem sobressaltos gerais*” ao fazer passar para dentro “*do direito aquilo que a filantropia verdadeira dos Colonos já havia consagrado desde tempo imemorial*”.²⁴ Contudo os testemunhos diretos mostram os limites de sua aplicação. Desde 1840, é notado que os fundos consagrados à instrução religiosa dos escravos foram desviados para a reconstrução das igrejas; em 1841, o ministro “*se queixa de que os financiamentos foram desviados para a educação da classe branca*”.²⁵

Apesar da implementação caótica dessas disposições – pelo fato, entre outros, das numerosas resistências dos colonos – entre o início e o fim do século XIX, o casamento e a família patriarcal são considerados como a única

via para reorganizar a sociedade e conduzir a população à liberdade. Aos olhos dos legisladores, é preciso, portanto, consolidar o poder dos homens recém libertos e convencer as mulheres desta necessidade! A sociedade libertada havia pouco devia assim se polarizar positivamente em volta de uma família patriarcal no seio da qual o homem exerceria sua autoridade no modelo do Código Civil promulgado nas colônias em 1805.

Com este fim, uma ordenança sobre os casamentos de escravos é proposta em 1846. Ela não foi aplicada, mas dá a medida do projeto de moralização dos escravos e propõe um quadro ideológico à emancipação. Neste texto, o homem escravo torna-se superior à mulher, pois ela é definida como uma “*eterna menor*” submetida à sua autoridade. No casamento, ela perde todo poder sobre seus bens²⁶ e seus filhos, pois “*o pai exerce só os direitos do pátrio poder*”²⁷ e pode “*intentar respectivamente a ação de negatoria de paternidade e de contestação de paternidade em relação ao filho escravo*”.²⁸

A partir de 1848, são as disposições do Código Civil que regem as colônias. Seus “*bons princípios*” são difundidos pelos padres das paróquias (pois eles estão em adequação com a palavra da Igreja), pelos governadores quando fazem suas visitas nas plantações das colônias e mais geralmente por todos os administradores coloniais. No dia 20 de junho de 1850, “*tivemos de julgar*”, conta o Conselheiro Garnier,

“um filho acusado de ter batido na sua mãe. Não havia testemunho visual. A reputação do filho é muito boa, a da mãe muito ruim. Houve absolvição. O presidente B... dirigiu a este jovem uma exortação que diminuiu o mau efeito que a absolvição podia produzir: ‘Não restou dúvida para o tribunal que você bateu deliberadamente na sua mãe. Ademais, seus antecedentes favoráveis, seu comportamento modesto durante estes tristes debates, determinaram sua absolvição. Não esqueça jamais que, em quaisquer circunstâncias, um filho deve respeitar sua mãe, além de ajudá-la e assisti-la, ela quem protegeu sua infância. Não esquece que são suas relações ilícitas com Rosélia que o levaram a este banco de sofrimento. Deixem no passado os vergonhosos costumes da escravidão, todos os caprichos, as incertezas e as decepções da concubinação. Com a liberdade, que é filha da ordem e dos bons costumes, e ao tomar o título de cidadão francês,

aspire à dignidade do casamento, contrato civil que a religião cristã elevou ao nível de sacramento”²⁹.

Ao mesmo tempo, no âmbito do Direito, os administradores consideraram num plano de igualdade mulheres antigamente livres e recém alforriadas. Os papéis sexuais foram, portanto, brutalmente definidos e caracterizados pela lei. Mas como poderiam confrontar práticas estabelecidas?

No século XIX, na instituição do casamento, o homem mediatiza a relação da mulher (e dos filhos) com o Estado. A mulher fica limitada à esfera privada enquanto o homem reina sobre a esfera pública. Muito rapidamente esta realidade vai se impor aos novos alforriados. Logo depois da Emancipação, as listas eleitorais, unicamente masculinas, são estabelecidas para preparar as eleições à Constituinte e municipais. Ora, o sufrágio “*universal*”,³⁰ que não afetava os homens, excluía as mulheres que, no regime de escravidão, haviam sido maciçamente “ativas”: elas exerciam uma profissão e intervinham diretamente na esfera pública. Em 1842, entre as mulheres de 14 a 16 anos suscetíveis de serem alforriadas, 88% exerciam uma profissão: costureira (22%), agricultora (26%), empregada doméstica, lavadeira... Entre as mulheres de Lamentin que foram alforriadas entre 1833 e 1848,³¹ 38% eram costureiras, 16,5% agricultoras e 16% comerciantes. Até mesmo no quadro coercitivo da escravidão, estas profissões davam-lhes os meios de negociar suas relações com os homens, ou ao menos, de conquistar um pequeno espaço de liberdade para gerir esta situação. Uma resistência ao casamento podia, portanto, vigorar. Outras resistências mais antigas eram somadas.

Cronistas do século XVII já haviam notado a “*antipatia dos negros*” pelo casamento.³² Além do fato de que a institucionalização das uniões não tinha sentido para os escravos já que ela não correspondia nem à aliança entre famílias nem à troca de bens (“*Para os escravos, o casamento não é uma comunidade: seus interesses são completamente distintos*”)³³ nem mesmo a uma proteção peculiar por parte do senhor, ela encontrava resistências femininas muito reais e, no século XIX, são utilizados os mesmos argumentos que no século XVII. Em 1682, o Padre Mongin procurava

“saber as razões de sua recusa, que não era de certo pelo dote, pois não têm nada neste mundo. Eles objetam

reciprocamente os chamegos que eles têm e que o casamento não lhes levará a deixar. O homem diz que a mulher que quero lhe dar gosta de gritar, ela alega, ao contrário, que ele é cruel e preguiçoso para ir apanhar e vender qualquer coisa para se alimentar. Uns e outros argumentam que ainda não têm um casebre, nem condições de fazer o jantar de núpcias, que não são do mesmo país, nem têm a mesma idade; e vários outros pretextos desta natureza que são muito difíceis de dissipar.”³⁴

Nos anos 1840, é “*uma negra que responde que o casamento tornava os homens excessivamente despóticos, e que no estado de concubinação as mulheres dominavam os homens e os achavam mais generosos*”,³⁵ ou ainda “*as mulheres (responderam) que o casamento era bom para os brancos, e que, se seus maridos viessem a bater nelas, elas não poderiam mais os deixar*”.³⁶ Para as mulheres escravas, era primordial, manter sua capacidade de serem autônomas, tanto quanto o sistema o permitia, e sua possibilidade de se desmarcar em relação ao poder dos homens e evitar uma situação de coação. Aos obstáculos postos pelos senhores à união de dois escravos pertencendo a habitações diferentes, acresciam-se assim resistências femininas a essas uniões onde

“o negro só tomava esposa para se fazer servir; [onde] ele a considerava como sua doméstica; [onde] muitas vezes eles se batiam;... [onde] o casamento não impedia o marido de ter concubinas, e [onde] o exemplo do marido era seguido pela mulher.”³⁵

E as leis promulgadas à época da Emancipação geral não traziam elemento algum para mudar estas posições afirmadas no seio da população escrava.

Relações entre “antigos” e “novos” livres: mulheres respeitáveis versus mulheres “*poto mitan*”.

Apos a abolição da escravidão, as escolhas e atitudes em relação ao casamento foram confirmadas para algumas. A convenção estabelecida pela celebração do casamento e a aplicação do Código Civil a seu respeito podiam encontrar um eco ou responder às aspirações de apenas uma parte da população. Para outros, havia inadequação entre os interesses garantidos pelo casamento – tais como, o estabelecimento

da propriedade – e aqueles das mulheres, em particular das mulheres recém alforriadas. Pois, se as campanhas de incitação ao casamento lançadas no momento da abolição da escravidão e a aplicação da lei de 10 de dezembro de 1850, facilitando o casamento dos indigentes, a legitimação de seus filhos naturais e a retomada das crianças entregues aos hospícios,³⁷ provocaram um ligeiro aumento da taxa de nupcialidade – cerca de 10,6% em Martinica e 11,7% em Guadalupe entre 1845 e 1854 – no entanto, comportamentos demográficos diferentes coexistiam nestas sociedades coloniais. As premissas dessa situação são perceptíveis desde o começo do século XIX como pode ser visto no estudo do grupo dos alforriados, grupo polimorfo cuja origem e composição variaram de acordo com as épocas.

Ao longo da história colonial, as alforrias oficiais ou libertações de fato alimentaram um grupo de alforriados cada vez mais importante ao fio dos anos.³⁸ Se, na Martinica de 1660, ele constitui 1,2% da população livre, em 1722, representa 18,6%, em 1802, 40% e em 1845 80%. Neste grupo, até 1831, as mulheres constituem quase 60% da população livre de cor.

Embora uma legislação da “*boa ordem*” fosse instaurada no fim do século XVIII para impedir a alforria preferencial das mulheres, devido às relações “*imorais*” entre senhores e escravos, e apesar de um aumento da taxa administrativa da alforria que passa para as mulheres de 600 libras em 1745 a 2000 libras em 1775, elas permaneceram numericamente importantes no grupo dos Livres.

Esta tendência será globalmente reforçada a partir de 1830 sob pressão do movimento antiescravista. Com efeito, após debates intermináveis em Paris a respeito da maneira – gradual ou brutal – que deve adotar a emancipação inelutável dos escravos, leis facilitando o registro de certas alforrias são promulgadas entre 1832 e 1845. Cada uma delas permitirá a novos grupos emergir e se integrar no grupo dos “*livres de cor*”.³⁹ A este antigo grupo se juntam gradualmente indivíduos, entre 24,6% por ano em Martinica e 15% por ano em Guadalupe. Entre 1832 e 1836 – em consequência da ordenança de 12 de julho de 1832 que preconiza que “*nenhuma taxa administrativa será cobrada nas colônias para alforria*” – em Martinica e em Guadalupe, 40 % destes “*novos livres*” são mulheres com idade média de 43 anos em Trois-Ilets

na Martinica.⁴⁰ Para as três colônias, elas constituem, com seus filhos, 75,6% dos “*livres de fato*” ou “*patrocinados*”.⁴¹

A ordenança real de 11 de junho de 1839 estabelece os casos de alforria de direito. São alforriados os escravos que planejam casar; mas também aqueles que são legatários universais ou filhos naturais de seus senhores; ou ainda, os pais e mães que são escravos de seus filhos, os irmãos e irmãs escravos de seu irmão ou sua irmã... Neste novo grupo, 67% dos adultos são, em Martinica, de sexo feminino e com idade média de 30 anos, segundo o *Bulletin Officiel de la Martinique*, contra 55% em Guadalupe e 70% na Guiana. Nas três colônias, 80% destes alforriados de 1839 são constituídos de mulheres e crianças.

A “*Lei Mackau*” de 18 de julho de 1845, em contrapartida, dá a possibilidade aos escravos de comprarem sua liberdade, a um preço fixado amigavelmente entre o senhor e o escravo ou, se não houver acordo, a um preço fixado pela Comissão Colonial que recebe para este propósito 400.000 francos do governo de Luís Filipe. Entre estes alforriados, 56% eram mulheres em Martinica, 68% em Guadalupe e 72% na Guiana. Em Trois-Ilets, elas têm, em média, 35 anos.

No século XIX, essas leis principais modificaram, portanto, o grupo dos “*livres de cor*”, integrando progressivamente mulheres que haviam sido alforriadas por razões diferentes a cada época. O perfil demográfico das mulheres alforriadas difere em função das leis pelas quais foram emancipadas. Se o primeiro grupo é mais velho, é porque sua manumissão foi provavelmente antiga (a proporção importante de crianças alforriadas com estas mulheres o mostra). Os dois grupos seguintes, em compensação, contam mulheres mais novas e proporcionalmente menos crianças. Em função dessas diferenças, pode-se perguntar se seus comportamentos matrimoniais também diferiam. Será que as diversas modalidades de acesso à liberdade conduziram à escolha de uniões específicas? Pode-se evidenciar estratégias de aliança associadas ao tipo de alforria? E finalmente, as diversas leis de alforria serviram para reforçar a segregação e estratificação social?

O estudo longitudinal das mulheres alforriadas em Trois-Ilets, no decorrer do século XIX, pode ajudar nessa análise ao mostrar como o casamento oficializou algumas uniões. Trois-Ilets é um vilarejo que associa a exploração canavieira e o trabalho industrial do barro numa

olaria. Em 1837, contava 1368 pessoas das quais 32% eram livres. A partir das novas leis, a população sofreu naturalmente profundas mudanças. Com efeito, entre 1831 e 1848, um terço das crianças de menos de 14 anos, 81% dos idosos e 44% das mulheres entre 14 e 60 anos haviam acabado de alcançar a liberdade.

Mas, antes de qualquer conclusão, é preciso insistir na necessidade de introduzir a variável temporal no estudo das uniões entre alforriados. De fato, não é o casamento que marca o começo da união, e sim, o nascimento dos filhos, o casamento ocorrendo em momento ulterior da vida fecunda. Assim, embora o casamento permaneça minoritário na população livre, cerca de 25% das mulheres livres antes de 1831, casavam-se após onze anos de vida fecunda, em média, enquanto que 21% das mulheres alforriadas entre 1831 e 1848, o faziam após 21 anos de vida fecunda. 59% das primeiras declararam sozinhas seus filhos contra 68% das segundas; 17% das mulheres do primeiro grupo viram seus filhos reconhecidos pelos pais, contra 11% para as segundas. Ademais, somam-se estratégias matrimoniais diferentes.

Com efeito, as mulheres livres antes de 1832 praticavam maciçamente a “*homogamia*” ao casarem-se todas com homens de liberdade tão antiga quanto a sua. Igualmente, seus filhos que atingiam a idade do casamento não escolhiam parceiros recém alforriados. Félicité Robertine, mulata livre cujo pai era proprietário, casou-se, no dia 6 de julho de 1840, com Arnaud Joseph Balaire, mulato livre cujo pai era igualmente proprietário. Até 1841, todos os casamentos que ocorrem em Trois-Ilets unem pessoas “*antigamente livres*”, à exceção da *capresse*⁴² Cécile, escrava de Thomas Montout, cujo casamento foi celebrado no dia 22 de novembro de 1831, três meses após a alforria do seu esposo.

Só a partir de 1841, “*novos alforriados*” casaram-se. Nancy, uma costureira de 44 anos, alforriada em 13 de janeiro de 1834, casou-se no dia 19 de março de 1841 com Ambroise Boye, pescador de 42 anos, que fora alforriado em 4 de junho de 1833. No dia 18 de maio de 1841, Camille Lauret, sem profissão, de 62 anos, alforriada em 28 de janeiro de 1840, casou-se com o carpinteiro carretas Célestin, de 54 anos e alforriado em 24 de dezembro de 1833. Entre 1841 e 1846, 83% dos casamentos de Trois-Ilets ocorreram entre “*novos alforriados*”. A liberdade de um dos cônjuges foi, muitas vezes, esperada para celebrar

as núpcias, casamento tardio já que a idade média das mulheres era de 47,5 anos e a dos homens 59,6 anos.

Com a Emancipação geral, outra tendência aparece: a estratificação da população se recompõe. Enquanto que entre 1832 e 1846 existe uma separação nítida entre “*antigos livres*” (de antes de 1832) e “*novos livres*” (após 1832), esta fronteira desloca-se e distingue o grupo dos alforriados de antes de 1848 daquele dos “*Emancipados de 48*”. Todas as mulheres alforriadas pela Emancipação geral se casam com homens que foram libertados em 1848, ao mesmo tempo em que elas o foram; em contrapartida, os alforriados de antes desta data casam entre si. A mesma tendência se nota nos atos de reconhecimento de paternidade, já que os filhos de mulheres antigamente livres⁴³ vêem seus próprios filhos reconhecidos pelos livres de antes de 1848. A tendência é confirmada pelos números globais da Martinica. Em 1858, a administração colonial nota que, dos 421 casamentos celebrados entre os novos alforriados,⁴⁴ 129, ou seja, 31% ocorrem entre “*novos libertos*” e “*antigos livres*”. Uma separação muito real se desenha.

De um lado, constata-se a elaboração de uma partição entre aqueles que têm acesso ao casamento, partição que cobre provavelmente uma hierarquização e uma compartimentação social; e, por outro lado, a ruptura entre aqueles que podem aderir à ideologia do casamento e da cidadania e aqueles que estão definitivamente excluídos porque vivem na concubinação. Em Trois-Ilets na Martinica, 68% das mulheres que tiveram filhos fora do casamento, durante o século XIX, são “*solteiras definitivas*” e constituem lares matricentrados. Esta percentagem concorda com as taxas globais estabelecidas a partir das estatísticas populacionais. Elas revelam a parte dos “*excluídos*” do casamento. Se a taxa de nupcialidade, entre 1835 e 1844, era 1,9‰ em Martinica, passando, entre 1845 e 1854, para 10,6‰ nesta ilha e para 11,7‰ em Guadalupe, ela decresce, entre 1855 e 1866, para 4,9‰ em Martinica e 5,4‰ em Guadalupe e cai novamente, entre 1877 e 1881, para 3,4‰ em Martinica e 3,2‰ em Guadalupe. Após a reabsorção dos efeitos da Emancipação e a recuperação dos casamentos entre os alforriados que podiam alcançá-lo – ou seja, 65 % dos casamentos entre 1849 e 1863 – a situação se estabiliza, portanto, desde os anos 1860.

Ademais, ao longo do século XIX, a proporção dos nascimentos qualificados de “*naturais*” pela terminologia da época em relação ao conjunto dos nascimentos é praticamente constante. Entre 1845⁴⁵ e 1865, ela representa em média 61% dos nascimentos em Martinica e em Guadalupe. Ela aumenta no fim do século, passando em 1885 para 70% em razão da crise econômica e da industrialização.⁴⁶ Deste ponto de vista, a emancipação não é uma ruptura, ela consolida comportamentos sociais diferenciados e o fracionamento das sociedades coloniais das Antilhas onde coexistem vários modelos demográficos.

Dos alforriados pré-1848, emergiu uma franja de população de cor capaz de participar, entre outros pelo casamento, dos critérios de “*boa cidadania*” estipulados pela República. Neste grupo, a elite republicana aspirando ao reconhecimento desenvolveu⁴⁷ uma ideologia da “*respeitabilidade*” onde o casamento era um valor central. Para as mulheres, o estatuto de cidadã menor era aceitável na medida em que era compensado por um estatuto e modelo valorizado, apanágio até então apenas das elites “*brancas*”.

É, entretanto, “*ao praticar o amor de Deus e das coisas honestas*”⁴⁸ que as mulheres da elite de cor reinvestiram, sobretudo, a esfera pública. De certo, não lhes convinha manifestar de maneira barulhenta nas ruas, da mesma forma que as mulheres recém alforriadas,⁴⁹ mas promover a melhoria dos costumes por meio de sociedades de caridade e ajuda mútua nas quais desenvolviam valores maternais e familiares como na metrópole da mesma época. As primeiras sociedades de caridade foram criadas nos anos 1882. Elas têm por objetivo “*aliviar o sofrimento humano e a miséria*” e “*trabalhar para o advento de uma nova era de progresso*”. Em 1893, são criadas a “*Fraternidade das Damas*” em Saint-Pierre, e a “*União das Operárias*”. Alguns anos mais tarde, surgem “*O Progresso das Damas*”, “*A Associação das Damas de Caridade*”. Todas têm por objetivo salvaguardar a saúde física e moral de seus membros e suas famílias, ao ajudar crianças desamparadas, visitar doentes, entregar vales de ajuda mútua, pagar despesas médicas e farmacêuticas das pessoas carentes.⁵⁰

Aos olhos de um “*homem de cor*”, Césaire Philémon, Vice-Presidente da federação das sociedades mutualistas, estas primeiras associações constituíram “*o primeiro movimento de emancipação das mulheres*”.⁵¹ Mas o que era descrito como uma ação positiva e uma

participação das mulheres na esfera pública teve conseqüências sobre a percepção dos outros membros da sociedade. Ao aderir ao modelo da cidadania republicana e da representação da mulher respeitável, as elites de cor contribuem à estigmatização de um grupo social que fracassou ou não podia adotar os valores propostos para estruturar a sociedade. No fim do século XIX, este grupo – principalmente composto de mulheres – começou a ser descrito como “*patológico*”. Através do prisma republicano, as mulheres não casadas eram estigmatizadas, não apenas pelos administradores, os governadores e os mais velhos num movimento dualista de atração e repulsa. Esta rejeição era talvez tanto mais necessária que as novas elites apagavam assim uma parte de sua história, rompendo com um passado onde genealogias não eram “*legítimas*”. Pouco a pouco, instalou-se um modelo da “*mãe-coragem*” ou da “*mulher poto-mitan*”, aquela que enfrenta sozinha a vida e gere tanto as questões econômicas quanto íntimas (como a criação dos filhos). Esta figura foi tanto mais consolidada que ela valorizava o papel, definia o “*destino*” das filhas da elite “*de cor*” que constituía segundo Vincent Allègre, por ocasião da entrega dos prêmios numa Escola de Moças na Martinica, “*uma missão de ordem, amor e caridade*”.⁵²

Neste duplo movimento, a imagem da mãe-coragem é magnificada, como no poema de Bonneville, *La glaneuse*: “*O que fazer? – Seu filho deve ter acordado/ Não contou com o caldo da planta/ Para acalmar esta criança que morde seu travesseiro,/ Pálido de fome, com raiva da mãe ausente?*”⁵³ num lirismo que não deixa de lembrar os romances de Zola sobre a condição operária. A “*mulher poto-mitan*” o é ainda por descrições mais tardias que tomam a escravidão como fator explicativo:

“Assim, retidão, doçura, fidelidade, desinteresse, fê profunda e sincera, devoção indo até o sacrifício, amor do lar e dos filhos são suas qualidades dominantes. Ela enfrenta os mais rudes trabalhos e se sacrifica para alguns atos da vida, entre os quais o batizado e a primeira comunhão de seu filho que ela cria muitas vezes sozinha – união livre, fruto da escravidão – que era amplamente praticada no país poucos anos atrás, e deixou, infelizmente, sozinhas muitas infelizes com quatro, cinco e, às vezes, seis filhos para cuidar.”⁵⁴

A estigmatização desta mulher não é apenas social. Ela é também condenada e isolada na sua pobreza. Testemunho disto foi a ação das mulheres do Agrupamento Feminino que, em 1945, definiu o “*dever social*” das mulheres de classe abastada como sendo de “*se despir em primeiro lugar dos antigos preconceitos, das rotinas preguiçosas, para conhecer os meios sociais diferentes do seu...*” e que instituiu a obra dos enxovais para “*as concidadãs menos evoluídas*”, destinando-a sobretudo às mulheres casadas, “*as outras devendo ser recomendadas pelas autoridades laico-espirituais.*”⁵⁵

Entretanto, será que a elite das colônias francesas não sabia que a ausência de casamento não significava nem a instabilidade conjugal⁵⁶ nem anomia social,⁵⁷ mas que ela enfatizava a dificuldade para apagar os antagonismos ancestrais?

Conclusão

Este ensaio tentou dar exemplos concretos sobre os efeitos da ideologia patriarcal numa sociedade pós-abolicionista. O discurso dos Republicanos de 1848 sobre a família e o casamento, no entanto, apresentava apenas pouca diferença com aquele que ocorria na Monarquia de Julho. Ele se inscrevia, ao contrário, numa perspectiva mais ampla, que ia além das fronteiras da metrópole francesa e de suas colônias. No século XIX, como no século XX, o mundo ocidental considera o casamento e a família não apenas como organizando a sociedade (contudo, isto não lhe é peculiar), mas também definindo o estatuto, a identidade e os direitos tanto quanto a nacionalidade, filiação e sistema de herança.⁵⁸ A aplicação desta ideologia nas sociedades coloniais e pós-abolicionistas recebeu, no entanto, declinações particulares. O projeto nacional francês republicano suprimiu, de fato, no plano legal a questão “racial” em nome do universalismo⁵⁹ enquanto que as sociedades antigamente escravistas baseavam-se sempre nestas divisões. Não se trata aqui de construir um estrito contraste entre metrópole e colônia, porque as interações entre as duas entidades políticas foram constantes, como Fred Cooper e Ann Stoler mostraram no seu trabalho *Tensões de Império (Tensions of Empire)*.⁶⁰ Em vez disto, trata-se de mostrar os efeitos da Emancipação nas Antilhas francesas, sobre o gênero. Com a aplicação do Código

Napoleônico ao conjunto da população colonial, os filhos “*naturais*”, nascidos fora do casamento, por exemplo, que beneficiavam-se da igualdade civil com os filhos legítimos desde 1793, foram caracterizados como “*bastardos*”, “*filhos ilegítimos*”, sem direitos. A linha de exclusão civil construída em volta dos valores morais foi reposicionada em 1848. O casamento garantia uma cidadania plena e inteira, em conformidade com os valores morais promulgados pela metrópole. Nestas condições, até mesmo com direitos diminuídos, apenas as mulheres da elite “*de cor*” eram capazes de atingir o ideal republicano. Foi praticado também o que Lucette Valensi chamou de “*terapêutica do esquecimento*”.⁶¹ De fato, no decorrer do período escravista, a sexualidade das mulheres escravas e das mulheres “*de cor*” justificou os discursos sobre sua imoralidade, sua lascividade, sua prostituição consentida.⁶² O poder colonial, isto é, as leis que as proibiam de se casar com homens “*brancos*”, e as práticas dos senhores que não favoreciam as uniões no seio da população escrava, ao mesmo tempo as descreditaram. Ao contrário, a abolição da escravidão autorizou as mulheres da elite “*de cor*” a recuperar sua honra. Esta nova “*respeitabilidade*” derrubava as estigmatas da história. Subrepticiamente, no entanto, as linhas da exclusão social foram deslocadas e receberam uma nova definição. Aderindo ao modelo moral ocidental prescrito pela metrópole, a elite “*de cor*”, e particularmente as mulheres deste grupo, retomaram para si os idiomas culturais da dominação.⁶³ Sem levar em conta as condições de vida, tampouco as escolhas e as resistências ao poder, constituídas pela recusa do casamento, os discursos e as práticas da elite feminina, empurraram-nas na alteridade. Em seu esforço contínuo para serem reconhecidos como cidadãos por inteiro e de forma igual pela antiga classe dominante, os membros das elites “*de cor*” aceitaram desqualificar as classes pobres, em particular as mulheres pobres e mães de filhos fora do casamento.

Adotando um conceito sociológico utilizado recentemente para analisar o fenômeno contemporâneo dos subúrbios na França,⁶⁴ pode-se dizer que, ao utilizar o casamento como fator de diferenciação, as mulheres pobres foram “*etnicizadas*”, isto é, rejeitadas numa completa alteridade: sua identidade estava enraizada no passado escravista, sem possibilidade de mudar seu estatuto de dominado. Nos discursos, estas mulheres “*patológicas*”, “*poto mitan*”, foram excluídas da cidadania

integral, tal como era definida pela República e da competição social que ela induzia. Se havia um “*gênero colonial*” nas sociedades pos-escravistas, era apenas um reflexo repulsivo do modelo da metrópole.

Notas

- ¹ Tradução Christine Rufino Dabat. Revisão do português José Marcelo Marques F. Filho.
- ² Pesquisadora no Centre National de la Recherche Scientifique. UMR 8053. Centre International de Recherches sur les Esclavages. myriam.cottias@ehess.fr
- ³ Declaração do governador da Martinica em 1849.
- ⁴ Reciprocamente, qualquer francês convencido de “*possuir, comprar ou vender escravos*” perde sua qualidade de cidadão francês. Decretos de 27 de abril de 1848, artigo 8.
- ⁵ GAUTIER, Arlette. *Les Sœurs de Solitude: la condition féminine aux Antilles, du XVIII^e au XIX^e siècle*. Paris: Éd. Caribéennes, 1985. MOITT, Bernard. *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. PEABODY, Sue. “Négresse, mulâtresse, citoyenne: Gender and Emancipation in the French Caribbean, 1650-1848”. In: *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*. (SCULLY, Pamela e PATON, Diana Eds) Durham NC: Duke University Press, 2005, pp. 56-78.
- ⁶ “*Poto mitan*” é uma palavra crioula que designa a mulher que mantém sozinha seu lar e seus filhos. A tradução literal do termo é “*o pilar do meio*”.
- ⁷ *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie, 1789-1860*. Paris: Armand Colin, 1997, p. 1.
- ⁸ No dia 4 de fevereiro de 1794, a Convenção Nacional “*declara que a escravidão dos negros em todas as colônias é abolida; em consequência, ela decreta que todos os homens, sem distinção de cor, domiciliados nas colônias, são cidadãos franceses e gozarão de todos os direitos assegurados pela Constituição*”. MEYER, Jean, TARRADE, Jean & REY-GOLDZEIGUER Annie. *Histoire de la France coloniale*. Paris: Armand Colin, 1991, p. 402. No entanto, o decreto aplicou-se apenas à Guadalupe e à Guiana, a Martinica tendo sido ocupada pela Grã Bretanha com a benção dos colonos.
- ⁹ A respeito da história religiosa nas Antilhas francesas, ver DELISLE, Philippe. *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique: 1815-1848*. Paris: Publisud, 1997.
- ¹⁰ DONZELOT, Jacques. *La police des familles*. Paris: Éd. de Minuit, 1977, p. 87.
- ¹¹ O preâmbulo da Constituição, de 4 de novembro de 1848, nota que “*a República francesa tem por base a Família, o Trabalho, a Propriedade*”. Art. IV, § 2.
- ¹² Société de la Morale Chrétienne. Comité pour le rachat des négresses esclaves dans les colonies françaises. 1832, p. 2.
- ¹³ Pode se notar no diário de Pierre Dessalles que é mais a pregação de cartazes com um texto escrito “*em negro e em francês*” e anunciando a libertação aos escravos que é sublinhado, em vez de seu conteúdo preciso. DESSALLES, Pierre. *La Vie d'un colon à la Martinique au XIX^e siècle. Journal 1848-1856*. Apresentação de Henri de Frémont e Léo Elisabeth. Fort-de-France : Désormeaux, 1984, p. 29. Ver também BURTON, Richard. *La famille coloniale*. Paris: L'Harmattan, 1996.

¹⁴ *États de population, de cultures et de commerce relatifs aux colonies françaises*. Paris: Ministère de la Marine et des Colonies, 1836, p. 61.

¹⁵ “Tableau de la situation actuelle des esclaves dans les Colonies françaises d’après les dernières publications officielles”. *L’Abolitionniste français*. Janvier-février 1844, p. 44.

¹⁶ “Rapport du procureur du Roi de Fort-Royal”. Octobre 1842. In: *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*. Paris, 1844, p. 574.

¹⁷ *Martyrologe colonial*. Anonyme. Paris, 1848, p. 19.

¹⁸ É interessante notar que, entre 1830 e 1848, certo número de obras escritas por mulheres utilizam a retórica anti-escravista para denunciar a situação das mulheres. Entre outras: Jeanne Derouin. *Profession de foi* (1832): “*A escravidão da mulher é um privilégio odioso fundado no direito do mais forte*”. DEMAR, Claire. *Appel d’une femme au peuple pour l’affranchissement de la femme* (1832). A relação está ainda mais aberta no mundo anglo-saxônico, já que as sociedades feministas protestantes combinaram suas reivindicações pela liberdade com aquela dos escravos, como no texto: “Plaidoyer d’une moitié de la race humaine, les femmes, contre les prétentions de l’autre moitié, les hommes, à les maintenir dans un esclavage politique et par conséquent civil et domestique”. BAUBÉNOT, Jean. “De la femme protestante”. In: *Histoire des femmes en Occident*, t. 4. *Le XIXe siècle*, dir. G. FRAISSE e M. PERROT. Paris: Plon, 1991, p. 206-207.

¹⁹ *Exposé général des résultats du patronage des esclaves dans les colonies françaises*. Paris, 1844, p. 575.

²⁰ Mostrei num artigo intitulado “La séduction coloniale. Damnation et stratégies. Les Antilles, XVIIe-XIXe siècle” que, longe de “*ser unicamente uma vítima passiva do sistema escravista frente a mulheres ‘ativas e sem-vergonha’, ele tomou parte nisto, entre outros como intermediário nas relações ‘imorais’*”. (In: DAUPHIN, Cécile e FARGE, Arlette (Ed.). *Séduction et sociétés*. Paris: Seuil, 2000, p. 137-139).

²¹ SCHOELCHER, Victor. *De l’esclavage des noirs et de la législation coloniale*. Paris, 1833, p. 47.

²² *Exposé général des résultats du patronage*. Op. cit., p. 571.

²³ *Bulletin Officiel de la Martinique*. 1846, p. 107.

²⁴ Séance du 19 mai 1846.

²⁵ “Tableau de la situation actuelle des esclaves...”. Op. cit., p. 42.

²⁶ Título 2, capítulo 3, art. 20: “*O marido tem a administração dos bens de sua esposa*”. Ibid.

²⁷ “*Este poder consiste: 1) em consentir ou se opor ao casamento do menor; 2) requerer, por parte do senhor ou na sua ausência, do juiz, a correção da criança no caso em que ele daria ao pai graves razões de descontentamento.*” Ibid.

²⁸ Com a concordância do senhor, ou na sua ausência, do juiz real. Ibid., article 28.

²⁹ *Journal du Conseiller Garnier à la Martinique et à la Guadeloupe, 1848-1855*. Ed. Gabriel Debien. Fort-de-France: Société d’Histoire de la Martinique, 1969, p. 233.

³⁰ Gilbert Pago desenvolveu este aspecto em: *Les femmes et la liquidation du système esclavagiste, 1848-1852*. Ibis Rouge, 1998, chapitre III.

³¹ *Bulletin Officiel de la Martinique*, 1833-1848.

³² Ver BOUTON, Jacques. *Relation de l’établissement des Français depuis l’an 1635 en l’île de la Martinique, l’une des Antilles de l’Amérique: des mœurs des sauvages,*

de la situation et des autres singularités de l'île. Paris: S. Cramoisy, 1650.

³³ *Exposé général des résultats du patronage ...* Op. cit., p. 584.

³⁴ *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* 61-62 (1984), p. 90. "Copie de la lettre du P. Jean Mongin, missionnaire de l'Amérique à une personne de condition du Languedoc, écrite de l'île de Saint-Christophe au mois de mai 1682". In: CHÂTILLON, Marcel. "L'Évangélisation des esclaves au XVII^e siècle: lettres du R.P. Jean Mongin". *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 61-62, 1984, p. 90.

³⁵ Rapport du procureur du Roi de Marie-Galante. *Exposé général des résultats du patronage...* Op. cit., p. 579.

³⁶ *Ibid.*, p. 580.

³⁷ A lei é promulgada nas colônias após quase um ano. Na origem, ela foi elaborada para melhorar a situação moral dos operários: "*Era preciso pagar para casar: obter uma licença de casamento e conseguir os documentos necessários levavam a custos que os operários não podiam ou não queriam assumir. Um relatório à Assembléia Nacional para preparar a lei de 1850 que providenciará uma assistência administrativa e financeira aos "indigentes" que desejam casar, forneceu os detalhes das dificuldades que os operários tinham que enfrentar. Eles precisavam entregar quatro ou cinco documentos diferentes, e até 1846, eles deviam pagar para cada um... Muitos não sabiam ler nem escrever. Eles não podiam regularizar sua situação sem ajuda, por exemplo, de uma associação caritativa (Sociedade Saint-François Régis e Sociedade Saint-Vincent de Paul; elas faziam isto para elevar o nível moral da classe trabalhadora)*". TILLY, Louise e SCOTT, Joan. *Les femmes, le travail et la famille*. Paris: Rivages/histoire, 1987, p. 121.

³⁸ ADÉLAÏDE-MERLANDE, Jacques. *Histoire générale des Antilles et de la Guyane*. Paris: L'Harmattan, 1994, p.10-32.

³⁹ J. Adélaïde-Merlande estudou mais particularmente o grupo dos alforriados das cidades num texto muito interessante: "Problématique d'une histoire de l'esclavage urbain – Guadeloupe, Guyane, Martinique (1815-1848)". *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, 65-66, 1985.

⁴⁰ *Bulletin officiel de la Martinique*.

⁴¹ São aqueles que não obtiveram sua liberdade por manumissão, para os quais os senhores não quiseram ou não puderam pagar a taxa de alforria.

⁴² Mulher morena clara.

⁴³ Com a exceção de Marie-Rosalie Cavelant que pertence a uma família de livres da cidade, desde o fim do século XVIII, e se casa em 1851 com Léon Berciot, africano, 37 anos, agricultor.

⁴⁴ *Notices statistiques*. Paris, 1859.

⁴⁵ Considerando tanto os nascimentos de escravos quanto aqueles de livres antes de 1848.

⁴⁶ État civil du 9 au 18 septembre 1885. *La Défense coloniale*. 20 septembre 1884.

⁴⁷ Um exemplo significativo é dado por Philippe Delisle relatando os atos de Perrinon contra a escola de moças das irmãs de Saint-Joseph de Cluny em Saint-Pierre, onde ele desejava uma escola secundária dirigida por uma mulher de cor, Uranie Mazuline. Cinco meses mais tarde, o conflito foi desarmado, pois, o colégio aceita, em janeiro de 1849, 24 "*alunas de cor, todas filhas de pessoas notáveis*". *Renouveau missionnaire et*

société esclavagiste. La Martinique : 1815-1848. Paris: Publisud, 1997, p. 271.

⁴⁸ Société des Femmes Schoelchériennes de Fort-de-France. In: SCHOELCHER, Victor. *La vérité aux ouvriers et cultivateurs de la Martinique suivie de rapports, décrets, arrêtés, projets de lois et d'arrêtés concernant l'abolition immédiate de l'esclavage* (Paris: Pagnerre, 1849) (rééd. Lausanne: Editions du Ponant, 1985).

⁴⁹ No momento da proclamação da liberdade, “*as ruas estão cheias de negros gritando, urrando, parando os transeuntes e forçando os a gritar: Viva a República! Viva a Liberdade!*” “*As mulheres, sobretudo, são alvoroçadas, tem que apertar a mão de todas elas*”. DESSALLES, P. *La Vie d'un colon à la Martinique*. Op. cit., p. 42. “*As mulheres de cor, sábado, diziam os mesmos rumores que circulavam em 22 de maio: - Nenhum branco mais, diziam; temos bastante mulatos na cidade e o país é nosso,*” Idem, p. 81.

⁵⁰ Ver COTTIAS, Myriam e FITTE-DUVAL, Annie. “Femmes, famille et politique dans les Antilles françaises de 1828 à nos jours”. *Caribbean Studies*, 28, 1, 1995, pp. 75-100.

⁵¹ PHILÉMON, Césaire. *La Société, la solidarité et le mouvement mutualiste à la Martinique*. Fort-de-France: Imprimerie du Gouvernement, 1941.

⁵² “Discours de M. Allègre à la distribution des prix du pensionnat des filles”. *La Défense coloniale*, 9 août 1884.

⁵³ “La glaneuse”. Fleurs des Antilles, 1900. Apud PHILÉMON, Césaire. *Galerias martiniquaises. Exposition coloniale internationale*. Paris, 1931, p. 250.

⁵⁴ DELAUNAY-BELLEVILLE, André. *Choses et gens de la Martinique*. Paris, 1963, p. 188, 190.

⁵⁵ *La femme dans la cité*. 1945, p. 3.

⁵⁶ Ver: CHIVALLON, Christine. *Espace et identité à la Martinique*. Paris: CNRS, 1998.

⁵⁷ Para uma abordagem antropológica da questão da matrifocalidade, ver entre outros o estudo recente de MULOT, Stéphanie. *Je suis le père, je suis la mère*. Thèse de doctorat, Paris: EHESS, 2000.

⁵⁸ BURGHIÈRE, André. *Histoire de la famille*. Paris: Livre de Poche, 1994. Mais recentemente: DESAN, Suzanne. *The Family on Trial in Revolutionary France*. Berkeley: University of California Press, 2004, p. 17; HEUER, Jennifer Ngaire, *The Family and the Nation: Gender and Citizenship in Revolutionary France, 1789-1830*. Ithaca: Cornell University Press, 2005; COTT, Nancy. *Public Vows. A History of Marriage and the Nation*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002.

⁵⁹ Seria mais exato dizer que o universalismo francês comportava implícitos “*raciais*” que associavam a nação francesa com a cor “*branca*”. Ver COTTIAS, Myriam. “Le silence de la nation. Les ‘vieilles colonies’ comme lieu de définition des dogmes républicains.” *Outre-Mers* 90 (2003), 338-39.

⁶⁰ *Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.

⁶¹ VALENSI, Lucette. *Fables de la mémoire*. Paris: Seuil, 1992.

⁶² COTTIAS, Myriam. “La séduction coloniale: damnation et stratégies: les Antilles, XVIIe-XIXe siècle.” In: *Séduction et sociétés*”. Op. cit., p. 125-39.

⁶³ STOLER, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002, p. 23.

⁶⁴ Ibidem. FASSIN, Eric. *Du fait social au fait racial*. Paris: Editions La découverte, 2006.