

LEGÍTIMOS VASSALOS

PARDOS LIVRES E FORROS NA VILA
RICA COLONIAL (1750-1803)

DANIEL PRECIOSO

LEGÍTIMOS VASSALOS

CONSELHO EDITORIAL ACADÊMICO
Responsável pela publicação desta obra

Tânia da Costa Garcia
Márcia Pereira da Silva
Susani Silveira Lemos França

DANIEL PRECIOSO

LEGÍTIMOS VASSALOS
PARDOS LIVRES E FORROS NA VILA
RICA COLONIAL
(1750-1803)

CULTURA
ACADÊMICA 
Editora

© 2011 Editora Unesp

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.culturaacademica.com.br

feu@editora.unesp.br

CIP – Brasil. Catalogação na Fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

P932l

Precioso, Daniel

Legítimos vassalos: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803)
/ Daniel Precioso. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

Inclui bibliografia.

Apêndice

ISBN 978-85-7983-209-3

1. Minas Gerais – História. 2. Brasil – História – Período colonial, 1500-1822. 3. Escravos libertos. I. Título.

11-7939

CDD: 981.51

CDD: 94(815.1)"1500/1822"

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP)

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS

Aos meus pais, Valter e Neide.

“Os casamentos, e mais ainda as mancebias dos proprietários com mulheres pretas, e mulatas tem feito mais de tres partes do povo de gente liberta, sem criação, sem meios de alimentar-se, sem costumes e com a louca opinião de q.^e a gente forra não deve trabalhar; tal he a mania, q.^e induz a vista da escravatura, unindo-se aos vícios mencionados”.

*Basílio Teixeira de Sá Vedra
Informação sobre a Capitania de Minas Gerais (1805)*

“Por trajos demasiados/ em que todos são iguais/ são confusos/ os três estados, danados/ alterados mestreiros/ em seus usos./ Não devemos ser comuns/ Senão para Deus amarmos/ e servirmos,/ não sejamos todos uns/ em ricamente calçarmos/ e vestirmos./[...] Nos outros tempos passados/ todos queriam viver/ honestamente,/ ordenados, compassados,/ cada um em seu valer/ era contente./ [...] Todos sem altervidade/ honestamente folgavam/ cada um/ segundo sua qualidade [...]”.

*Poeta Anônimo
Poema do Cancioneiro Geral (1516)*

“Os homens pardos, Irmãos da Confraria do Senhor São José, de Vila Rica das Minas Gerais, [...] sendo legítimos vassalos de V. Majestade e nacionais daqueles domínios, onde vivem com reto procedimento, sendo uns mestres aprovados pela Câmara da dita Vila em seus ofícios mecânicos e subordinados a estes trabalham vários oficiais e aprendizes; que outros se vem constituídos mestres em artes liberais, como os músicos, que o seu efetivo exercício é pelos templos do Senhor e procissões públicas, aonde certamente é grande indecência irem de capote, não se atrevendo a vestirem corpo por se verem privados do adorno e compostura dos seus espadins, com que sempre se trataram e que, finalmente, outros aspirando a mais, se acham mestres em gramática, cirurgia e na honrosa ocupação de mineiros, sendo muitos destes filhos de homens nobres, que como tais são reconhecidos [...]”

Petição dos homens pardos livres da Capitania das Minas (1758)

SUMÁRIO

Lista de siglas e abreviaturas	11
Apresentação	13
Introdução	15
1 Os homens pardos na Vila Rica setecentista	29
2 Mulatos e pardos na legislação colonial	65
3 A capela de São José dos Bem-Casados de Vila Rica: <i>locus</i> de sociabilidade parda	107
4 Percursos: as trajetórias de vida dos confrades	171
Considerações finais	237
Fontes	245
Referências bibliográficas	251
Apêndice estatístico	267
Anexos	271
Anexo I	
Relação de oficiais e mesários da Confraria de São José de Vila Rica	273

Anexo II

Diagramas das árvores genealógicas
dos confrades (amostragem total)

da irmandade de São José de Vila Rica

287

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- ACSM – Arquivo da Casa Setecentista de Mariana
AEAM – Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
AHMI – Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência/
Casa do Pilar
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
AMI – Anuário do Museu da Inconfidência
APNSCAD – Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da
Conceição de Antônio Dias
APNSP – Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar
BN – Biblioteca Nacional/RJ
CC – Casa dos Contos/Ouro Preto
Cód. – Códice
Cx. – Caixa
Doc. – Documento
HAHR – The Hispanic American Historical Review
IEB – Instituto de Estudos Brasileiros/USP
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
Nacional
MAAS – Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana
MG – Minas Gerais
Ms. – Manuscrito

RAPM – Revista do Arquivo Público Mineiro

RBH – Revista Brasileira de História

RIHGB – Revista do Instituto Histórico e Geográfico
Brasileiro

RIHGMG – Revista do Instituto Histórico e Geográfico de
Minas Gerais

RIPHAN – Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e
Artístico Nacional

RSPHAN – Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e
Artístico Nacional

APRESENTAÇÃO

Este livro é uma versão revisada e adaptada da dissertação *Legítimos vassalos*: pardos livres e forros na Vila Rica colonial (1750-1803), defendida em 2010, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP-Franca. A sua publicação tornou-se possível graças à concorrência direta e indireta de muitas pessoas, às quais devoto estes agradecimentos.

Inicialmente, manifesto a minha profunda gratidão à professora Ida Lewkowicz pela orientação da dissertação.

Agradeço aos professores Jean Marcel Carvalho França e Ana Raquel Portugal pelas discussões realizadas em disciplinas do curso e durante o exame geral de qualificação.

Ao professor Marco Antonio Silveira, ex-orientador, pelo debate instigante de temas relacionados à minha pesquisa e pelos apontamentos realizados durante a defesa da minha dissertação.

À Maísa Araújo, em nome da secretaria de pós-graduação pelo suporte.

Aos funcionários dos arquivos que percorri: Sueli e Carmen, da Casa do Pilar; Conceição, da Casa dos Contos; Luciana, Adelma e Fabiana, da Cúria; Cássio e Antero, da Casa Setecentista; Caju e Ângela, da Paróquia do Pilar.

Ao professor José Arnaldo Aguiar Lima pelo diálogo aberto.

Aos professores Renato Pinto Venâncio e Ronald Raminelli pelas sugestões apresentadas em pareceres dados à minha monografia de bacharelado no curso de História da UFOP, defendida em 2007.

À minha família, de modo especial, pelo apoio incondicional.

Por fim, agradeço ao CNPq pelo financiamento desta pesquisa e ao selo Cultura Acadêmica da Fundação Editora da UNESP pela oportunidade desta publicação.

INTRODUÇÃO

A sociedade mineira emergiu abrupta e violentamente nos sertões do Centro-Sul da América portuguesa. Não obstante tenham nascido sob o signo do imprevisto e da espontaneidade, urbes como Vila Rica, Sabará, São João del Rey e Arraial do Tejuco, em poucas décadas de ocupação, já haviam se consolidado como proeminentes ambientes citadinos, com igrejas, edifícios públicos, pontes, chafarizes, aquedutos e ruas calçadas, desfrutando de um vigoroso universo cultural, notavelmente desenvolvido nas artes plásticas, na arquitetura, na literatura e na música.

Nos nascentes núcleos urbanos mineiros, conviveram indivíduos de *qualidades*,¹ costumes, valores e crenças distintas. Processos múltiplos de miscigenação, hibridação e mestiçagem, não apenas do ponto de vista biológico, mas também cultural,² engendraram uma sociedade complexa e multifacetada, cuja ampla camada de forros e mulatos fez-se presente desde cedo. A instabilidade

1 “*Qualidade*, expressada tipicamente em condições raciais (por exemplo, índio, mestiço, espanhol), em muitos exemplos, era uma impressão inclusiva que refletia a reputação da pessoa como um todo. Cor, ocupação e riqueza poderiam influenciar a *qualidade* da pessoa, assim como a pureza de sangue, a honra, a integridade e, até mesmo, o lugar de origem (tradução livre)” (McCAA, 1984, p.477-8).

2 Nas áreas urbanizadas das Minas Setecentistas, a mobilidade física e social e a hibridação biológica e cultural se processaram com notável pujança (Paiva, 2008, p.24). Sobre o conceito de hibridismo cultural, cf. Serge Gruzinski (2001).

e a mobilidade foram características intrínsecas ao povoamento da região.³ Fortunas dissipavam-se rapidamente, cativos alçavam ao mundo dos libertos, forros adquiriam escravos, mulatos “bem nascidos” ocupavam cargos administrativos, bastardos herdavam, negras e mulatas forras ostentavam vestes impróprias à sua condição.

A sensação de descontrole e desregramento, que a distância geográfica da Corte só fazia aumentar, perpassou os numerosos maços de cartas que a Coroa trocou com o Conselho Ultramarino, com os governadores e com os vice-reis ao longo do século XVIII. A tentativa obstinada de conformar uma sociedade herdeira de critérios estamentais de Antigo Regime e que incorporou valores ligados ao acúmulo de riquezas está bem representada nas medidas discutidas e aplicadas com o objetivo de assentar os vassalos mineiros, fazendo-os casar, assistir em residência fixa, contribuir com os reais serviços e, em geral, com a manutenção da ordem (Silveira, 1997). A exemplo do que ocorreu em outros núcleos urbanos coloniais, como Salvador, Recife e Rio de Janeiro, nas Minas as elites governativas contrapunham a presença estruturadora da escravidão àquela desestruturante de negros e mulatos libertos.⁴ Embora as autoridades vissem com maus olhos o incremento demográfico da camada de libertos, a alforria consistia em uma prática generalizada, indispensável para a reprodução da escravidão como sistema.

Na América portuguesa, a larga incidência da mestiçagem fez eclodir uma ampla população de mulatos, entre os quais se observam grandes taxas de manumissão (Klein, 1978, p.4-9). Desta sorte, a prática da alforria, sobretudo entre os mulatos, atuava de molde a tencionar a estratificação social, pois lançava na sociedade homens e mulheres que não se enquadravam em nenhum dos ex-

3 Sérgio Buarque de Holanda (1977) definiu o meio social mineiro como uma “estrutura movediça”, em vista da mobilidade de suas partes integrantes.

4 Sílvia Hunold Lara (2007, p.332) problematizou a relação entre a presença estruturadora da escravidão e a sua imbricação na teia hierárquica do Antigo Regime, atentando para o fato de que os negros, os mulatos e os pardos, livres ou forros, encontravam-se, ainda que em graus distintos, próximos da fronteira que separava a liberdade da escravidão, constituindo grupos que, fundamentalmente, visavam marcar a liberdade.

tremos raciais (branco-negro) e legais (senhor-escravo). A distinção jurídica entre cativo e forro parece ter sido menos definida do que a diferença étnica entre indivíduos de ascendência africana (negros e mulatos) e brancos, pois a elite colonial, ciosa de sua suposta “pureza de sangue”, identificava indistintamente os indivíduos de ascendência africana, incluindo os forros e seus descendentes, com a escravidão (Russell-Wood, 2005, p.70). Em resposta a essa atitude, negros e mulatos com algum cabedal se trajavam com “galas” e “luzimentos” impróprios às suas condições, o que gerava toda sorte de polêmicas e protestos.⁵ Os pardos do terço de infantaria auxiliar, providos no cargo por patente assinada pelo governador da capitania e confirmada pelo rei, causavam dissenso entre as elites brancas por trazerem um espadim preso à cinta, arma que não apenas garantia superioridade de defesa e ataque em situações de conflito, como também consistia em um símbolo de *status*.

Nas Minas, as oportunidades de mobilidade social abertas pelas diversificadas atividades econômicas que se estruturaram em torno da mineração criaram nas almas de negros e mulatos forros ares e desejos de fidalguia. Conforme observou Marco Antonio Silveira, foram comuns na vida social mineira casos que alimentavam a obsessão pela honra e pela dignidade. Dentre os diversos grupos sociais que procuravam distinguir-se a todo custo, afirma o historiador, “talvez os pardos representassem mais vivamente esta tendência, se bem que tenham ascendido de muitas formas diferentes, sua cor sempre acusava a origem escrava” (Silveira, 1997, p.169). Nos subúrbios de vilas e cidades da América portuguesa, mulatos com posses, herdeiros de homens brancos, poderiam ocupar cargos de juízes de vintena ou, então, postos baixos do Senado da Câmara (Russell-Wood, 2000, p.105-23; Boxer, 1967, p.150), permane-

5 Sob essa óptica, o aparente excesso de luxo dos vestidos e colares das negras de tabuleiro pode ser compreendido como uma apropriação de recursos materiais e simbólicos que ajudavam a marcar e reforçar a condição social de forra. O excesso no trajar de negras e mulatas forras foi denunciado, entre outros, por Antonil (1974). O sentido do “luxo superlativo” em rituais de exposições públicas por parte dos habitantes da América portuguesa foi matéria do estudo de Sílvia Lara (2007, p.111).

cendo-lhes proibida, porém, a ocupação dos principais cargos da República em virtude do estigma da herança negra. A “mulatice” em quatro gerações de ascendentes era igualmente uma barreira que os inabilitava à candidatura às Ordens Terceiras e às Misericórdias, organismos mais conservadores do ideal de “branquidade”.⁶ Para os pardos forros e livres, portanto, a aquisição de terras e escravos, a pertença à oficialidade militar, o patrocínio de um pai branco e reputado, o direito à herança, o não exercício de ofício vil e o arranjo de laços matrimoniais e de compadrio vantajosos delineavam as melhores formas de adquirir estima social e boa “fama pública”. As estratégias de mobilidade dos pardos ocorriam, assim, preferencialmente em perspectiva intragrupal. Como observou Giovanni Levi (1998, p.211-2), “numa sociedade segmentada em corpos, os conflitos e as solidariedades frequentemente ocorriam entre os iguais, estes competiam no interior de um segmento dado”.

O tema central do livro relaciona-se, portanto, à discussão dos significados políticos e sociais da crescente presença de pardos forros e livres na sociedade mineira durante a segunda metade do século XVIII. Seu objetivo consiste em abordar as margens e os limites de integração desses indivíduos à sociedade mineira em um período caracterizado por uma política de orientação regalista que visava, em certa medida, diminuir os desníveis entre os diversos grupos sociais em relação à figura real, reduzindo o poder de negociação aos súditos, mas conferindo-lhes em troca certo grau de distinção ou prestígio na ordem política.⁷ O escopo da análise aqui empreendida, as estratégias de distinção social dos pardos forros e livres, insere nosso objeto na encruzilhada de historiografias referentes a assuntos diversos, tornando árdua a tarefa de um balanço historiográfico sobre a temática estudada. Por esse motivo, procuraremos

6 Como salientou Evaldo Cabral de Mello (1989, p.11), na realidade da América portuguesa, a genealogia era um saber de importância capital para esses organismos.

7 Houve uma tentativa de rearranjar a estratificação social, colocando-se limites ao clero e à primeira nobreza e abrindo-se caminhos a outros grupos sociais. O que não significa, porém, a desvalorização completa da ordem estamental (cf. Falcon, 1982; Maxwell, 1996).

citar apenas alguns estudos basilares sobre os mulatos, os pardos, os forros, as irmandades, os terços ou tropas auxiliares e a mobilidade social no período colonial, tendo por objetivo traçar um panorama das discussões historiográficas que desembocaram no nosso problema de pesquisa. O debate mais aprofundado da bibliografia de referência aparecerá no decorrer dos capítulos, ao sabor das argumentações desenvolvidas.

Sobre os mulatos e os pardos na América portuguesa, *Escravos e libertos no Brasil colonial* (1967) de A. J. R. Russell-Wood é referência fundamental. No livro, o autor estabeleceu, pioneiramente, uma distinção entre as duas categorias, afirmando que cada uma delas faz referência a um determinado tipo social. Segundo Russell-Wood, embora ambas as designações aludissem aos “mistos entre as duas raças”, diferenciavam-se quando o objetivo era marcar a condição social.⁸ Como veremos, trabalhos mais recentes afirmaram que o termo “pardo” era uma designação da condição social e não da cor. Em nossa análise, entretanto, não tomaremos o termo apenas como condição social, haja vista que os homens e as mulheres de nossa amostragem, quase em sua totalidade, eram mestiços, filhos ou netos de pais de diferentes nacionalidades – portugueses e africanos, mais precisamente.

Os homens cujas trajetórias acompanharemos eram também forros ou descendentes deles. Os estudos sobre escravidão tardaram a incorporar os libertos e a alforria entre suas preocupações, centradas, quase exclusivamente, na população escrava. Talvez a explicação para esse longo hiato na história dos libertos esteja na longevidade de uma tradição analítica que construiu a imagem de uma sociedade colonial assentada nos binômios senhor *versus* escravo e branco *versus* preto. Nesse esquema interpretativo, pouco espaço restava para os mulatos e os forros. E, quando havia, apareciam comprimidos entre os dois polos bem definidos da escala social e racial, formando, assim, uma “camada intermediária” que, acreditava-se, seria integrada por indivíduos que viveram na errância e na vadiagem (Prado Júnior, 1999; Franco, 1974). Na década

8 Em linhas gerais, o pardo era o tipo trabalhador e integrado na sociedade, e o mulato, à revelia, era o vadio, preguiçoso e insolente (Russell-Wood, 2005, p.49).

de 1960, Russell-Wood (2005) alertou que a população de negros e mulatos forros era muito significativa e heterogênea nas principais vilas e cidades da América portuguesa. As pesquisas de Charles Boxer (1967) acerca das relações raciais no império marítimo português apontaram possibilidades de mobilidade social abertas aos mulatos forros. Os trabalhos desses historiadores descortinaram uma realidade mais complexa e dinâmica do que o quadro pintado em *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), possibilitando aos estudiosos do tema aventar novas hipóteses e rejeitar a associação imediata de negros e mulatos forros com a marginalidade e a pobreza.⁹

Concomitantes aos estudos sobre a alforria, a partir de fins da década de 1980, diversos trabalhos abordaram as possibilidades de integração desses segmentos sociais à sociedade brasileira dos séculos XVIII e XIX.¹⁰ Argumento recorrente nesses estudos é o de que as irmandades e as tropas funcionavam como redutos privilegiados para a formação de identidades particulares para africanos, crioulos e pardos. Especificamente sobre as irmandades de negros e mulatos, destacamos os estudos de Russell-Wood (1971), Fritz Salles (1963), Curt Lange (1979), Julita Scarano (1978), Caio Boschi (1986), Marília Ribeiro (1989) e Marcos Aguiar (1993). Embora com enfoques diferentes, os autores mencionados notaram, igualmente, que as associações religiosas de irmãos leigos tornaram-se importantes “porta-vozes” para indivíduos de ascendência africana proferirem as suas aspirações políticas e sociais.

A participação em milícias negras também apareceu, em algumas das referências citadas, como forma de integrar socialmente crioulos e pardos forros, posto que lhes garantiam meios materiais e, sobretudo, simbólicos de distinção perante os seus pares.¹¹ A histo-

9 Na década de 1980, estudos baseados em formulações de Caio Prado Jr. sobre a organização social na Colônia também chamaram a atenção para as possibilidades de distinção abertas aos forros e aos livres com ascendência africana, apresentando, assim, uma realidade mais complexa para enquadrar os segmentos pertencentes às “camadas intermediárias”. Sobre a integração social de vassallos que se mostravam úteis ao “bem comum” vide, por exemplo, Laura de Mello e Souza (1985).

10 Cf., entre outros, Ida Lewkowicz (1988-1989), Maria Inês Cortes de Oliveira (1988) e Sheila de Castro Faria (1998).

11 Vide, por exemplo, Russell-Wood (2005), principalmente o cap.5.

riografia das milícias negras mineiras é recente, ainda que o assunto tenha despertado o interesse de alguns estudiosos anteriormente, sem, porém, ter sido aprofundado.¹² Na última década, Francis Cotta (2002) e Cristiane Pagano (2006) se debruçaram sobre os terços e tropas auxiliares de homens pardos de Minas Gerais, demonstrando que ser provido com patente militar, para esses grupos, mesmo com o atraso de pagamento ou sem o recebimento de soldo pelo trabalho de “polícia” que realizavam, consistia em um poderoso recurso simbólico, capaz de rearranjá-los em melhores posições da hierarquia social e distanciá-los dos demais homens “de cor”.

As estratégias de mobilidade social dos pardos em Minas Gerais,¹³ objeto de nossa pesquisa, portanto, apareceram em diversas páginas escritas pelos historiadores citados acima, mas não foram assunto de estudos pormenorizados, cujo escopo de análise estivesse sobre os próprios agentes do grupo, observados em suas múltiplas atividades e estratégias cotidianas. Ao centrarmos nossa análise nos homens pardos, e não nas irmandades, nas tropas ou nas possibilidades de ascensão social de forros em geral, acreditamos concorrer para uma visão mais integral de como nossos agentes históricos procuraram, em suas lides diárias, melhores chances de acumular posses e de obter boa estima perante a sociedade. Justificamos, assim, a importância do estudo, cuja relevância reside em conectar diferentes historiografias e em contribuir empiricamente para o entendimento de como homens mestiços egressos do cativeiro conseguiram, por entre as margens e os interstícios de uma ordem escravista e estamental, ascender na escala social.

Com o objetivo de acompanhar as estratégias de integração e distinção operadas por uma parcela de pardos forros e livres na Vila Rica Setecentista, procuraremos seguir os percursos sociais e as trajetórias de vida de indivíduos desse segmento sociorracial que, com maior ou menor sucesso, atingiram reconhecimento. Nesse sentido, a própria construção da categoria “pardo” pode lançar luz sobre a busca

12 À exceção do estudo pioneiro de Enrique Peregalli (1986), apenas recentemente o assunto tem recebido maior atenção.

13 Para uma análise das possibilidades de mobilidade social na América portuguesa, cf., entre outros trabalhos, Laima Mesgravis (1983), Marco Antonio Silveira (1997), António Manuel Hespanha (2006) e Sílvia Lara (2007).

de integração social por mestiços de branco e preto, livres ou forros, antes estigmatizados, principalmente, por meio de termos como “mulato” e “cabra”.¹⁴ O vocábulo pardo ganhou uma conotação, ao mesmo tempo, racial e social, segundo uma aceção definida a partir de meados da centúria. Em termos gerais, a linguagem empregada para estabelecer o seu sentido em documentos coevos pode ser identificada como um verdadeiro campo de batalha, cujo debate em torno dos elementos para a construção de um sentido próprio para o termo norteou as correspondências que os “mistos entre as duas raças” enviaram, individual ou coletivamente, ao Conselho Ultramarino, e seus apelos extrajudiciais enviados diretamente ao soberano. Cientes de que as três designações – mulato, cabra e pardo – eram contemporâneas e, não raro, utilizadas para designar um mesmo indivíduo em momentos e registros documentais diversos, seguiremos a pista deixada por Russell-Wood (2005, p.142) de que as irmandades – “única forma de atividade comunal permitida às pessoas de cor na América portuguesa” – e as tropas auxiliares serviram como instrumentos de vociferação de súplicas e clamores dos negros e mulatos livres.

Sob essa óptica, a Confraria de São José dos Bem Casados dos Homens Pardos de Vila Rica consiste em um *locus* de análise privilegiado para o estudo da sociabilidade do segmento “étnico” em questão, uma vez que a designação “homens pardos”, agregada ao nome da irmandade, foi adotada pelos próprios confrades, muitos deles também ocupados como oficiais de milícias.¹⁵ Partindo da premissa de que a qualidade atribuída a uma pessoa em determina-

14 Daqui em diante, os termos “cabra”, “mulato” e “pardo” aparecerão sem aspas. Os vocábulos mulato e pardo aparecerão em *itálico* quando procurarmos conceituá-los ou categorizá-los.

15 A Confraria de São José de Vila Rica, ao longo do século XIX, tornou-se um importante reduto de sociabilidade parda, reunindo diversas irmandades de indivíduos pertencentes a esse “grupo étnico” nos seus altares laterais, tais como a de Nossa Senhora do Parto, a de Nossa Senhora da Boa Morte, a de Nossa Senhora de Guadalupe e a Arquiconfraria do Cordão de São Francisco de Assis. Doravante, passaremos a nos referir aos confrades de São José como “irmãos do Patriarca” ou “irmãos do Santo” e à confraria como “irmandade do Santo”, “irmandade do Patriarca” ou “do Glorioso Patriarca”, expressões retiradas de documentos manuscritos de Vila Rica dos séculos XVIII e XIX.

do registro documental dependia do próprio indivíduo, da época, da região e do observador, utilizaremos a noção de *grupos étnicos* de Fredrik Barth para abordar os pardos congregados na irmandade. Segundo Barth (1998, p.189), os grupos étnicos não devem ser estudados pela observação de seus traços culturais perenes, mas por meio das fronteiras que são construídas por intermédio de discursos que identificam um “nós” (*insiders*) em contraposição a um “eles” (*outsiders*), ensejando categorias de autoatribuição e identificação realizadas pelos próprios atores a fim de organizar a interação deles com as demais pessoas da sociedade. Para o estudo da sociabilidade religiosa e miliciana parda recorreremos ao conceito de *identidade contrastiva*, de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), com o objetivo de demonstrar como os pardos de Vila Rica construíram, por meio de irmandades e terços auxiliares, uma identidade própria, capaz de distingui-los dos cativos e dos negros, que julgavam de inferior condição.¹⁶ Para isso apropriaram símbolos de *status* social reservados ao “mundo dos brancos” e verteram outros novos para o arcabouço identitário de seu próprio universo étnico.

O *corpus* documental compulsado para a pesquisa é composto por fontes manuscritas, impressas e iconográficas, espalhadas por arquivos, bibliotecas, institutos e museus das cidades de Ouro Preto, Mariana, Belo Horizonte, São Paulo e Rio de Janeiro. Entre as fontes impressas, encontram-se documentos transcritos pelas revistas do Arquivo Público Mineiro (RAPM), do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB), do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (RIHGMG), do Anuário do Museu da Inconfidência (AMI) e do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (RSPHAN), além de um informe histórico e artístico-arquitetônico da Capela de São José, arquivado na 13ª Superintendência Regional (Belo Horizonte) do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). As fontes iconográficas consistem em registros foto-

16 O conceito de “identidade contrastiva” foi desenvolvido para a sociabilidade religiosa parda na América portuguesa pela historiadora Larissa Viana (2007).

gráficos do interior da Capela de São José e da Matriz de Antônio Dias, os desta fornecidos pelo Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (APNSCAD).¹⁷ Em relação aos documentos manuscritos, além dos livros particulares da irmandade de São José, cujos microfimes encontram-se no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar/Casa dos Contos de Ouro Preto (APNSP), consultamos testamentos, inventários *post-mortem*, processos de habilitação para matrimônio e petições enviadas ao Conselho Ultramarino,¹⁸ entre outros documentos.¹⁹ A amostragem de irmãos oficiais e mesários da Confraria de São José, cujas trajetórias de vida escrutinaremos, derivou *a priori* da transcrição dos livros de eleições da irmandade. O cruzamento onomástico da listagem completa daqueles que ocuparam funções administrativas entre 1727 e 1823 com os catálogos dos arquivos cartoriais de Ouro Preto e Mariana resultou no seguinte: encontramos 21 testamentos e 24 inventários de irmãos de São José. Foram identificados 36 irmãos da Confraria, dos quais 31 ocuparam cargos de direção. Os testamentos e inventários dos irmãos do Patriarca foram coletados no Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência/Casa do Pilar de Ouro Preto (AHMI) e no Arquivo da Casa Setecentista de Mariana (ACSM).²⁰ Completam o rol de fontes lidas, 269 processos de habilitação para matrimônios, os quais se encontram no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).²¹

17 Sobre iconografia, ver Erwin Panofsky (1979 e 1986), Ernest Gombrich (1995) e Michael Baxandall (1985).

18 As petições dos homens pardos foram consultadas no acervo digital de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania de Minas Gerais (1680-1823) do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU). Para uma abordagem das missivas endereçadas pelos pardos ao monarca, cf. Russell-Wood (1995).

19 Os outros manuscritos referidos consistem em um ofício da “Coleção Lamego” do Instituto de Estudos Brasileiros da USP (IEB) e um requerimento encontrado em um livro de correspondências da “Coleção Benedito Ottoni” da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (BN).

20 Sobre as possibilidades de análise de testamentos e inventários, cf., respectivamente, Eduardo França Paiva (1993/1994) e Beatriz Ricardina de Magalhães (1989).

21 Para uma abordagem dos processos de habilitação para matrimônio, cf. Sheila Faria (1998, p.58-60).

Amparados em farta documentação, em sua maioria composta de manuscritos,²² procuraremos reatar fios aparentemente desconexos, fazendo entrecruzar novamente, mediante um exaustivo cruzamento de dados, as trajetórias de vida de homens e mulheres pardos, muitos deles completamente esquecidos. Da poeira dos arquivos e no desbaste de estantes de livros escritos há duzentos anos ou mais, procuramos conhecer, mesmo que pela pena de tabeliães e escrivães, as vozes de nossos personagens. Adiantando algumas impressões sobre a pesquisa, podemos dizer que o esforço gerou frutos. Além de trazer à tona alguns dados inéditos sobre nossos agentes históricos – outros nem tanto, é bem verdade –, a pesquisa atingiu, em parte, seus objetivos. Uma hermenêutica das trajetórias permitiu responder algumas perguntas que guiaram as visitas que fizemos aos arquivos, tais como: quem eram os homens pardos de Vila Rica? Eram eles filhos ou netos de pais de diferentes nacionalidades (isto é, mestiços ou descendentes deles)? Por que se pretendiam cultores de uma identidade parda própria? Quais foram os meios de que lançaram mão para ascender socialmente (a ponto de deixarem vestígios documentais lacunares, mas significativos em se tratando de indivíduos de ascendência africana)? Qual foi o papel das milícias, das irmandades, dos ofícios mecânicos e das artes liberais na melhoria de suas condições materiais e simbólicas (já que a maior parte deles encontrava-se envolvida com essas atividades e corporações)?

A principal dificuldade da pesquisa consistiu em urdir vestígios fragmentários, fazendo brotar do conjunto deles uma trama histórica. Em função da natureza lacunar das fontes analisadas, a urdidura desse complexo tear só se tornou possível por meio de um estudo prosopográfico²³ dos irmãos do Patriarca, os quais ocuparam cargos de oficiais e mesários entre 1750 e 1803.

22 Sobre paleografia, ver Eurípedes Franklin Leal e Ana Regina Berwanger (1992). Optamos por realizar a transliteração da grafia original dos textos do século XVIII e XIX.

23 Para uma abordagem prosopográfica, cf. as formulações de Lawrence Stone (1971) e Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1991, p.176-7).

O limite cronológico inicial da pesquisa foi estabelecido levando em conta a transformação ocorrida na prática de dominação das gentes do ultramar com o estabelecimento do ministério pombalino, que adotou uma política de integração social de indivíduos antes marginalizados, tornando-os vassalos úteis.²⁴ O marco final da pesquisa consiste no ano em que os irmãos do Seráfico Padre São Francisco de Paula – a maioria deles, vale lembrar, igualmente irmãos do Patriarca – redigiram as regras estatutárias da Ordem Terceira, que passou a ser o principal reduto de sociabilidade parda, posição que a irmandade de São José deteve durante todo o século XVIII.²⁵

Em nossa abordagem, perseguiremos, sobretudo, as estratégias de integração social adotadas pelos pardos em suas ações cotidianas observadas em escala microanalítica,²⁶ despendendo atenção especial ao desempenho profissional, ao casamento, à constituição de famílias, à transmissão de bens, ao compadrio e ao envio de cartas

-
- 24 No período pombalino, o modelo de centralização monárquica que remontava ao governo geral foi revogado. Amparado na axiomática legitimação do poder régio por meio de um pacto com os soberanos, esse modelo servira de base à reprodução da autoridade monárquica em âmbito imperial, vigorando ainda na primeira metade do Dezoito (Campos, 2002, p.23). Pombal adotou uma nova política regalista, que visava diminuir o poder de negociação dos súditos, conferindo-lhes em troca um novo *status* na ordem política. Os mecanismos de identificação entre os súditos e os soberanos foram redimensionados durante a segunda metade do século, quando os agentes régios reformaram a política relativa aos indígenas com a criação do Diretório e buscaram tornar útil a multidão de negros e mulatos presentes nos centros urbanos da América portuguesa, arregimentando-os em tropas auxiliares exclusivas de seus grupos étnicos.
- 25 Em realidade, a análise dos testamentos de irmãos de São José – principalmente no tocante à escolha das mortalhas para enterro, cuja recorrência da eleição do hábito de São Francisco de Paula é notável – sugere que o culto ao santo vinha solapando, em termos devocionais, o do Patriarca São José já em fins do século XVIII, ainda que esse fato tenha se delineado claramente apenas com a redação do estatuto da Ordem Terceira, em 1803. Cf. “Estatuto” e “Fundação da Irmandade (1793-1807)” (APNSP/CC, rolo 16, volume 286).
- 26 Buscaremos inspiração em micro-historiadores que exibem deliberadamente em seus estudos uma dimensão experimental, tais como Giovanni Levi (2000), que estudou o poder no interior de uma comunidade rural italiana em *A herança imaterial*. No livro, Levi sugere o procedimento de uma micro-história que consiste na criação de condições de observação que fazem aparecer formas, organizações e objetos inéditos, reinseridos em seus diversos contextos.

ao Conselho Ultramarino. A análise não ficará circunscrita ao indivíduo, espalhando-se por uma ou mais gerações acima e abaixo – quando os vestígios documentais permitirem: procedimento de pesquisa que possibilita uma apreciação da ascendência, da filiação e da mobilidade social em perspectiva familiar e geracional dos pardos forros e livres.

No primeiro capítulo, procuraremos analisar a formação de uma sociedade urbana, mestiça e economicamente diversificada em Vila Rica. Ademais, tentaremos matizar a presença de homens pardos na região, bem como as possibilidades abertas para integração social de forros e descendentes. Neste sentido, avaliaremos as visões acerca do trabalho livre em sociedades escravistas, perseguindo as formas e as possibilidades de melhoria da condição material abertas aos homens pardos mediante o acúmulo de riqueza.

O segundo capítulo visa apresentar as mudanças ocorridas na legislação portuguesa durante o ministério pombalino, quando algumas barreiras legais para a ascensão social de forros e mulatos foram derrubadas. Junto com a observação dessas transformações, nos debruçaremos sobre as medidas político-administrativas de governadores da Capitania de Minas Gerais, adotadas ao longo de todo o século XVIII. Concluindo o debate sobre os mulatos e pardos na legislação atinente à América portuguesa, analisaremos as missivas endereçadas pelos pardos cativos, forros e livres ao Conselho Ultramarino, nas quais debateram aspectos das leis e das medidas aludidas nas seções anteriores do capítulo.

A Confraria de São José dos Bem Casados, reduto de sociabilidade dos homens pardos cujas trajetórias de vida acompanharemos, será matéria do terceiro capítulo. Aspectos administrativos das irmandades congregadas na capela, como provisões para erguer o templo e para criar as irmandades, serão recuperados e sua análise reportará as fases de evolução tipológicas das irmandades leigas mineiras. Procurando atingir a “intenção persuasiva” das obras artísticas contratadas pelos homens pardos devotos de São José, lançaremos mão de uma análise iconográfica e iconológica do conjunto imagético do interior do templo, mais precisamente da pintura e do imaginário

que representam imagens da vida do patrono da irmandade titular. Assim, angariaremos novos elementos para a discussão do estatuto associativo da Confraria de São José, aspecto controverso na historiografia. O conflito entre as irmandades da capela e outras de diferentes grupos étnicos, as clivagens existentes no interior do próprio templo e, mesmo, da própria irmandade, também serão trabalhados, assim como o feixe de relações estabelecidas entre os confrades.

No último capítulo, os confrades da irmandade de São José serão estudados em seu contexto local, i.e., no distrito urbano ou na paróquia em que residiram. Ensejando uma microanálise, delinearemos o perfil social e étnico das lideranças da irmandade e suas relações profissionais e de parentesco. Tais dados se prestarão bem para o ensaio de um estudo prosopográfico dos confrades mesários e oficiais administradores da Confraria dos pardos. Examinaremos os padrões de ascendência e filiação, de endogamia e exogamia em casamentos, de legitimidade e ilegitimidade entre os descendentes, de dotação de filhas, e de heranças e de trabalho – em particular as possibilidades de acúmulo de pecúlios por força do desempenho de ofícios mecânicos e artes liberais. A determinação da mobilidade vertical e, principalmente, horizontal será igualmente referendada em nossa análise. A redução de escala permitirá, portanto, um exame das raízes de riqueza e poder no interior do grupo étnico dos pardos.²⁷

27 Para uma abordagem da estratificação social em perspectiva microanalítica, cf. Magnus Mörner (1983, p.359).

1

OS HOMENS PARDOS NA VILA RICA SETECENTISTA

Uma infinidade de expressões e terminologias era utilizada para se referir ao fruto do intercuro sexual entre homens brancos e mulheres negras na América portuguesa durante o século XVIII.¹ Levando em consideração a documentação compulsada (inventários *post-mortem*, testamentos, processos de habilitação para matrimônio, cartas de governadores e outras autoridades), a sua denominação variava em função de duas categorias principais: mulato e pardo.²

Eram categorias polissêmicas, oscilando o sentido segundo os diferentes contextos discursivos nos quais se inscreviam. É certo que todas

1 O letrado Raimundo José de Souza Gayozo (1818, p.119-20) apresentou uma tabuada de gradações de cores em que sistematizou os tipos humanos mesclados entre branco e preto. Segundo a tabuada havia, no sentido do menos para o mais negro, respectivamente, o mulato (filho de um branco com uma negra, ou seja, metade negro e metade branco), o quartão (filho de negro com uma mulata, isto é, três quartos negro e um quarto branco), o outão ou oitavão (filho de negro com uma quartona, ou seja, sete oitavos negro e um oitavo branco) e o negro (filho de uma outona e um negro, produzindo uma prole “inteiramente” negra). Podemos acrescentar “termos menos bem definidos, como ‘mestiço’, ‘trigueiro’, ‘escuro’ ou ‘moreno’”. Às vezes uma única palavra era inadequada para descrever o grau de brancura ou negritude de um indivíduo, e o redator recorria a expressões vagas como ‘corado bastante’, ‘de cor fechada’ etc.” (Russell-Wood, 2005, p.49).

2 O termo “cabra” também apareceu, mas eventualmente. Segundo Moraes e Silva (1813, p.314), a palavra designava “o filho de pai mulato e mãe preta, ou às avessas”. “Na realidade, porém, confundia-se com ‘mestiço’, ‘mulato’ e ‘pardo’” (Faria, 1998, p.161, n.60).

se referiam igualmente à cor resultante da mistura entre branco e preto, porém, em determinados usos de linguagem, a sua carga semântica poderia se desprender da pigmentação da tez. Não é parte integrante de nossos objetivos a análise do universo semântico ou a decifração do idioma da mestiçagem. Basta salientar que a existência de uma ou mais acepções para uma mesma palavra não significava anarquia de sentido, sendo possível estabelecer regularidades no emprego delas.³

Assim, as categorias mulato e pardo designavam igualmente um mesmo tipo humano: o filho de negro com branco e os seus descendentes,⁴ porém, quando vertidas à qualificação do tipo social, seus sentidos se afastavam (Pessoa, 2007, p.151). Como observou Russell-Wood (2005, p.49), em uma sociedade cujos “extremos diametralmente opostos do espectro racial (branco-negro) nem sempre correspondiam aos extremos diametralmente opostos do espectro moral”, os mestiços (e não os negros) portavam atributos aviltantes, como preguiça, desonestidade, deslealdade, arrogância etc. Portanto, se alguns indivíduos considerados moralmente aceitáveis recebiam o nome de *pardos*, comumente as autoridades se referiam aos mestiços com a alcunha de *mulatos*.

Recentemente, pesquisas amparadas nas formulações de Peter Eisenberg (1989, p.269-70) têm ressaltado que as designações “mulato” e “pardo” não aludiam sempre à cor da pele, servindo também para identificar o indivíduo livre de ascendência africana. De acordo com essa concepção, os rebentos de ventre forro seriam livres e atenderiam pela designação “pardo”, fossem mestiços ou não.⁵ Nossa análise, contudo, apesar de distinguir os tipos sociais expressos nes-

3 Para um exame dos discursos sobre os mulatos e os pardos, cf. Raimundo Pessoa (2007).

4 No *Vocabulario Portuguez e Latino* do padre Raphael Bluteau, a mestiçagem aparece como o elemento norteador do emprego dos vocábulos mulato e pardo. Segundo Bluteau (1712, p.265, t.VI), pardo se refere a uma “cor entre branco e preto, própria do pardal, donde parece lhe veio o nome”. O padre informa, ainda, que a expressão *homem pardo* era utilizada como sinônimo de mulato, significando o “filho de branca e negro ou de negro e de mulher branca” (ibidem, p.628, t. V).

5 Essa vertente historiográfica considera a cor uma condição social. Cf. Peter Eisenberg (1989, p.269-70), Hebe Maria Mattos (1998, p.29-30; 2000, p.6-18), Sheila Faria (1998, p.135), Larissa Viana (2007, p.210-1), Roberto Guedes Ferreira (2005, p.78, n.32) e Cacilda Machado (2006, p.25).

sas terminologias, se voltará a um mesmo tipo humano: o mestiço de negro com branco, haja vista que, no caso dos pardos, pelo menos a partir da segunda metade do século XVIII, a mestiçagem não era o único aspecto levado em conta para o emprego da terminologia. Assim, referendaremos igualmente fatores adicionais, como a riqueza, a condição social e o comportamento, essenciais para determinar a posição de uma pessoa, mesmo no interior dos parâmetros restritos das “raças” (Russell-Wood, 2005, p.47).⁶

Na América portuguesa, o concubinato foi uma prática corriqueira. Em uma sociedade composta majoritariamente por homens, a escassez de mulheres brancas acarretou uma generalização dos “tratos ilícitos” entre homens brancos e mulheres de ascendência africana, escravas, forras ou livres. Assim como nos centros urbanos do Rio de Janeiro, da Bahia e de Pernambuco, em Minas Gerais despontou uma população mais aparente de libertos. No primeiro quartel do século XVIII, sobretudo, a combinação da escassez de mulheres negras e da quase ausência de mulheres brancas com a prática generalizada do concubinato inter-racial refletiu-se, em termos demográficos, no aparecimento de um setor muito numeroso de mulatos livres em Minas Gerais. O peso demográfico e o acúmulo de força política por esse grupo podem ser observados, a partir da segunda metade do século XVIII, na aparição mais frequente do termo pardo nas fontes oficiais, sugerindo que a conotação negativa da palavra mulato vinha sendo solapada.

Paisagem geográfica, urbana e social de Vila Rica

“Passar às Minas” não era uma tarefa fácil. Percorrer os caminhos que ligavam as capitânicas de São Paulo, Bahia e Rio de Janeiro à região aurífera implicava enfrentar fortalezas naturais compostas por escarpas vertiginosamente altas, vales, rios, florestas virgens e matas mal penetradas. Não obstante os reveses dessa aventura,

6 O uso do conceito de “raça”, aplicado ao contexto do século XVIII, será debatido a seguir no capítulo 4.

a partir do ocaso do Seiscentos, quando as notícias dos primeiros achados auríferos vieram à tona, uma turba de homens, egressos do reino e de outras regiões da *conquista*, concorreram aos fundos territoriais, então conhecidos como Sertões dos Cataguases, na porção centro-sul da América portuguesa.

O resultado desse afluxo populacional em direção às Minas consistiu na criação de pequenos aglomerados populacionais, os chamados arraiais. Espaço de vivência coletiva que expressava as necessidades sociais, religiosas e econômicas de um pequeno grupo de vizinhos, o arraial era um “simples acampamento” ou “pequenos agregados de casas que se formavam seja ao longo do leito de riachos e grupiaras [...], seja em torno de uma capela” (Mata, 2002, p.141-42).⁷ Uma intensa mobilidade espacial caracterizou a ocupação e o povoamento das Minas, que, embora tenha arrefecido com o passar dos anos, permaneceu uma característica marcante durante todo o Setecentos. As dificuldades iniciais de sobrevivência na região, não impediram, contudo, a criação de *centros* ou *núcleos* urbanos.⁸

Ainda na primeira década do século XVIII, os habitantes das Minas envolveram-se no conjunto de escaramuças conhecidas como Guerra dos Emboabas (1707-1709). Resultante dos choques dos primeiros descobridores com o elemento adventício, o conflito tornou indispensável uma efetiva presença da força ordenadora do Estado. Não por acaso, estruturou-se mais solidamente a vida civil, política e administrativa imediatamente após os combates. Para pôr fim às desordens da improvisação do início e às lutas de facções desejosas de supremacia, urgia a instauração da máquina administrativa. Em nove de novembro de 1709, a Coroa portuguesa separou os distritos de São Paulo e Minas da Capitania do Rio de Janeiro. Além disso, visando deixar o seu poder mais próximo das Minas, determinou que

7 As capelas primitivas eram rústicas e feitas à base de pau a pique, atendendo pela escolha do material ao caráter efêmero da ocupação territorial durante a fase inicial de povoamento.

8 Segundo Russell-Wood (1998), que examinou as relações centro-periferia no Brasil, o “centro” era associado a um “núcleo” urbano, que, no mundo português, correspondia à categoria de *vila* ou *cidade*, entidades criadas por meio de prerrogativas reais.

“os chefes da nova unidade não podiam ficar em São Paulo, uma vez que os interesses e a rebeldia se localizavam no sertão. Deixando a sede, viviam em Minas” (Iglésias, 1972, p.365-6).

Com a criação da Capitania de São Paulo e Minas foram estabelecidos os distritos administrativos. Em 1711, o governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, a mando de D. João V, erigiu as três primeiras vilas mineiras: Sabará, Ribeirão do Carmo e Vila Rica.⁹ Na mesma década, foram fundados os municípios de São João del Rey (1713), Vila do Príncipe (1714), Vila Nova da Rainha (1714) e São José del Rey (1718) (Coelho, 1852, p.255-481). Seguindo o fio condutor dos novos rumos que se imprimiam à vida na região, paralelamente, demarcavam-se, em 1714, as três primeiras comarcas de Minas Gerais: Rio das Velhas (Sabará), Rio das Mortes e Vila Rica (Ramos, 1993, p.643). A partilha das terras que tocava a cada uma delas foi realizada tendo em vista a arrecadação dos quintos do ouro (Costa; Luna, 1982, p.9). Em 1720, em virtude da extensão territorial do Rio das Velhas e dos problemas advindos do descaminho do ouro dentro da sua jurisdição, foi estabelecida uma quarta comarca no Serro do Frio.

Efetiva e simbolicamente, a instalação das Casas de Câmara e Cadeia e do pelourinho representava a presença do poder político na região, visando acomodar os mineiros,¹⁰ o que não impediu, porém, que potentados como Paschoal da Silva Guimarães se amotinasse

9 Vila Rica foi “criada pelo governador Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho a 8 de julho de 1711 e confirmada por carta régia de 15 de dezembro de 1712” (Coelho, 1852, p.261). A transcrição do “Termo de Ereção da Vila” encontra-se na Revista do Arquivo Público Mineiro (1897, p.84-5). Em 1712, o governador, em contas prestadas ao Conselho Ultramarino, afirmou ter “reduzido aquelas terras e sossego em que estão aqueles moradores, conservando-os muito conformes e sem diferenças os forasteiros, como os moradores, concedendo e repartindo entre todos por sesmarias as mesmas terras incultas” (AHU/MG, Cx. 1, Doc. 32).

10 O “ato fundador” consistia em um “ato político”. Embora tenha havido casos, na América Latina, de “cidades espontâneas” (“frutos de um processo interno”), tais como Vila Rica, o “impulso fundador é fruto de um processo externo, que se origina do desejo dos conquistadores” (Romero, 2004, p.92-3). “Ainda que isoladas dentro da imensidão espacial e cultural, alheia e hostil, competia às cidades dominar e civilizar seu contorno, o que primeiro se chamou ‘evangelizar’ e depois ‘educar’” (Rama, 1985, p.37).

contra a instalação das Casas de Fundação em 1720.¹¹ A revolta de Vila Rica esteve intrinsecamente ligada ao desmembramento das Capitanias de São Paulo e Minas, ocorrido com a promulgação do alvará de dois de dezembro daquele ano. Como advertiu Francisco Iglésias (1972, p.366), “ante o recrudescimento das paixões e a gravidade das revoltas, solução foi criar capitania no centro”. Não fortuitamente, Vila Rica, palco de diversos conflitos, foi escolhida para sediar o governo da nova capitania.

As gentes que concorreram à região mineira eram de procedências e qualidades diversas, como portugueses, luso-brasileiros, africanos, crioulos e mestiços. Em relação aos portugueses, tamanha foi a proporção dos que vieram para as Minas, que a Coroa passou a temer o despovoamento da porção setentrional do Reino. Essa imigração era essencialmente masculina e “o imigrante típico estava no fim da adolescência ou com pouco mais de vinte anos, era solteiro e vinha das províncias nortistas do Minho, de Trás-os-Montes e do Alto Douro, ou das ilhas atlânticas” (Russell-Wood, 2005, p.56).

São poucos os relatos que permitem traçar a magnitude da massa de homens que deixaram suas terras natais ao longo do século XVIII, em busca de uma vida fastuosa por meio da atividade mineratória.¹² Sérgio Buarque de Holanda (1977, p.266), baseando-se no relato de Antonil, apresentou a cifra de trinta mil almas para Minas Gerais, em 1710. Herbert Klein (1987, p.83), por sua vez, sustentou que a população mineira, no mesmo período, somava quarenta mil almas, das quais vinte mil eram brancas e vinte mil escravas. Certamente, entre a população considerada juridicamente livre não havia apenas brancos, mas também negros e mulatos, os quais desertaram das áreas costeiras para o Planalto Central. O impacto da descoberta de jazidas auríferas no território mineiro, além de romper com

11 Sobre o assunto, ver Carla Maria Junho Anastásia (1998) e Luciano Figueiredo (1996).

12 Em carta de 20 de maio de 1725, o secretário do governo, Manuel da Fonseca de Azevedo, relatou que as Minas se achavam “com grandíssimo número de moradores”, os quais vinham “a elas só a fim de se remedarem (sic) e enriquecerem, segundo a necessidade ou ambição de cada um” (AHU/MG, Cx. 6, Doc. 61).

a base costeira de ocupação, alterou a base agrícola conservadora e patriarcal da economia¹³ e reconfigurou o abastecimento da mão de obra escrava no interior da América portuguesa (Florentino; Ribeiro, 204, p.125). De acordo com as estimativas de Russell-Wood (2005) e de Eduardo França Paiva (1995), a população escrava de Minas Gerais sofreu forte incremento ao longo do século XVIII, sobretudo na segunda metade da centúria. A população municipal, que era de 88 mil almas em 1749, saltou para 188 mil em 1805.

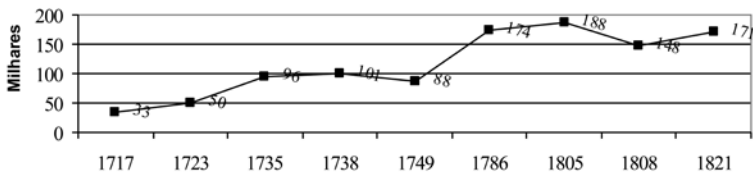


Gráfico 1 – Número de escravos, em Minas Gerais, por ano (1717-1821).

Fonte: Russell-Wood, 2005, p.55; Paiva, 1995, p.66.

Entre os africanos, predominavam os de Nação Mina, isto é, provenientes da Costa da Mina,¹⁴ região portuária que ia do Cabo de Palmas até as Canárias, mas também havia grupos de procedência advindos da costa centro-ocidental, usualmente

13 Porém, a maior presença do Estado na região não atuou de molde a inibir a forma de organização patriarcal da família em Minas Gerais. Cf. Silvia Brügger (2002).

14 Segundo Eduardo França Paiva (2002, p.203, n.3), “a designação Mina é bastante imprecisa. A origem do termo está associada ao Castelo de São Jorge de Mina, erguido pelos portugueses, em 1482, na costa africana, onde, hoje, fica Gana. A região passou a ser chamada de Costa da Mina. Os escravos embarcados nos portos existentes nessa região eram, então, chamados de Mina, mas muitos deles eram oriundos de outros lugares da África, tanto da costa, quanto do interior”. Mariza de Carvalho Soares (2000, p.117), que estudou o arcabouço semântico utilizado para identificar os africanos e seus descendentes na América portuguesa, cunhou o termo “grupos de procedência”, valorizando como critérios classificatórios os portos de embarque, a língua e outros componentes culturais, mas não necessariamente étnicos.

dividida em dois subgrupos: Congo e Angola.¹⁵ Entre os escravos encontravam-se, ainda, os negros nascidos na América portuguesa. Segundo Bluteau (1712, p.613, t.II), o crioulo era o “escravo que nasceu na casa do seu senhor,” ou seja, fruto do intercuro sexual entre uma preta (gentia ou crioula) e um preto (gentio ou crioulo) nascido na América. Sua identificação, portanto, levava em conta a ascendência africana paterna e materna e o local de nascimento.

O crescimento contínuo e vertiginoso da população de escravos em Minas e o costume dos senhores de alforriar os escravos nascidos e criados em casa ou o de deixá-los *coartados* em seus testamentos ocasionaram a constituição de uma camada de libertos, problema que afligiu as autoridades de governo ao longo de todo o século. Embora a população de forros tenha se apresentado numericamente mais significativa apenas na segunda metade do Setecentos (ver Gráfico 2),¹⁶ “a presença de negros e mestiços libertos afetou sobremaneira a sensibilidade de autoridades e de colonos brancos” (Silveira, 2007, p.26), pois o aumento demográfico de mulatos e libertos colocou um problema social, qual seja, o de incorporar à sociedade novas figuras, criando um lugar social com particularidades positivas e negativas quer para os indivíduos que, apesar de não serem escravos, não gozavam da liberdade ostentada pelos brancos, quer para os indivíduos que descendiam não apenas de pretas, crioulas ou mulatas, mas também de brancos.

15 Do Reino do Congo provinham, além de congos, muxicongos, loangos, cabin-das e monjolos. De Angola vieram massanganas, caçanjes, loandas, rebolos, cabundás, quissamãs e ambacas e, mais do sul, os benguelas (Soares, 2000, p.109-10).

16 Segundo Maurício Goulart (1975, p.141), as listas de captação indicam a res- peito da população liberta em Minas taxas em torno de apenas 1% e 1,5% do total entre os anos de 1735 e 1749.

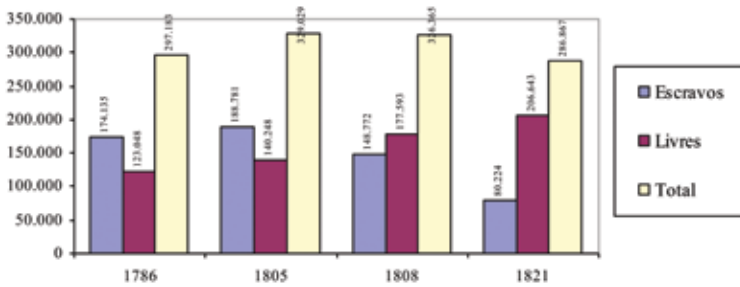


Gráfico 2 – Número de pardos/pretos escravos e livres, em Minas Gerais, (1786-1821).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

Os dados demográficos relativos à Capitania das Minas durante a primeira metade do século XVIII são lacunares. Apenas na “Tá-bua dos habitantes das Minas Gerais e dos nascidos e falecidos no ano de 1776” são disponibilizados números mais completos acerca da composição sexual da população das quatro comarcas mineiras, embora não distinga escravos e libertos (RAPM, 1897, p.511). Os mapas populacionais da Capitania de Minas de 1786, 1805, 1808, 1821 e 1823 indicam distinções de qualidade, condição social e gênero, porém não informam os dados referentes à população por comarca (Eschewege, 1899, p.294-5). Essas fontes demográficas¹⁷ permitem, contudo, observar que os pardos se apresentavam em maior número que os brancos, crescendo o seu percentual, progressivamente, no período em análise (ver Gráfico 3).

17 “Listas Nominativas e Mapas de População fazem parte de um mesmo *corpus* documental, geralmente referido por pesquisadores como *Listas Nominativas, Mapas de População, Censos*. Porém, para efeito de exposição textual, diferencio listas de mapas. As listas são a descrição dos domicílios isoladamente, um a um. Os mapas de população, de ocupação etc. são tabulações feitas a partir das listas [...] as cores indicam ora uma coletividade abstrata, ora uma observação pontual, dirigida aos membros dos fogos. Isto dependia da fonte e da idiossincrasia de quem registrava. Preto, pardo e mulato eram usados principalmente na elaboração dos mapas para referir uma coletividade. Por outro lado, quando utilizados nas listas, eram classificações personalizadas” (Ferreira, 2005, p.78, n.32 e 80).

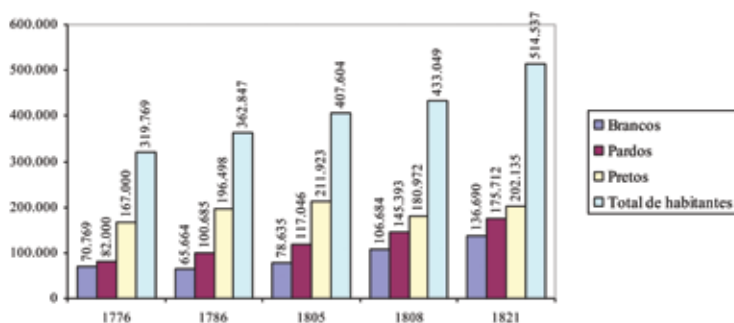


Gráfico 3 – População da Capitania de Minas Gerais, por ano (1776-1821).

Fonte: RAPM, 1937, p.511; Eschewege, 1899, p.294-5.

A Comarca de Vila Rica, apesar de ser a menos extensa da capitania, apresentou sempre índices elevados de densidade demográfica. Em 1776, contava 78.618 almas, 49.789 (63,33%) homens e 28.829 (36,66%) mulheres. Seguindo a tendência geral da capitania entre os anos de 1776 e 1821, na comarca, em 1776, prevaleciam numericamente os pretos (33.961 ou 68,2%), seguidos pelos pardos (7.981 ou 16,02%) e pelos brancos (7.847 ou 15,76%). Da mesma forma, porém em menor intensidade, entre as mulheres predominavam as pretas (15.187 ou 52,67%), em seguida as pardas (8.810 ou 30,55%) e, em menor número, as brancas (4.832 ou 16,76%). Com relação ao grupo específico dos pardos, os homens somavam nas quatro comarcas 40.793 almas e as mulheres 41.317, observando-se um equilíbrio relativo entre os sexos. A Comarca de Vila Rica possuía a segunda maior população dessa qualidade dentre as quatro comarcas, sendo somente suplantada pela de Sabará (ver Tabela 1).

Tabela 1 – Qualidade e sexo dos habitantes de Minas Gerais, por comarca (1776).

Comarca	Homens			
	Branços	Pardos	Negros	Total
Vila Rica	7.847	7.981	33.961	49.789
Rio das Mortes	16.277	7.615	16.199	50.091
Sabará	8.648	17.011	34.707	60.366
Serro do Frio	8.905	8.186	23.304	39.395
Total	41.677	40.793	117.171	199.641
Comarca	Mulheres			
	Branças	Pardas	Negras	Total
Vila Rica	4.832	8.810	15.187	28.829
Rio das Mortes	13.649	8.179	10.862	32.690
Sabará	5.746	17.225	16.239	39.210
Serro do Frio	4.760	7.103	7.536	19.339
Total	28.987	41.317	49.824	120.128

Fonte: RAPM, 1897, p.511.

O “Mapa da Comarca de Vila Rica” (1778), do cartógrafo José Joaquim da Rocha, permite localizar os arraiais e as vilas pertencentes à sua jurisdição, assim como os rios e as entradas que cortavam a região. Em instrução dada ao governo da capitania, em 1780, o desembargador do Porto, João José Teixeira Coelho (1852, p.261), apontou que a Comarca de Vila Rica era composta por vastos sertões, encontrando-se situada “nas margens do Rio Doce e rios que vertem para ele e habitada por índios mansos e bravos”.¹⁸

18 Na Comarca de Vila Rica, nas abas meridionais da Serra do Ouro Preto, nasce o Rio Doce, correndo pela cidade de Mariana, com o nome de Ribeirão do Carmo, e daí para o Oriente. O rio ganha densidade com as águas de alguns ribeiris e do Rio Piranga, Gaulaxos do Norte e do Sul, Casca, Sacramento e Bombassa, se juntando com o Tercicaba, dividindo aí a Comarca do Sabará. E em direção ao norte, percorria vastos sertões, dividindo as Comarcas de Vila Rica e Serro do Frio. O Rio Doce e todos os que nele deságuam, além de abundantes de peixes eram minerais, o que permitia, durante o século XVIII, a extração do ouro sem embargo. Em alguns de seus ribeirões se encontrou topázio, assim como na Serra dos Macacos, Itatiaia e outras vizinhas. O rio servia ainda a quem quisesse “passar às Minas” em embarcações, pois, com exceção das então chamadas “Escadinhas”, compostas por cachoeiras “que compreendem meia légua de extensão”, não possuía mais obstáculos (RAPM, 1937, p.513).



Figura 1 – “Mapa da Comarca de Vila Rica”, de José Joaquim da Rocha (1778).

Fonte: Biblioteca Nacional (BN).

A comarca se compunha de dois termos, Vila Rica e Ribeirão do Carmo (depois de 1745, cidade de Mariana). “De início, Vila Rica contava com maior jurisdição, mas com o desmembramento de São João del Rey, já em 1713, [...] Vila do Carmo, com 50.000 km², ficou praticamente com um terço da extensão da comarca” (Lewkowicz, 1992, p.33).

Vila Rica era o único núcleo populacional significativo na Minas Gerais colonial. O caráter multifuncional e o papel desempenhado na produção e na administração aurífera colocaram-na em posição de destaque perante as demais urbes mineiras.¹⁹ Abruptamente, de povoado improvisado passou à condição de centro da vida civil, social e econômica da capitania (Lima Júnior, 1965, p.59). Vencida a primeira fase de euforia, a instabilidade da empresa mineradora e a fugaci-

19 Sabará, São João del Rey, São José del Rey, Ribeirão do Carmo, Vila do Príncipe, Vila Bela e Vila Boa, “criaturas da indústria extrativa”, “nunca alcançaram a combinação de funções comercial, administrativa, econômica e social, para assim tornarem-se vilas-núcleo em um contexto colonial mais amplo” (Russell-Wood, 1998, s/p). Ribeirão do Carmo, apesar de ter sido elevada à Leal Cidade Mariana para sediar o Bispado, em 1745, continuou em posição periférica frente a Vila Rica.

dade do ouro no decorrer do tempo fizeram que o incipiente conglomerado proto-urbano tomasse uma feição mais estável. A derrocada das construções que atendiam ao caráter provisório de que se valeram os primeiros povoadores deu lugar, sobretudo a partir de 1740, a uma arquitetura que pela solidez de seu material – as rochas (principalmente a canga, o quartzito e a pedra-sabão) – denotava por si só o enraizamento da população (Vasconcellos, 1977, p.100). O governo de Gomes Freire de Andrade, o conde de Bobadela (1735-1763), representa a “grande época das construções”, o esplendor de Vila Rica no tocante às obras públicas. Em seu governo foram construídos a Santa Casa de Misericórdia²⁰ e o Palácio dos Governadores, como também “belos chafarizes, pontes e calçamentos de ruas e praças, muitas obras de interesse coletivo evidente” (Salles, 1982, p.97). Em fins do terceiro quartel do Setecentos, Vila Rica já havia consolidado sua feição urbana.²¹ O florescimento das irmandades religiosas, que atingiam então notável vigor, possibilitou a construção de suntuosos templos de pedra e cal. Em fins do século XVIII, as obras públicas e religiosas transformaram a vila em um “canteiro de obras”.

Um estudo corográfico apresentado em uma memória anônima de Vila Rica, que é datada de fins do século XVIII e início do XIX, apresentou as coordenadas geográficas, o clima e os morros povoados:

Vila Rica está situada em 339 graus e 48 minutos de longitude, e 20 graus e 24 minutos de latitude, nas abas meridionais de uma serra chamada do Ouro Preto, e por isso quase sempre está a vila coberta de névoas [...]. A Serra do Ouro Preto é povoada de mineiros, com diferentes nomes as suas povoações, que são o Morro do Pão Doce, Morro do Ramos, Morro do Ouro Podre, Morro do Ouro Fino, Morro da Queimada e Morro de Santana. (RAPM, 1937, p.445)

20 A Santa Casa da Misericórdia de Vila Rica foi erigida por alvará de 16 de abril de 1738 (RIHGB, s/d [1781], p.138).

21 Em uma memória anônima atribuída a fins do século XVIII e início do XIX relatava-se que Vila Rica tinha “quatorze fontes, todas de maravilhosa e cristalina água, com seus tanques, de que se servem os habitantes para darem de beber aos animais” (RAPM, 1937, p.445).

Aspecto muito destacado em memórias, corografias e, até mesmo, em instruções de governo era o da topografia de Vila Rica e seu termo. As terras são descritas como “cheias de serras” que “fatigam a todos os que a passeiam”, aparecendo ora como “pouco aptas para a cultura e boas para extração do ouro”, ora como “abundante de víveres necessários para passar a vida”, como eram as hortaliças e as frutas “que fertilizam todas as Minas, pela falta de produção delas nas mais partes” (Coelho, 1852, p.261).²²

Ao longo do século XVIII, a população de Vila Rica encontrava-se distribuída em seis distritos: Antônio Dias, Ouro Preto, Alto da Cruz, Padre Faria, Cabeças e Morros. Em 16 de fevereiro de 1724, foram criadas as duas paróquias: Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias e Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto.²³ De acordo com a divisão eclesiástica do território da vila, a Freguesia de Antônio Dias passou a abarcar em sua jurisdição os distritos do Alto da Cruz, Padre Faria, Taquaral e Antônio Dias, e a Freguesia do Pilar, os distritos de Cabeças e Ouro Preto. Do ponto de vista político e administrativo, em 1780, a sede do poder da Capitania possuía um governador e capitão-general, uma câmara, uma junta da fazenda real, uma junta dos recursos, uma intendência, uma junta das justiças, um ouvidor, um juiz dos órfãos e um vigário da vara (Coelho, 1852, p.262).

A população de Vila Rica foi predominantemente de origem africana, sobretudo na segunda metade do século XVIII, para o que, certamente, concorreu o fato de sua parcela cativa ter sofrido um rápido acréscimo nas quatro primeiras décadas do século (Gráfico 4).

22 Entre as hortaliças, produziam-se couve, repolho e cebola. As frutas também davam com abundância, principalmente pêssego, marmelo, laranja, maçã e juás (RAPM, 1937, p.445).

23 Na verdade, essa divisão bipartida das jurisdições eclesiásticas em Vila Rica remonta ao ano de 1705, “quando o bispo do Rio de Janeiro enviou a esse povoado, na condição de vigários, os padres José de Faria e Fialho e Manuel de Castro” (Lange, 1981, p.17). No termo de Vila Rica se situavam ainda, ao sul de Vila Rica, a Paróquia de Santo Antônio da Itatiaia; a sudeste, Santo Antônio do Ouro Branco e Nossa Senhora da Conceição das Congonhas do Campo; a nordeste, Nossa Senhora da Boa Viagem de Itabira e Nossa Senhora de Nazaré da Cachoeira; e ao norte, São Bartolomeu. Cf. RIHGB (s/d [1781], p.119-97).

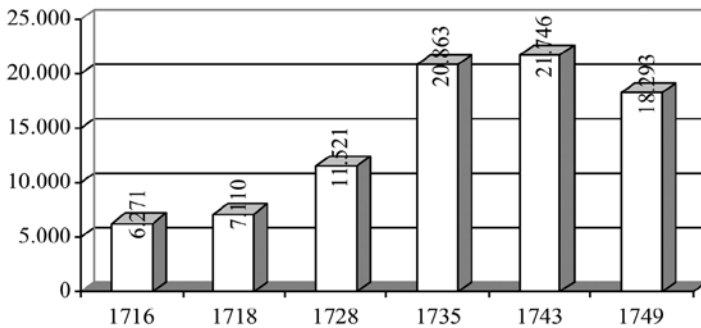


Gráfico 4 – População escrava de Vila Rica, por ano (1716-1749).

Fonte: Costa; Luna, 1982, p.22; Figueiredo; Campos, 1999.

Segundo Russell-Wood (2005, p.165), “as municipalidades de Vila Rica e Vila do Carmo e seus arredores mais próximos contavam com 50% a mais do total da população escrava da capitania”.²⁴ Na tabela a seguir são apresentados os percentuais de escravos pelas vilas mineiras entre os anos de 1716 e 1728:

Tabela 2 – Concentração de escravos por Vila (1716-1728).

Vila	Concentração de escravos				
	1716-17	1717-18	1718-19	179-1720	1728
Ribeirão do Carmo	6.834	10.974	10.937	9.812	17.376
Vila Rica	6.271	7.110	7.708	7.653	11.521
Sabará	4.905	5.712	5.771	4.902	7.014
São João	3.051	2.282	2.216	1.868	3.448
São José	–	1.393	1.324	1.184	5.419
Vila Nova	3.848	4.347	4.478	4.051	4.791
Vila do Príncipe	3.000	2.096	2.090	1.671	1.934
Pitangui	–	283	415	359	845
Escravos de religiosos	–	897	*	*	*
Total	27.909	35.094	34.939	31.500	52.348

* Incluídos nos totais gerais acima.

Fontes: APMSG, vol.11, fls.275-6 v.280-1, 287-8 v; v.24, fls.4-9; APMD, v.47, fls. 64 v-6 v apud Russell-Wood, 2005, p.165.

24 A partir das centralidades criadas no século XVIII, o urbano seria responsável por deflagrar ou no mínimo acentuar a especialização das atividades econômicas, fator que pode explicar a abundante presença escrava em Vila Rica e em Ribeirão do Carmo, principais urbes da Comarca de Vila Rica. O rural, por sua vez, não era apenas resultado do desenvolvimento do campo em relativa autonomia, “mas também, de uma relação nova e específica com os espaços citadinos intermediários” (Cunha, 2007, p.107).

A despeito da existência de fontes demográficas (tábuas de habitantes e mapas populacionais) para a segunda metade do século XVIII, não dispomos de dados sobre Vila Rica, em particular. Na ausência destes, recorreremos a estimativas gerais da capitania para matizar a presença dos pardos na região.²⁵

Entre os indivíduos de ascendência africana, no período que compreende os anos de 1786 e 1808, os pretos cativos prevaleceram sobre os pardos cativos com dilatada superioridade numérica (Gráfico 5). Inversamente, entre os livres, os pardos predominaram sobre os pretos, porém em menor peso numérico (Gráfico 6).

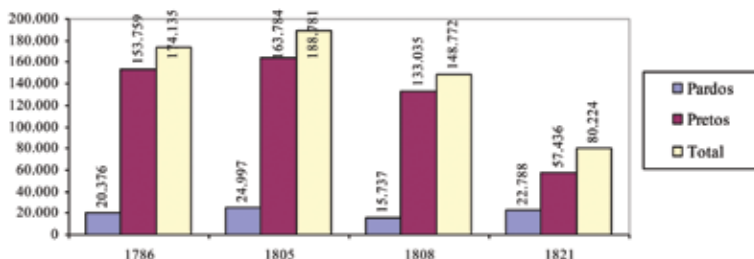


Gráfico 5 – Número de pardos e pretos cativos, em Minas Gerais, por ano (1786-1821).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

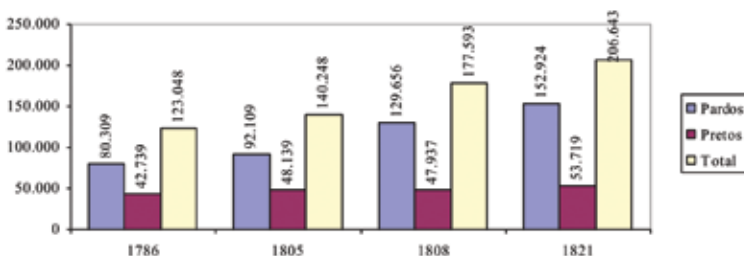


Gráfico 6 – Número de pardos e pretos livres, em Minas Gerais, por ano (1786-1821).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

25 Como já observamos, as cores nas tábuas e nos mapas de população referem uma “coletividade abstrata”. A estas fontes se contrapõem os censos ou listas nominativas, que atribuem pessoalmente a qualidade dos habitantes dos foros. Cf. Roberto Guedes Ferreira (2005).

No que diz respeito à proporção entre os sexos, o número de mulheres pardas preponderou com ligeira vantagem sobre o de homens de mesma qualidade, tanto entre os escravos como entre os livres (Gráficos 7 e 8). Em síntese, as pardas constituíam o maior segmento da população de ascendência africana em Minas Gerais.

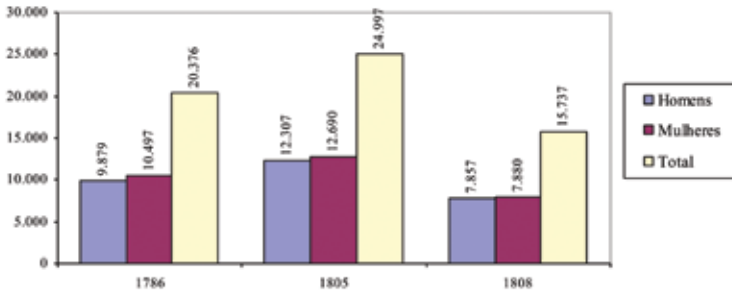


Gráfico 7 – Número de homens e mulheres pardos cativos, em Minas Gerais, por ano (1786-1808).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

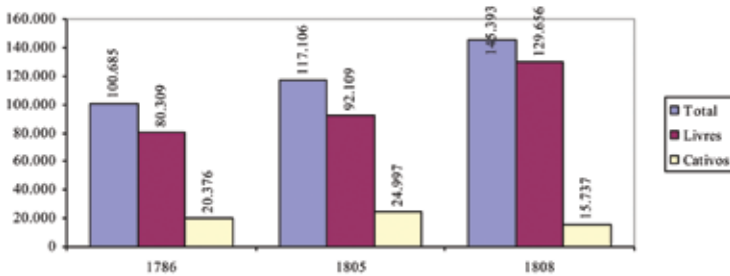


Gráfico 8 – Número de homens e mulheres pardos livres, em Minas Gerais, por ano (1786-1808).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

Salta-nos aos olhos a esmagadora vantagem numérica dos pardos livres sobre os escravos de mesma qualidade. Enquanto a população de pardos livres cresceu progressivamente ao longo dos anos

de 1786, 1805 e 1808, a de pardos escravos, apesar de sofrer leve aumento em 1805, voltou a cair em 1808 (Gráfico 9).

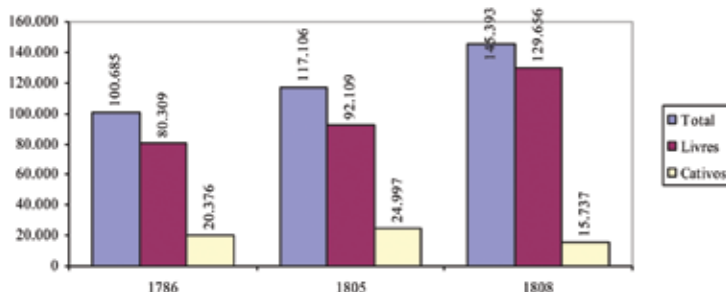


Gráfico 9 – Número de pardos livres e cativos, em Minas Gerais, por ano (1786-1821).

Fonte: Eschewege, 1899, p.294-5.

Somente com o recenseamento de 1804 são apresentados dados mais concisos sobre a paisagem social de Vila Rica.²⁶ Os habitantes da vila – que atingiram, aproximadamente, a cifra de 15.000 almas, em 1740, ou seja, no auge da mineração (Ramos, 1975, p.202) – somavam apenas 8.867, em 1804.

Os distritos de Ouro Preto e de Antônio Dias eram os mais populosos, contando a sua população, aproximadamente, 31,93% e 18,84% do total, respectivamente (Tabela 3).²⁷

26 O historiador Herculano Gomes Mathias (1969, p.IV) publicou o censo, porém de forma incompleta, separando “apenas as listas que corresponderiam atualmente à parte urbana da cidade de Ouro Preto”.

27 Nos dois distritos concentravam-se 50,77% da população, 48,13% dos livres e 56,56% dos cativos. Segundo Costa e Luna (1982, p.64), “neste núcleo principal centralizava-se a vida administrativa, militar e religiosa da urbe. Estas duas unidades distritais assemelhavam-se, ainda, pela estratificação de seus moradores e com respeito ao peso relativo dos sexos”.

Tabela 3 – População de Vila Rica, por distritos (1804).

Distritos	População					
	Homens	Mulheres	Total	Livres	Escravos	Total
Ouro Preto	1.441	1.430	2.871	1.819	1.052	2.871
Antônio Dias	857	837	1.694	1.100	594	1.694
Cabeças	720	681	1.401	950	451	1.401
Morro	655	624	1.289	946	343	1.289
Alto da Cruz	517	601	1.118	824	294	1.118
Padre Faria	286	331	617	458	159	617
Total	4.486	4.504	8.990	6.097	2.893	8.990

Fonte: Mathias, 1969, p.XXV.

Quanto ao sexo, levando em conta a população total de Vila Rica, verificamos o predomínio das mulheres (51,13%) sobre os homens (48,87%). Havia, porém, uma discrepância do peso relativo dos sexos, entre escravos e livres:

A razão de masculinidade relativa aos escravos (138,07 homens para 100,00 cativas) demonstra que as taxas de manumissões eram maiores no segmento das mulheres. Para os livres a razão de masculinidade correspondeu, apenas, a 80,80 – vale dizer contávamos 80,8 homens para cada grupo de 100 mulheres. (Costa; Luna, 1982, p.64)

A população de Vila Rica, que foi preponderantemente masculina durante todo o Dezoito, apresentou, em 1804, um relativo equilíbrio entre os sexos (havia 95,56 homens para 100 indivíduos do sexo oposto). Um dos motivos dessa mudança no peso relativo entre homens e mulheres foi o predomínio do elemento masculino no processo de excisão populacional por que passava a área no período em análise (Costa; Luna, 1982, p.64).

Nos seis distritos recenseados, os livres e os forros predominavam numericamente, representando 68,61% da população total, enquanto os escravos e *coartados* representavam pouco menos de um terço (31,39%).²⁸ O Alto da Cruz apresentava a maior parcela de livres (77,85%); em seguida Padre Faria (73,35%), Morro (73,20%), Antônio Dias (68,20%), Cabeças (66,86%) e Ouro Preto (63,81%) (Costa; Luna, 1982, p.64-5).

Iraci Del Nero da Costa, baseado no confronto entre os dados censitários de 1804 e os registrados nos códices da Paróquia de Antônio Dias (1719-1826), constatou que houve um “número imponderável de omissões relativas tanto à cor quanto à situação dos ‘forros’ [...] por parte dos responsáveis pelo levantamento populacional”.²⁹ Assim, uma exata apreciação dos percentuais de pardos forros e livres fica comprometida. Em relação aos pardos escravos, as lacunas parecem menores. O estudo do censo realizado por Iraci Costa não apresenta as análises correspondentes à cor e aos forros, mas revela a média da faixa etária entre a população escrava crioula e parda. Do total de cativos pardos, 49,41% tinham entre 0 e 19 anos, 48,57% entre 20 e 50 e apenas 1,77% contava 60 anos ou mais. Percentual parecido é verificado no caso dos escravos crioulos, sendo que os africanos – por estarem sujeitos à migração forçada, que ocorria geralmente durante a fase adulta –, foram os que apresentaram a menor média de indivíduos com idade entre 0 e 19 anos (Tabela 4).

Tabela 4 – Repartição percentual dos escravos africanos e coloniais, segundo grandes grupos etários (Vila Rica, 1804).

Faixa etária	Crioulos	Pardos	Africanos
0 – 19 anos	43,57	49,41	9,19
20 – 59 anos	51,71	48,82	79,14
60 anos ou mais	4,72	1,77	11,67
Total	100%	100%	100%

Fonte: Costa, 1977, p.159.

28 “Os agregados correspondiam a 16,14% dos livres” (Costa; Luna, 1982, p.64).

29 “Por outro lado, para os ‘crioulos’ (negros nascidos no Brasil) verificamos faltar tanto este qualificativo quanto o relativo à condição de libertos” (Costa, 1977, p.110-1).

No início do século XIX, torna-se clara em Vila Rica uma forte retração populacional, cujo reflexo consistiu no “abandono de muitas das casas da cidade e, de forma um pouco mais ampla, o arrefecimento das obras públicas, ficando incompletos, anos a fio, inúmeros edifícios” (Cunha, 2007, p.131).³⁰ O decréscimo da população de Vila Rica contrasta com o aumento do percentual demográfico da Capitania de Minas, como demonstram os mapas populacionais de 1805, 1808 e 1821 (Eschewege, 1899, p.294-5).

Em resumo, até o final da década de 1730, quando o declínio tanto da importação como da população de escravos passou a corresponder ao arrefecimento da prosperidade da comunidade mineira, o desequilíbrio sexual entre a população escrava acentuou-se, com ampla maioria de homens. Com o avançar do século XVIII, verifica-se uma tendência de equilíbrio entre os sexos, uma diminuição da população escrava e, o que é mais digno de nota, um aumento vertiginoso do número de forros e de seus descendentes, principalmente durante a segunda metade do Setecentos.³¹ A exemplo do que ocorria no Rio de Janeiro, em Salvador e em Recife, em Vila Rica houve o “surgimento de uma população mais visível de libertos de ascendência africana” (Russell-Wood, 2005, p.169).³²

30 No começo do século XIX, a “situação” da Vila era “bastantemente desagradável [...] pela arquitetura das casas” (RAPM, 1937, p.445). O mesmo quadro “desolador” perpassou as crônicas dos viajantes europeus (Eschewege, [s.d]; Mawe, 1994; Rugendas, 1972; Saint-Hilaire, 1975). A redefinição das bases da economia após o esgotamento das reservas de metais e pedras preciosas explica o movimento de refluxo populacional e a criação de uma economia sob bases agrícolas ocorrida nos núcleos urbanos durante a segunda metade da centúria, como também o arrefecimento das obras públicas na virada para o Oitocentos.

31 Iraci Del Nero da Costa (1977, p.83), que se debruçou sobre os registros de batismos, óbitos e casamentos da paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, apontou um crescimento vegetativo negativo da população, entre 1719 e 1826. No entanto, o segmento dos forros apresentou crescimento vegetativo positivo no mesmo período, tendo havido maior número de batismos do que de óbitos entre eles.

32 Embora as capitanias de Minas Gerais, do Rio de Janeiro e da Bahia apresentassem populações negras bastante numerosas, Pernambuco e suas anexas apresentavam o mais significativo contingente populacional da América portuguesa, e, no interior deste, a mais vigorosa camada de libertos, egressos há uma ou mais gerações do cativeiro (Alden, 1963, p.185-6 e 191; Alden, 1991, p.287).

No primeiro quartel do século XVIII, sobretudo, a combinação da escassez de mulheres negras e a da quase ausência de mulheres brancas com a prática generalizada do concubinato inter-racial refletiu-se, em termos demográficos, no aparecimento de “um setor de mulatos livres desproporcionalmente grande em Minas Gerais” (Russell-Wood, 2005, p.172).

O estudo de Vila Rica, importante urbe do século XVIII, pode fornecer, portanto, subsídios para uma abordagem da sociedade colonial que não se reduz às dicotomias senhor-escravo e branco-preto, pois ilumina o cotidiano de outros segmentos sociais – homens livres pobres, negros e mestiços libertos, dentre outros³³ – permitindo ao historiador discutir os significados da liberdade (dos forros e seus descendentes) e da mestiçagem nos núcleos urbanos da América portuguesa Setecentista.

Diversificação das atividades econômicas, trabalho e mobilidade social

A descoberta do ouro em Minas Gerais fez que diversos núcleos populacionais crescessem vertiginosamente nas primeiras décadas do Setecentos. Para gerir os assuntos atinentes à mineração foi criada a Intendência de Minas, organismo administrativo responsável pela execução do Regimento de 1702, ao qual competia “cobrar o quinto, superintender todo o serviço da mineração e resolver os pleitos entre os mineradores, bem como destes com terceiros” (Prado Júnior, 1999, p.175). Na Capitania das Minas, esse organismo instalou-se na Vila do Sabará, zelando para que, de todo o ouro extraído em cada povoa-

33 Essa abordagem foi sugerida por Ronald Raminelli (Vainfas, 2000, p.120). Cabe lembrar, ainda, que leituras renovadas do espaço urbano colonial ampliaram o foco de análise para além das dicotomias regular-irregular e planejado-espontâneo, perspectiva consagrada pelo capítulo “O sementeiro e o ladrilhador” do ensaio clássico de Sérgio Buarque de Holanda (1982, p.61-100). Em relação às Minas, estudos sobre a cidade de Mariana e o Distrito Diamantino demonstraram que a “rotina” e a “irracionalidade” não nortearam o seu parcelamento urbano. Cf. Cláudia Damasceno Fonseca (2003) e Sylvio de Vasconcellos (2004, p.145).

ção, fosse deduzido o quinto da Coroa.³⁴ Uma vez descobertas as jazidas, informavam-se as autoridades competentes a fim de demarcar os terrenos auríferos e as datas. Os lotes de terras eram distribuídos ao descobridor, que escolhia a primeira data, sendo posteriormente demarcada outra pela Fazenda Real e colocada em praça pública para arrematação – as demais eram repartidas em proporção ao número de escravos dos candidatos. Duas formas principais de exploração do minério vigoraram: a lavra e a faiscação. A primeira predominou no período em que o ouro era abundante, reunindo vários trabalhadores em uma única frente de trabalho. A segunda desenvolveu-se concomitante ao decréscimo da produção aurífera, consistindo no bateamento precário e individualizado (Prado Júnior, 1999, p.175).

O declínio da mineração não gerou o imediato colapso da economia mineira.³⁵ Entrando em irreversível queda de produção a partir de meados do século XVIII, a forte diversificação das atividades produtivas na região tornou possível a manutenção do vigor econômico da Capitania. A própria natureza da empresa mineratória criou campo profícuo ao desenvolvimento urbano e à diversificação do mercado para o provimento e o abastecimento das nascentes aglomerações populacionais. Como sugeriu Wilson Cano (1977, p.102), “foi reduzido o número de pessoas que se enriqueceram com o ouro”. Ademais, havia distintos caminhos percorridos pelo ouro até chegar às mãos dos colonos mineiros – é certo que os mineiros eram os primeiros beneficiados com o metal precioso, porém este lhes escapava diante das necessidades geradas pela vida em um ambiente citadino, indo parar nas mãos dos donos de vendas de secos e molhados, das negras de tabuleiro, dos oficiais mecânicos que trabalhavam em suas tendas ou subordinados a outrem, dos negros sangradores e donos de boticas. Variados eram, portanto, os modos de arrecadar o ouro.

34 Na Demarcação Diamantina instalou-se um órgão similar chamado de Intendência dos Diamantes, em 1734.

35 A crise da atividade mineratória acarretou transformações na dinâmica social. O seu corolário foi a maior acomodação espacial de uma população antes sobremaneira volante, e o desenvolvimento da atividade agropastoril em detrimento da mineratória, principalmente na Comarca do Rio das Mortes.

Não seria exagero, pois, afirmar que o vigor dos centros urbanos mineiros setecentistas não se deveu fundamentalmente à exploração do ouro. Tanto é assim que, de modo contrário, como poderia ser explicada a crescente dinamização da vida urbana ocorrida durante a segunda metade do Setecentos, justamente o período de crise da mineração, que entrara em irreversível declínio?

Já na década de 1950, Mafalda Zemella respondia a essa questão. Em seu estudo sobre o abastecimento da Capitania e a dinâmica interna do mercado mineiro, a autora observou a existência de um amplo espectro de ocupações e gêneros de abastecimento (Zemella, 1951). Sérgio Buarque de Holanda, em seu estudo clássico “Metais e pedras preciosas”, salientou a complexidade do universo mineiro, bem como a pluralidade da sua economia. Segundo o historiador, apenas uma parcela da população, “e não a maior, se ocupava da mineração”. Além disso, chamou atenção para “o aparecimento de atividades produtivas novas, não menos rendosas, muitas vezes, do que a das próprias jazidas, uma vez que atraem, por vias diferentes, o produto delas” (Holanda, 1977, p.292).

A partir dos anos 1980, Roberto Martins (1982, p.45) e Robert Slenes (1998, p.449-95) rejeitaram a ideia de que, após o revés da mineração, Minas teria passado por um processo de desarticulação da economia e esvaziamento demográfico. Em síntese, os estudos citados demonstram que após o *boom* minerador formou-se, em Minas Gerais, uma sociedade heterogênea, com base econômica diversificada, tendo coexistido múltiplas formas de trabalho ligadas a uma estrutura produtiva complexa e dinâmica.

Nota-se que o vigor da economia mineira setecentista foi derivado de características da vida urbana, da diversificação das atividades produtivas, de uma economia fortemente integrada, do estabelecimento de interdependência regional (mais precisamente, entre áreas urbanas de mineração e zonas rurais destinadas ao cultivo de produtos para o abastecimento), de maior flexibilidade social e, no conjunto, conseqüentemente, de estruturação de significativo mercado interno (Costa; Luna, 1982, p.16-7). A articulação dos aspectos aludidos redundou em um sistema particularmente complexo do qual

interessa-nos ressaltar dois elementos principais: o caráter urbano da formação mineira e o diversificado conjunto de atividades econômicas, em geral, e artesanais, em particular, aspectos cruciais para o entendimento de como forros e mestiços ascenderam socialmente na Vila Rica da segunda metade do século XVIII.

A acentuada ampliação da divisão social do trabalho, com ênfase nas ocupações artesanais, abriu oportunidades para o homem livre integrar-se na estrutura de ocupações (Costa; Luna, 1982, p.12). O caráter citadino da “civilização do ouro” foi completado por

uma forte tendência à diversificação produtiva, permitindo e mesmo emulando a dinâmica da mobilidade social que ali se instaurou. Contrariamente ao homem livre do campo, foram os libertos dos núcleos urbanos os que tiveram as maiores chances de ascensão social na Capitania, cumprindo assinalar que a relevante presença de comerciantes, artesãos, burocratas, militares, artistas e literatos demonstrou, na prática, como se processou a mobilidade vertical. (Boschi, 1986, p.161)

A flexibilidade resultante da precoce urbanização, acrescida à relação miscigenação entre europeus e africanos, abriu um leque de possibilidades aos homens considerados juridicamente livres na sociedade mineradora. Ainda que “a intensa miscigenação não implicava igualdade racial ou social, [pois] a ordem escravista pressupunha estratificação, tanto racial como social” (Boschi, 1986, p.164), a população de trabalhadores livres e forros beneficiou-se com as oportunidades despontadas, com as quais tentavam minimizar as dificuldades de uma vida de carestia, buscando integrar-se ao mercado. Embora as chances de ascender na estrutura social fossem abertas a forros e seus descendentes e a mulatos, a ascensão era preferencialmente “horizontal”, isto é, intragrupal.³⁶ Além disso, o grupo em foco não constituía, de modo algum, um todo homogêneo, tendo uns poucos se enriquecido e alcançado estima no meio social no qual se encontravam inseridos.

36 Sobre a ascensão social no interior de um mesmo estamento, cf. J. Delumeau (1968, p.150-62) e Lawrence Stone (1985, p.270-98).

A sociedade mineira era escravista, herdeira de critérios estamentais do Antigo Regime e perpassada por valores ligados ao acúmulo de riquezas (Silveira, 1997, p.106, *passim*).³⁷ Para avaliar a estima social de um indivíduo de ascendência africana, é preciso ter em mente que a qualidade e a condição jurídica atuavam como obstáculos, pois remetiam à experiência do cativo vivenciada ou herdada pelo sangue. Todavia, era possível atingir reconhecimento social por meio da riqueza, do exercício de uma profissão reputada e da constituição de famílias e de laços de parentesco ritual vantajosos. Ao privilegiarmos em nossa análise o grupo de pardos considerados juridicamente livres, a mobilidade social é preferencialmente buscada no interior de seu grupo, não se descuidando, porém, da condição de forro ou de livre.³⁸

Em relação ao trabalho, os que “viviam de sua agência”, e não do desempenho de atividades para outrem, certamente gozavam de me-

37 Na sociedade do Antigo Regime, a riqueza não era “em si mesma, um fator decisivo de mudança social, [...] [podendo] constituir um meio legítimo de mudança de estado, se ela mesma não resultar de um processo ilegítimo de aquisição de bens” (Hespanha, 2006, p.122 e 129). No entanto, em sociedades escravistas, a riqueza permitia, por exemplo, aos egressos do cativo a aquisição de terras e escravos, possibilitando-lhes marcar e reforçar sua liberdade.

38 Nesse ponto, distanciamos-nos da abordagem de Eduardo França Paiva (2001, p.66-7), que agrupou forros e descendentes em uma mesma categoria analítica. Segundo o historiador, “partindo de suas condições sociais e deixando de lado o que era chamado de ‘qualidade’ naquela época (branco, preto, crioulo, pardo, mulato, cabra, entre outras designações), é possível dividi-los em três grandes grupamentos: livres, libertos (incluindo os negros e os mestiços nascidos livres) e escravos. Os descendentes de libertos nascidos após as alforrias das mães eram juridicamente livres. Contudo, estavam sujeitos às restrições sociais impostas aos ex-escravos e, por isso, estiveram muito mais próximos do mundo dos libertos e de seus ascendentes cativos que da liberdade ostentada pelos brancos. Isso justifica a inclusão desses indivíduos entre os libertos. Não há, portanto, motivos para o estabelecimento de um quarto agrupamento social”. De fato, à liberdade ostentada por descendentes de forros não pode ser igualada a dos brancos (e mesmo dos mestiços) livres, porém, a análise indistinta de forros e descendentes em um mesmo grupo desconsidera a mobilidade ocorrida do primeiro para o segundo estado jurídico, desprezando as disparidades relativas à hierarquia entre esses segmentos e o paulatino distanciamento de um passado escravo. Assim, embora fossem mais tênues e trouxessem maiores dificuldades na sua apreensão, as distinções entre forros e seus descendentes existiam. Os forros, por exemplo, poderiam ter sua alforria anulada por ingratidão (cf. Ordenações Filipinas, Livro IV, Título LXII, p.863-7).

lhora reputação social perante os de mesma qualidade e condição jurídica.³⁹ Portanto, o acúmulo de pecúlios e a constituição de uma boa “fama pública” poderiam subverter a hierarquia impressa nos termos utilizados para designar racial e socialmente os indivíduos. A mestiçagem poderia atuar ora como fator positivo, como por exemplo, por meio de filiação paterna branca reconhecida e herança de cabedal, ora negativo, por meio do mito da “imperfeição” e da “inconstância” do elemento híbrido. Finalmente, a máxima de que o trabalho manual envilecia merece reparos, pois, no interior do grupo dos mecânicos, por exemplo, distinguiram-se os que geriam empreendimentos construtivos, detentores de fábricas e de escravos especializados, daqueles que trabalhavam subjugados a outrem em troca de “jornais”, diárias de trabalho pagas por empreitada. Um complexo quadro é averiguado, portanto, em se tratando da ascensão dos homens pardos na Vila Rica setecentista, pois vários aspectos, quais sejam, condição jurídica, qualidade, reputação social, paternidade, ocupação profissional, laços familiares ou de parentesco ritual, atuavam de forma sobreposta na distinção social desses indivíduos. Atemo-nos, por agora, à relação entre trabalho e mobilidade social.

A questão da mobilidade social de forros e seus descendentes foi matéria, na última década, de diversos estudos que procuraram romper as diretrizes historiográficas longamente enraizadas sobre o trabalho livre e os meios de ascensão de indivíduos egressos do cativeiro durante a escravidão moderna.

A respeito do trabalho livre, uma vertente historiográfica, que remonta à *Formação do Brasil contemporâneo* de Caio Prado Júnior, avaliou o significado do trabalho de acordo com uma visão da sociedade colonial, dividida entre escravos e senhores. Segundo essa tradição, os primeiros trabalhavam para os ganhos dos últimos. A visão bipolar da sociedade, assentada no binômio senhor-escravo, parece ter redundado no princípio básico de que o trabalho em geral, incluindo o livre, envilecia. Nessa perspectiva, a sociedade co-

39 O termo “viver de” significava trabalhar para si, o que afirmava a liberdade e demonstrava a posse de propriedade. O termo oposto era “servir a”, que se referia à escravidão, ao trabalho para o outro (Mattos, 1998, p.38 e 50).

lonial brasileira relegava aos forros e aos seus descendentes poucas possibilidades de ascender economicamente e obter estima social por meio do trabalho. Aos trabalhadores livres restaria, portanto, ocupar-se com trabalhos manuais, que eram associados à mão de obra escrava e depreciados pelos códigos de nobreza vigentes; ou então, tornarem-se “vadios” ou “ociosos”. Esses indivíduos formariam uma “camada intermediária”, mal conformada entre os dois polos bem definidos do espectro social. Assim, o “defeito mecânico” e a escravidão concorreriam para a desqualificação de sua mão de obra, rebaixando-a, no âmbito ocupacional, ao nível da cativa.

Dialogando com essa tendência analítica, Evaldo Cabral de Mello (1989) e Laima Mesgravis (1983) afirmaram que o comércio e o trabalho manual impediam a prática do poder e prejudicavam o reconhecimento social daqueles que os desempenhavam, uma vez que a inclusão dessas categorias profissionais no segmento dos “homens bons” era desencorajada na sociedade colonial. Os autores mencionados apontaram para o predomínio da nobreza como estamento dominante e, conseqüentemente, para a condenação dos burgueses e dos mecânicos a uma posição social menor. A mística do “defeito mecânico”, entendido como algo que permaneceu inalterado entre os séculos XVI e XIX em todas as partes do Império português, teria relegado aos segmentos sociais mencionados uma posição sempre subalterna à da nobreza.

Outros pesquisadores, como Peter Eisenberg,⁴⁰ descortinaram uma realidade profissional mais complexa, na qual o trabalho (mesmo o mecânico) permitia o enriquecimento e a melhoria das condições sociais, ainda que essa possibilidade fosse aberta principalmente aos brancos (cf. Silva, 2007).⁴¹ Valorizando as concep-

40 Já na década de 1980, P. Eisenberg, estudando a região de Campinas durante o século XIX, teceu críticas à visão de que o trabalho livre tornou-se importante só muito tarde, quando aconteceu, na década de 1880, a chegada das primeiras frotas de imigrantes europeus e a abolição da escravidão (Eisenberg, 1989, p.223).

41 Maria Fernanda Bicalho (in Fragoso et. al., 2001, p.213) e João Fragoso (2001) notaram a presença de mecânicos, e mais frequentemente, de comerciantes nas Câmaras Municipais do Império português.

ções não depreciativas do trabalho, Roberto Guedes Ferreira (2005, p.54) notou que “havia uma hierarquia expressa no trabalho, a cada um conforme sua condição social, indicando que pessoas e grupos sociais se diferenciavam pelo que faziam”.

Na América portuguesa, a hierarquia derivava não só de critérios estamentais herdados do Antigo Regime português, mas também da escravidão (Schwartz, 1988, p.209-23). No caso de Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII, esse dado é altamente relevante, pois o número de escravos e forros, negros ou mulatos, presentes nos principais núcleos urbanos, era de grande magnitude. Em suma, o trabalho, quando permitia ao indivíduo ascender socialmente com autonomia, era provavelmente visto de forma positiva. Os pintores e os músicos, por exemplo, em virtude de suas profissões serem mais artísticas do que técnicas, procuravam ressaltar o caráter “liberal” de suas artes, argumento que os afastava dos oficiais mecânicos, uma vez que seguiam os preceitos da Gramática, Retórica, Filosofia, Dialética etc. Havia, portanto, a formação de uma identidade de grupos pelo trabalho.

Outrossim, a ascensão social, embora não acessível a todos, poderia resultar da aliança entre indivíduos de grupos subalternos e lideranças políticas, econômicas ou religiosas. A constituição de laços rituais de parentesco com membros da elite possibilitava a integração de indivíduos de ascendência africana, contribuindo para a manutenção das hierarquias e normas sociais e para a preservação da deferência e da assimetria. Porém, se a arquitetura do poder era reproduzida nos trópicos por grupos subalternos que incorporavam a óptica do português, esses mesmos grupos, ao buscarem a melhoria de suas condições de vida, dinamizavam as fronteiras estamentais na medida em que mudavam de *status* jurídico, econômico e social. A alforria, por exemplo, apesar de tencionar a estratificação, introduzindo novos segmentos jurídicos hierarquizados, engendrava e consolidava um consenso social, dando margem para que escravos se tornassem libertos e para que forros adquirissem escravos, pudessem ocupar-se permanentemente e obtivessem relativo reconhecimento no meio so-

cial.⁴² A mudança de condição era, portanto, um fator essencial para a reprodução das instituições pilares da sociedade, apesar de os administradores régios dos dois lados do Atlântico terem procurado conter, sob certos limites, o movimento dos indivíduos em uma ordem hierarquizada de posições. Ao assinalar a liberdade como horizonte de possibilidades para os cativos – sobretudo os crioulos, os mais frequentemente agraciados –, os estudos sobre escravidão têm ressaltado o seu caráter sistêmico, acompanhando a mudança de estatuto jurídico de escravo para liberto e de forro para livre.

Afora a questão do trabalho, ao homem “de cor”, forro ou livre, era aberto um leque de frentes sobre as quais poderia atuar para lograr ascender horizontalmente nas teias da hierarquia: ordenar-se sacerdote (cf. Freyre, 2006, p.488; Boxer, 1967, p.91), seguir carreira militar (cf. Freyre, 2006, p.488 e 725-6; Góngora, 1975, p.433), arranjar bons casamentos para si e para seus familiares (cf. Freyre, 2006, p.722; Rangel, 2008), tecer laços de parentescos rituais vantajosos (cf. Brügger, 2006, p.195-216), adquirir propriedades e escravos (cf. Costa; Luna, 1982, p.47; Anderson, 1988, p.240-1) etc.

Geralmente, os estudos sobre mobilidade social privilegiam sua ocorrência em perspectiva ascendente. Porém, nem sempre ela ocorria “para cima”, havendo em casamentos mistos, por exemplo, situações nas quais filhos podem ser escravos, e seus pais, livres ou forros.⁴³ Basta lembrar que a máxima do *partus sequitur ventrem* (ou

42 Vale ressaltar que, para os forros, passíveis de reescravidão, o primordial era a manutenção de sua condição (o que já os distanciava dos escravos). Para os libertos e os seus descendentes, a mobilidade social ocorria pelo afastamento paulatino da experiência do cativo. A aquisição de escravos e de terras, ou seja, a passagem para a condição de proprietário, era um movimento importante de reinserção social desse segmento da população “de cor”.

43 “Uma vez que o casamento (ou a união consensual) produzia parentesco, no caso de casamentos entre livres e escravos ele determinava a formação de parentelas mistas (por vezes, colaterais e multigeracionais), no que diz respeito à cor e à condição jurídica. Ainda que a condição de parente pudesse igualar seus membros, as diferenças sociais entre cativos, forros, administrados e livres de cor, e entre pretos, pardos ou mulatos não deveriam ser imperceptíveis aos próprios. Daí talvez os também não tão incomuns esforços de pais, irmãos, mães e tios para evitar uniões matrimoniais indesejadas, não apenas na elite branca, mas inclusive nessa população pobre livre de cor, que só aparentemente não teria nada a ganhar ou a perder” (Machado, 2006, p.284-5).

princípio da hereditariedade do cativo) “amarrava” as proles à condição jurídica da mãe, desconsiderando a do pai.⁴⁴ Esse princípio tornava desvantajoso o casamento entre um homem livre ou liberto e uma escrava, pois a prole seguiria sempre a condição social da mãe, levando a família a uma mobilidade “para baixo”.

Os homens pardos e a busca por distinção social

Efetuada no interior da América portuguesa, a colonização mineira caracterizou-se por uma relação paradoxal entre o fausto e a carestia (Souza, 1985). Nela, valores estamentais (honra e ascendência) se articularam com a crescente importância da riqueza, sobrepondo paradigmas identitários. Num contexto em que a dinâmica social colocava em xeque o lugar de cada um, pairava nas mentes dos mineiros o permanente desejo de distinção (Silveira, 1997).⁴⁵

Em *Cultura e opulência do Brasil*, o padre Antonil denunciou o “costume lascivo” de muitos homens brancos, que compravam mulatas para com elas produzirem os maiores escândalos (Antonil, 1974, p.194). Como as mulheres brancas eram escassas, as negras e as mulatas, escravas, forras e livres, passaram a alimentar o apetite sexual dos colonos da região. A presença massiva de cativos e a falta de mulheres brancas foram, portanto, os principais ingredientes para a formação de uma numerosa população mestiça. Os altos índices de manumissão engendraram uma população igualmente exacerbada de libertos. A presença marcante desses segmentos sociais afligiu as autoridades e colocou em debate a controversa questão de como criar um lugar social para mulatos e forros. Os mulatos, por sua vez, procuravam operar estratégias de integração social, marcando a sua liberdade (quando a havia conquistado) e procurando afastar-se da pecha da experiência do cativo.

44 “O aforismo significa literalmente: *o parto segue o ventre*, não importando o estatuto social do pai, quer dizer, a condição da criança segue a mesma do ventre gerador, não importando se é negro, branco, cativo, livre etc.” (Pessoa, 2007, p.54).

45 A riqueza em si mesma não era fator de distinção, mas permitia a aquisição de bens, como terras, casas e escravos. Viver do ganho dos serviços de escravos, por exemplo, alimentava nos espíritos ares e desejos de fidalguia (Cunha, 2002, p.198).

Conforme observou Marco Antonio Silveira, eram comuns na vida social mineira casos que alimentavam a obsessão pela honra e pela dignidade. Dentre os diversos grupos sociais que procuravam distinguir-se a todo custo, afirma o historiador, “talvez os pardos representassem mais vivamente essa tendência; se bem que tenham ascendido de muitas formas diferentes, sua cor sempre acusava a origem escrava” (Silveira, 1997, p.169). Inseridos em uma sociedade escravista e herdeira de critérios estamentais do Antigo Regime, os homens pardos de Vila Rica teriam buscado distinção frente aos demais homens “de cor”, incorporando signos de *status* social reservados às elites brancas e forjando outros próprios por meio de milícias e irmandades leigas.

O Estado e a Igreja, não conseguindo conter as principais diretrizes que acarretariam a eclosão do mulato, sobretudo o concubinato,⁴⁶ passaram a endossar uma política racial discriminatória. Enquanto assistiam inertes à formação de uma ampla camada de mestiços, muitos deles “forros à pia”, as autoridades religiosas e seculares alimentavam velhos preconceitos ligados à mistura de raças e à herança sanguínea do cativo. Contudo, se, por um lado, pesou sob as costas do *mulato* o fardo do preconceito das elites administrativas, que durante toda a centúria atribuíram a ele as mazelas e desregramentos sociais,⁴⁷ por outro, o crescimento demográfico e o aumento de força política daquele segmento social forçou

46 “As políticas da Igreja comparavam-se àquelas do Estado: a Igreja tentou desenraizar as relações extramatrimoniais (enquanto realmente não mudava os pré-requisitos para o matrimônio), e o Estado, tentou evitar as despesas que eram o resultado destas relações (sem atacar a instituição do concubinato em si) (tradução livre)” (Ramos, 1975, p.225).

47 As autoridades régias e as elites não economizaram esforços para estigmatizar esses indivíduos, que eram considerados insolentes, desencaminhando as heranças legadas por seus pais brancos e tornando-se especialmente odiosos pelo comportamento lascivo e pela vadiagem. Não raro, éditos reais foram baixados no Setecentos de modo a cercear o poder de atuação desse grupo, embora tenha se constituído um discurso mais favorável a eles a partir da segunda metade do século XVIII, talvez pelo crédito que lhes foi imputado por consistirem no braço trabalhador mais numeroso entre a população livre, principalmente no que diz respeito às atividades manuais (Silveira, 2006). Sobre o assunto, ver ainda Julita Scarano (1978), Marco Antonio Silveira (1997) e Laura de Mello e Souza (1985).

as mesmas autoridades a negociar a formação de um lugar social definido para os *pardos*, capaz de distingui-los dos demais indivíduos de ascendência africana.

Em 1928, Mário de Andrade trabalhou pioneiramente a ideia da desclassificação racial do mulato, posteriormente desenvolvida, em perspectiva distinta, para os homens livres pobres por Laura de Mello e Souza, na década de 1980 (Souza, 1985). Dizia o modernista:

Que os mulatos eram façanhudos, não tem dúvida que sim. Mas eram, porém, pelo simples fato de formarem a classe servil numerosa, mas livre. É tantas vezes a classe que desclassifica os homens [...]. Os mulatos não eram nem melhores nem piores que brancos portugueses ou negros africanos. O que eles estavam era numa situação particular, desclassificados por não terem raça mais. Nem eram negros sob o bacalhau escravocrata, nem brancos mandões e donos livres, dotados duma liberdade muito vazia, que não tinha nenhuma espécie de educação, nem meios para se ocupar permanentemente. Não eram escravos mais, não chegavam a ser proletariado, nem nada. (Andrade, 1984, p.19-20)

A ideia de desclassificação foi revisada por estudos posteriores que apontaram os problemas decorrentes do uso dessa categoria analítica na caracterização de uma população demasiadamente heterogênea, mas é lícito atribuir méritos ao modernista, que já havia chamado atenção para a presença marcante do mulato livre na sociedade mineira colonial e para as particularidades de sua presença.

Estudos recentes sobre os mulatos e os libertos têm procurado superar a visão simplista de que eles teriam sido marginalizados e não teriam tido chances de integrar-se à estrutura social, vivendo de ocupações que os aproximavam dos escravos. Nesse aspecto, Mário de Andrade mostra afinidade com a visão consagrada por Caio Prado Júnior de que os mulatos forros e livres integravam uma “camada intermediária” pouco conformada entre os dois polos bem defi-

nidos do espectro social e racial (branco e preto), sempre tendendo à marginalização.⁴⁸

A afirmação categórica de que os mulatos não tinham educação e viviam como vadios merece reparos. Mesmo convivendo com as dificuldades provenientes das injunções e flutuações do mercado, exercendo atividades cujas demandas surgiam ao sabor das necessidades daqueles que contratavam os serviços artísticos e artesanais, muitos mulatos conseguiram sustentar-se permanentemente com o exercício dessas atividades. Curt Lange demonstra que os músicos eram especializados na “arte do som”, sendo prestigiados e requisitados para atuarem nas cerimônias públicas e religiosas (Lange, 1979, p.16). Além disso, deve-se notar que entre os pardos havia uma expressiva camada de alfabetizados. Marco Antonio Silveira, ao analisar um rol de testemunhas das devassas consultadas no Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência, constatou que 79 pardos (73,83%) – em um total de 107 de mesma qualidade que depuseram – assinaram seus nomes, o que demonstra o grau de instrução por eles adquirido (Silveira, 2000).⁴⁹

Apesar dessas ressalvas, Mário de Andrade apontou certa maneira as desventuras dos mulatos livres numa sociedade herdeira de critérios estamentais do Antigo Regime, cujas autoridades procuravam, por intermédio de uma legislação, manter hierarquias, privilégios e estratificações. As restrições impostas pelas leis discriminativas aos mulatos teriam sido um infortúnio para esses in-

48 A visão de Caio Prado Jr. encontrou amparo nos trabalhos de Celso Furtado (1971), Fernando Novais (1979) e, em parte, Laura de Mello e Souza (1985). Sob o termo “homens livres pobres”, os autores mencionados agruparam os mestiços e os libertos ao lado de desertores, padres infratores, vendeiros, negras quitadeiras, prostitutas, feiticeiras, ladrões, falsários etc. Para uma discussão historiográfica dessa vertente analítica, cf. Sheila de Castro Faria (1998, p.22 e 395-6).

49 Ressalve-se, no entanto, que a simples indicação da assinatura em um determinado depoimento não implica que a testemunha soubesse de fato ler e escrever, podendo ter apenas desenhado o nome. O levantamento do autor (anexo à sua tese) não contempla essas diferenças, mas chama atenção para a recorrência com que os pardos assinavam ou desenhavam seus nomes quando prestavam testemunho.

divíduos que, uma vez forros ou livres, formavam a camada servil mais numerosa dentre aqueles de mesma situação jurídica. Segundo Russell-Wood (1971, p.574), “negros e mulatos eram negligenciados pela Igreja, sofrendo privação física e doenças, e foram roubados de qualquer senso de lugar incorporado. Uma resposta para todas estas necessidades era a criação de irmandades” (tradução livre).

Como procuraremos demonstrar nos capítulos subsequentes, uma “elite parda” teria se firmado em torno do arcabouço institucional formado por irmandades leigas, por milícias e por ofícios. Assim, procuravam deter recursos simbólicos e materiais a fim de marcar sua posição na hierarquia social: ocupar cargos administrativos em sodalícios e ostentar patentes militares, por um lado, imputava prestígio e proeminência no interior do próprio grupo. Exercer um ofício, por outro, permitia o acúmulo de riqueza e, consequentemente, viver do trabalho de cativos e a aquisição de imóveis.

2

MULATOS E PARDOS NA LEGISLAÇÃO COLONIAL

Na América portuguesa, o gozo dos direitos civis e políticos não era garantido à totalidade dos habitantes dos arraiais, das vilas e das cidades, mas somente àqueles diretamente vinculados à prática do poder, mais precisamente aos que ocupavam os cargos de governança e aos chamados “homens-bons” e seus familiares.¹ Uma concepção social e política de igualdade entre eles não existia, embora os indivíduos permanecessem iguais como cristãos e como vassalos d’el Rei. Diversamente, as diferenças e as desigualdades eram naturalizadas e integradas no corpo dos textos jurídicos, que distinguiam as várias qualidades de pessoas, tanto na esfera civil como na política. A partir do princípio da desigualdade, o Direito canônico e o consuetudinário anunciavam o lugar de cada um no interior de uma rede ordenada e hierarquizada de posições sociais.²

Do conflito latente entre uma legislação que pretendia manter a ordem social inflexível e uma dinâmica social caracterizada

1 Como notou Pedro Cardim (1998, p.43), o “povo” que comparecia às Cortes eram os procuradores das Câmaras municipais, isto é, membros da “oligarquia local”.

2 “Do ponto de vista social, o corporativismo promovia a imagem de uma sociedade rigorosamente hierarquizada, pois, numa sociedade naturalmente ordenada, a irredutibilidade das funções sociais conduz à irredutibilidade dos estatutos jurídico-institucionais (dos ‘estados’, das ordens)” (Hespanha; Xavier, 1998, p.120).

pela mobilidade de suas partes constituintes, os centros urbanos da Capitania de Minas tornam-se instigantes objetos de análise do entroncamento desses fatores. Para matizar a tensão entre lei e prática e melhor entender como ambas se relacionavam e se conformavam uma à outra, é necessário, contudo, remontar à antiga organização social portuguesa, matriz da legislação atinente à América portuguesa.

Sob o ponto de vista jurídico, a sociedade portuguesa no período do Antigo Regime assentava-se sob três ordens ou estados: o clero, a nobreza e o “terceiro estado”, respectivamente. Segundo o alvará de 1570 sobre os ociosos e vadios, o terceiro estado era reconhecido por três modos de vida: “Viver com senhor ou amo, é um deles, ter ofício ou mester em que trabalhe e ganhe a vida, é outro, e andar negociando negócio seu ou alheio é o terceiro” (Godinho, 1980, p.101). Assim, no interior do terceiro estado diferenciavam-se os proprietários rurais e os mercadores – que compunham a camada superior – dos mesteirais e daqueles que cultivavam a terra de outrem, os quais formavam a camada inferior.³

Entre os séculos XVI e XVIII, os juristas portugueses reiteraram a antiga estrutura trinitária da sociedade portuguesa, sendo os estados escalonados de acordo com os seus privilégios e as suas jurisdições. Não obstante, como observou Silvia Lara (2007, p.82-3), “a ideia de uma sociedade composta básica e simplesmente por três estados [...] não comporta diversas outras formas de distinção social existentes no Antigo Regime, e que se super-

3 A estrutura estatutária tornou-se mais complexa no decorrer da época moderna, passando a se distinguir no interior do povo os estados “limpos” (letrados, lavradores e militares) dos estados “vis” (oficiais mecânicos e artesãos) (Hespanha; Xavier, 1998, p.120). A aversão lusitana pelo trabalho manual fazia valer a ideia de que “a gente de ofícios mecânicos (e vis) [...] não vivem limpamente”, passando a integrar os estatutos de “pureza de sangue” através do “defeito mecânico”, que inabilitava os que trabalhavam com as mãos à ocupação de cargos públicos (Godinho, 1980, p.103). Cabe lembrar, contudo, como já foi mencionado no Capítulo 1, item Diversificação das atividades econômicas, trabalho e mobilidade social, que trabalhar com as mãos poderia garantir a forros e seus descendentes o acúmulo de pecúlios e, conseqüentemente, viver do trabalho de escravos, o que propiciava notável diferenciação no interior desses segmentos sociais.

poem àquela repartição”,⁴ pois havia diferenciações importantes no interior de cada um dos três estados. Na América portuguesa, como em outras partes do império, à antiga estrutura social portuguesa, ao longo dos séculos XVII e XVIII, adicionaram-se novas condições jurídicas e sociais resultantes da instituição da escravidão e da necessidade de incorporar os povos nativos do além-mar.⁵ O processo de mestiçagem nos trópicos igualmente ensejou a criação de novas hierarquias, produzindo padrões de ordem social fundamentados na ascendência. Logo, a legislação portuguesa da época moderna não apenas discriminou na letra da lei as diferentes ordens sociais e impôs castigos distintos para nobres e plebeus, mas também produziu categorias específicas do ponto de vista jurídico, tais como cristãos-novos, ciganos, mouriscos, negros e mulatos.

Os estatutos de pureza de sangue e as pragmáticas

A política discriminativa portuguesa começou a ser implementada em 1497, quando se distinguiram os cristãos-novos dos cris-

4 Bluteau (1712, p.302), no verbete “estado”, alude a um “estado do meio”: “Entre os mecânicos e os nobres, há uma classe de gente que não pode chamar-se verdadeiramente nobre por não haver nela a nobreza política ou civil, nem a hereditária; nem podem chamar-se rigorosamente mecânicos por se diferenciar dos que os são, ou pelo trato da pessoa, andando a cavalo e servindo-se com criados [...] ou pelo privilégio e estimação da Arte, como são os pintores, cirurgiões e boticários, que por muitas sentenças dos Senados foram em vários tempos escusos de pagar jugadas e de outros encargos a que os mecânicos estão sujeitos [...]”

5 De acordo com Hebe Mattos (in Fragoso et. al., 2001, p.141-68), os escravos foram incorporados na tradicional estrutura hierárquica do Império como o estrato social mais subalterno por meio de uma relação de poder costumeira, regulada pelo Direito consuetudinário. Laura de Mello e Souza (2006) e Sílvia Lara (2007, p.81), de forma diversa, enfatizaram que a escravidão era um fator de diferenciação entre o Portugal da época do Antigo Regime e a América portuguesa, pois introduziu novos segmentos sociais (como os mulatos e os libertos e seus descendentes) e gerou novas formas de enobrecimento (ser senhor de escravos e terras), que tornaram mais complexa a tradicional estrutura social portuguesa forjada no período precedente ao da expansão marítima.

tãos-velhos.⁶ “A partir do século XVI, esse estatuto discriminador se disseminou pelo clero regular e secular, por ordens militares e Câmaras Municipais, confrarias e magistraturas” (Viana, 2007, p.52).⁷ Em 1588, os indivíduos com ascendência judaica do quarto ao sétimo grau, conforme o caso, ficaram proibidos de ocupar cargos eclesiásticos, militares e administrativos. Essa discriminação legal foi renovada em 1671, quando o sangue mourisco e o mulato passaram a figurar como impedimento nos estatutos de pureza de sangue, ficando inclusos na proibição os que fossem casados com mulher de “sangue impuro”. No Sínodo da Bahia de 1707, todas essas discriminações foram reiteradas com a publicação das Constituições do arcebispado da Bahia, que estabeleceu que os padres deveriam ser desprovidos de qualquer “defeito de sangue” até o quarto grau de parentesco. No caso específico dos mulatos, a suposta “impureza” até sua quarta geração “era um dos mecanismos que, idealmente visavam controlar o status dos mestiços livres na conformação das hierarquias coloniais” (Viana, 2007, p.37). Havia, porém, a possibilidade de abertura de um processo de “limpeza de sangue” aos que tivessem realizado serviços à Coroa ou atos de bravura ou lealdade, mediante a atestação de autoridades locais ou de homens-bons.⁸

No século XVIII, houve uma gradual ligação das noções de “impureza” e “desonra” com assuntos relativos à cor e, mais especificamente, à mestiçagem. A expansão da sociedade escravista nas Amé-

6 Segundo Larissa Viana (2007, p.51), o primeiro estatuto de “pureza de sangue” que nos é dado conhecer foi forjado na Espanha, em 1449, pelo Édito de Toledo, “onde se estabeleceu que os judeus convertidos ao cristianismo ficavam desde então inabilitados para ocupar cargos públicos, ou prestar testemunhos contra os cristãos”.

7 Excluídas as Santas Casas de Misericórdia – que, ao lado das Câmaras Municipais, consistiam, na expressão de Charles Boxer, nos “pilares gêmeos da sociedade colonial” –, as Ordens Terceiras eram as que mais obstinadamente procuraram fazer valer os “estatutos de pureza de sangue”. Segundo Russell-Wood (1989, p.67), era indispensável ao ingresso em Ordens Terceiras que “os candidatos, seus pais e avós fossem puros de sangue, sem qualquer rastro de judeu, mouro ou ascendência de mulato e de outras quaisquer pessoas infectas” (tradução livre).

8 “Até mesmo os regulamentos que excluem os candidatos com mancha de ascendência africana às vezes estavam amparados em uma base de ‘caso por caso’” (tradução livre) (Russell-Wood, 1989, p.69).

ricas durante o século XVII revestiu de novos significados o estigma da “mancha de sangue” – que, no alvorecer da época moderna, era atrelado a critérios religiosos –, incluindo fatores étnicos a fim de contemplar os mestiços de branco e de preto no rol dos “impuros” (Viana, 2007, p.53-4). Ao longo dos séculos XVII e XVIII, tanto as Coroas espanhola e portuguesa quanto as inglesa e francesa introduziram nas suas *conquistas* americanas as discussões legais acerca do *status* social dos mulatos (ibidem, p.68 e 73). Assim, “a menção aos mulatos começava a expressar as tensões próprias das colônias do ultramar, onde alforria e mestiçagem suscitavam a criação de novos critérios discriminatórios” (Mattos, 2001, p.141-68).⁹ No entanto, é possível que a ideia de “impureza” dos mulatos também estivesse, à exemplo da dos judeus e mouros, ligada a uma matriz de ordem religiosa, mais precisamente à concepção de uma maldição original lançada sobre os africanos e seus descendentes (Viana, 2007, p.56). A ilegitimidade pode igualmente ter concorrido para o surgimento da noção de “sangue mulato impuro”. Como fator de desonra, o nascimento fora do casamento adicionava à pecha da mestiçagem a da ilegitimidade, apesar de nem todos os mulatos serem bastardos (ibidem, p.57).¹⁰ Em resumo, a introdução do “sangue mulato” na lista dos “impuros” é fruto não apenas de fatores relacionados a preconceitos religiosos, mas também sociais.

É preciso ressaltar que a Coroa portuguesa, por intermédio da legislação de caráter geral – ordenações, éditos e cartas régias – não reprovou propriamente o processo de mestiçagem, mas procurou conter sob certos limites as aspirações dos mulatos em ascender a patamares

9 Larissa Viana corrobora essa visão, afirmando crer que “uma combinação de temas relativos à ascendência africana e à mestiçagem em si foi a fonte para a elaboração da ideia de ‘impureza do sangue mulato’” (Viana, 2007, p.55).

10 Na concepção de Raimundo Pessoa (2007, p.60 e 211, *passim*), o discurso em desabono do mulato decorria da suspensão do princípio do *partus sequitur ventrem*. O autor se refere precisamente aos casos frequentes de filhos de português com escrava que eram alforriados na pia batismal e não herdavam a condição social da mãe. Nesse sentido, os mimos da figura paterna despendidos à prole ilegítima (alforria e herança, sobretudo) teriam fomentado o discurso desabonador. Desse modo, a ascensão do mulato mediante o patrocínio paterno era vista como “desonesta” e “injusta”, pois ocorria à revelia das leis e dos costumes.

sociais mais prestigiados (Viana, 2007, p.57 e 65).¹¹ As leis suntuárias, que regulavam o luxo das roupas e ornatos condignos a nobres e plebeus, no século XVIII, impuseram limites à ostentação de riqueza pelos “mulatos, negros e outros de igual ou inferior condição”.¹² Embora a tradição legislativa portuguesa relativa a roupas e adornos seja bastante antiga, os primeiros dispositivos legais de controle e manutenção das vestes, armas e insígnias utilizadas e das formas de tratamento autorizadas às diversas “qualidades” de pessoas, somente em fins do século XVII parecem ter acirrado as discussões, feitas pelos legisladores e pelas instâncias de poder responsáveis, sobre a ordenação dos corpos sociais nas diversas partes do Império.¹³

A cor e a mestiçagem, ao que parece, tornaram-se critérios discriminatórios apenas com a publicação da pragmática de 1749.¹⁴ Editadas no reino, as ordens régias eram debatidas nos vários espaços do além-mar, precariamente aplicadas e, muitas vezes, adaptadas às circunstâncias locais.¹⁵ O excesso no vestuário dos escravos foi restringido na

11 As formulações de Peter Wade (1993) para o contexto colombiano foram redimensionadas por Larissa Viana (2007), pois, a exemplo daquele, a autora afirmou que a desproporção entre os sexos, a presença exígua de colonos europeus e a demanda por uma mão de obra apta aos encargos econômicos e militares estimularam a miscigenação na América portuguesa.

12 Editadas no Reino desde a segunda metade do século XV, as leis que regulavam as formas de tratamento e outras marcas visuais foram cuidadosamente debatidas por legisladores e inspecionadas por várias instâncias de controle, destacando-se aquelas relativas ao vestuário, pois “a linguagem dos trajes tornava visível e exibida aos sentidos a hierarquia social” (Lara, 2007, p.86-7). Para uma ampla análise das leis suntuárias na Europa moderna, ver Alan Hunt (1996). Especificamente sobre o vestuário, ver Daniel Roche (1989) e Gilles Lipovetsky (1989, p.27-68).

13 Segundo José Luís Cardoso (1996, p.10-1), as pragmáticas de 1677, 1688 e 1698 não se preocupavam apenas com a moral ou a defesa de privilégios de determinados grupos sociais, incluindo cláusulas relativas à proteção das manufaturas do Reino.

14 “Pragmática de 24 de maio de 1749, em que se regula a moderação dos adornos, e se proíbe o luxo, e excesso dos trajes, carruagens, móveis, e lutos, o uso das espadas a pessoas de baixa condição, e outros diversos abusos [...]” Ver Apêndice das leis extravagantes, decretos e avisos que se tem publicado do ano de 1747 até o ano de 1760 (1760, p.19-24).

15 Por volta de 1780, os oficiais da Câmara da cidade de Goa pediram ao rei que as determinações da pragmática de 1749 não fossem aplicadas no Estado da Índia, pois, argumentavam, o problema do luxo não existia naquele Estado (Lara, 2007, p.105).

letra da lei pela pragmática de 1749, pois, até então, “não houve determinação alguma de caráter geral que tivesse regulado a roupa dos escravos” (Lara, 2007, p.94). As reiteradas advertências de governantes civis e eclesiásticos do Rio de Janeiro, da Bahia e de Minas Gerais acerca dos problemas decorrentes de sua publicação, contudo, levaram o Conselho Ultramarino a adequar algumas de suas determinações legais às circunstâncias do Estado do Brasil. Entre os seus 31 capítulos, o de número nove foi integralmente dedicado aos “negros e mulatos das Conquistas”, vetando-lhes o uso de certos tecidos e ornamentos, sob pena de pagamento de multa em dinheiro ou açoites, na primeira vez, e degredo para São Tomé na reincidência.¹⁶ Por conseguinte, a cor foi adotada como critério taxativo à ostentação de “castas de gentes” igualmente marcadas pela ascendência africana (negros e mulatos), mas que, do ponto de vista da condição jurídico-social, eram distintas (forros ou livres). Contudo, esse critério foi revisto, tornando-se alvo de reformas e adaptações introduzidas ao texto original:

O alvará com força de lei de 19 de setembro de 1749 suspendeu a aplicação dos capítulos I e IX da pragmática de 24 de maio daquele ano, sem dar razões para tal: “[...] por se me haverem representado novamente algumas razões de igual consideração às que me foram presentes, quando determinei a referida proibição a respeito dos negros e mulatos que assistem nas Conquis-

16 “Por ser informado dos grandes inconvenientes que resultam nas Conquistas da liberdade de trajarem os negros, os mulatos, filhos de negro ou mulato, ou de mãe negra, da mesma sorte que as pessoas brancas, proibo aos sobreditos, ou seja, de um ou de outro sexo, ainda que se achem forros ou nascessem livres, o uso não só de toda a sorte de seda, mas também de tecidos de lã finos, de holandas, esguiões, e semelhantes, ou mais finos tecidos de linho, ou de algodão; e muito menos lhes será lícito trazerem sobre si ornatos de joias, nem de ouro ou prata, por mínimo que seja. Se depois de um mês da publicação desta lei na cabeça da comarca, onde residirem, trouxerem mais coisa alguma das sobreditas, lhes será confiscada; e pela primeira transgressão, pagarão de mais o valor do mesmo comisso em dinheiro; ou não tendo com que o satisfaçam, serão açoitados no lugar mais público da vila em cujo distrito residirem; e pela segunda transgressão, além das ditas penas, ficarão presos na cadeia pública, até serem transportados em degredo para a ilha de São Tomé por toda a sua vida” (apud Lara, 2007, p.101).

tas.” Sem maiores explicações, portanto, esse capítulo perdia seu efeito “enquanto eu [o rei] não tomar sobre esta matéria as informações, que me parecem convenientes, e a resolução que for servido”. (apud Lara, 2007, p.103)

Segundo Silvia Lara (2007, p.103), a suspensão do capítulo nono da pragmática sobre o luxo nas Conquistas – que ocorreu, aproximadamente, apenas quatro meses após sua publicação na América portuguesa – sugere que as vontades da colônia do Atlântico prevaleceram sobre as da Corte. Em abril de 1751, novamente um alvará tocou na questão, alterando e reduzindo as determinações da pragmática de 1749. O capítulo primeiro foi modificado e o nono anulado, em virtude dos problemas da generalização “mulatos e negros”. Como ficou acordado, a cor não era um indicativo da condição social, cabendo o conteúdo restritivo do capítulo somente aos escravos (Lara, p.103-4). Além do capítulo nono, o décimo quarto também se destinou ao combate dos comportamentos considerados impróprios a negros e mulatos, limitando os excessos no trajar, nos ornamentos e no uso de espadas (Viana, 2007, p.79). Em 1751,

esse capítulo da pragmática foi revisto mais uma vez, sob alegação dos inconvenientes criados nas Conquistas, em que muitos dos que se achavam afetados por aquela determinação solicitavam o relaxamento das leis concernentes ao uso das espadas. (Viana, 2007, p.94, n.77)

Ao negar aos negros e mulatos das Conquistas o direito de usar diversos tipos de trajes, a pragmática de 1749 deixava explícita a tese “de que o luxo era atributo exclusivo dos brancos e que os negros e mulatos não podiam dele se utilizar sem causar inconveniências” (Lara, 1996, p.5 apud Viana, 2007, p.80 e 94, n.76). Vê-se, portanto, que esses setores sociais dos domínios ultramarinos foram alvo de medidas que visavam restringir alguns de seus modos e comportamentos cotidianos. Por um lado, a pragmática sobre o luxo nas Conquistas, através das práticas administrativas, foi difundida e razoavelmente observada nas

instâncias governativas da América portuguesa; por outro, porém, algumas de suas determinações foram burladas em situações específicas, e as imprecisões de seus capítulos, debatidas.

Na tentativa de fixar posições sociais, as pragmáticas não puderam deixar de incorporar alterações, tornando-se maleáveis. Se olhadas em conjunto, as leis suntuárias demarcam uma linguagem simbólica (dos trajes, das armas ou das formas de tratamento), que foi vertida pelos diferentes grupos sociais. Serviram, portanto, para aproximar pessoas com algum cabedal da nobreza, bem como, de forma diversa, associá-las, por exemplo, aos mecânicos. O jogo entre observância e inobservância das determinações dessa lei e de outras ordens régias é assunto de primeira ordem para a discussão das relações de dominação no Império português.

O período pombalino e a revogação das leis discriminativas

Em 1750, no reinado de D. José I, Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, assumiu o cargo de secretário ou primeiro-ministro de Estado, governando Portugal até 1777. O seu ministério permitiu a configuração de uma nova dinâmica de lugares, introduzindo transformações nas estruturas sociais de Portugal e de suas possessões ultramarinas. As mudanças políticas, apesar de não estarem relacionadas diretamente aos mulatos e aos pardos da América portuguesa, “ressoaram de algum modo na vida dessa sorte de gente” (Pessoa, 2007, p.19).

Segundo António Manuel Hespanha (1998), as ações de Pombal inverteram o peso relativo dos dois grandes paradigmas políticos da época moderna: o corporativista¹⁷ e o individualis-

17 Pensamento social e político medieval, dominado pela ideia da existência de uma ordem universal (cosmos), na qual cada grupo ou corpo social desempenhava uma função específica para o cumprimento do destino divino. O rei era a cabeça e sua função era manter a harmonia entre todos os membros, atribuindo a cada corpo o que lhe é próprio e mantendo a ordem social e política objetivamente estabelecida (Hespanha; Xavier, 1998, p.114).

ta.¹⁸ Se houve um franco predomínio do corporativismo até meados do século XVIII, o modelo individualista sobressaiu após o governo pombalino, quando se observa “uma progressiva diferenciação social, um redesenho das taxinomias sociais (embora a matriz geral de classificação, permanecesse o antigo esquema trinitário)” (Hespanha; Xavier, 1998, p.122) e uma ampliação da abertura da nobreza às outras classes. A riqueza, que por si só não era capaz de nobilitar os possuidores de cabedais em virtude do acesso restrito às casas de nobres, passou a figurar como um critério de distinção social, ao lado da honra (cf. Silveira, 1997).

A partir do período pombalino (1750-1777), a política discriminatória adotada pela Coroa portuguesa em seus domínios territoriais foi revogada. Diversas leis foram promulgadas no sentido de incorporar categorias de pessoas não brancas de diversas partes do Império à condição de vassalos da monarquia portuguesa.

O alvará de lei de quatro de abril de 1755, em nome da necessidade de povoar os reais domínios da América, declarou que os vassalos do reino da América que casassem com as índias desta não ficariam com infâmia alguma, muito pelo contrário, o mesmo se aplicando às portuguesas que casassem com índios, proibindo-se que tais vassalos ou seus descendentes fossem tratados com o nome de “caboclos” [...]. Era, finalmente, em nome da “utilidade” que se aplicava a mesma medida a todos os índios do Brasil. (Falcon, 1982, p.397-8)

A política pombalina que estimulou os casamentos entre índios e vassalos da América tinha como finalidade o povoamento e a ex-

18 Pensamento pós-cartesiano, geométrico e jus-naturalista, herdeiro da escolástica franciscana quatrocentista – mais precisamente da teologia tomista e sua “teoria das causas segundas”, ou seja, da relativa autonomia da natureza em face da graça e, conseqüentemente, do saber temporal em face da fé –, que promoveu a laicização da teoria social, opondo a *vontade dos homens* à *vontade de Deus*. A concepção individualista e voluntarista da sociedade e do poder, segundo Hespanha, surgiu abruptamente somente em meados do século XVIII com a filosofia de base do pombalismo: o regalismo, a centralização do poder e a concepção “pura” da monarquia (Hespanha; Xavier, 1998, p.116-7 e 126).

ploração de uma região tropical extensa e a consolidação do domínio sobre os fundos territoriais americanos do império português (Maxwell, 1996, p.72).¹⁹ As leis da época pombalina relativas à liberdade dos índios do Pará, Maranhão e Brasil procuraram incorporar as populações nativas da América portuguesa, antes estigmatizadas em categorias como “gentios”, “negros da terra” ou “carijós”.²⁰

Seguindo o mesmo movimento, um alvará de 24 de janeiro de 1771, registrado em segredo, já indicava a necessidade de suprimir a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. A medida só ganhou amplitude e força legal com a lei de 25 de maio de 1773, que aboliu a exigência de pureza de sangue para a ocupação de cargos e acabou definitivamente com aquela distinção. (Lara, 2007, p.267-8)

Ademais, uma série de decretos reais foi promulgada por Pombal entre 1775 e 1777, regulando a secularização das aldeias indígenas e a entrega destas aos seus habitantes (Boxer, 1967, p.133).

Segundo Kenneth Maxwell,

Pombal também facilitou a mobilidade social ao conceder direitos de nobreza a comerciantes e procurou elevar os impostos “sem diferenças e sem quaisquer privilégios”. Os estatutos das companhias não só ofereciam aos investidores sem nobreza certas isenções que eram prerrogativas da nobreza e da magis-

-
- 19 Com relação à Ásia portuguesa e à África Oriental, Charles Boxer (1967, p.107) informa que “a primeira tentativa séria (desde 1572) para abolir a barreira de cor [...] foi feita por Pombal através do célebre decreto de 2 de abril de 1761. Este édito informava ao vice-rei da Índia e ao governador Geral de Moçambique que daí por diante os súditos asiáticos da Coroa portuguesa que fossem cristãos batizados deviam ter o mesmo *status*, social e legal, que os brancos nascidos em Portugal, pois ‘Sua Majestade não distingue seus vassallos pela cor, mas por seus méritos’”.
 20 Na Ásia portuguesa e na África oriental, o tratamento dos concidadãos portugueses de “negros, mestiços e outros termos insultuosos e ignominiosos” foi transformado em ofensa penal. “Este decreto foi repetido em termos ainda mais categóricos dois anos mais tarde, mas só foi promulgado pelas autoridades de Goa em 1774” (Boxer, 1967, p.107).

tratura, mas também admitiam na qualidade de associados das ordens militares. (apud Azevedo, 1922, p.125-6)

A política imperial pombalina, tanto na Índia como na América portuguesa, mirava o aproveitamento das riquezas dos territórios ultramarinos por meio da racionalização e da padronização da administração portuguesa nos seus domínios. A organização militar e o treinamento educacional também passaram a ser incentivados pela Coroa, visando a defesa das conquistas e a prática do bom governo. Nesse sentido, “as diferenças de raça e de etnia não seriam barreiras para se manter um cargo ou uma promoção, e a participação no governo local era encorajada” (Maxwell, 1996, p.139). No caso da América portuguesa, em cujo território a língua oficial rivalizava com a “língua geral” – mescla de tupi-guarani com o português – a reforma educacional tinha por objetivo a utilização da língua portuguesa como uma forma de agregar, no plano social, as populações nativas. No entanto, é preciso ter em vista os limites da política de integração pombalina, pois existiam obstáculos – impostos pela tradição, pelo preconceito e pelo pragmatismo, por todo o império ultramarino português (Maxwell, 1996, p.139). Isso explica por que os administradores da América portuguesa “estavam amplamente despreparados para implementar a série completa de reformas complicadas e, muitas vezes, de longo alcance decretadas por Pombal em Lisboa” (ibidem, p.153). Havia, então, limites ao alcance de uma legislação que pretendia reformar preconceitos religiosos, étnicos e privilégios econômicos, longamente enraizados.²¹

Em relação ao princípio de liberdade adotado no reformismo ilustrado de Pombal, e à progressiva abolição, na letra da lei, dos critérios de “pureza de sangue”, “verificamos sua aplicação a propósito de duas situações distintas: os índios no Brasil e os negros em Portugal” (Falcon, 1982, p.398). No segundo caso, a lei de 1773

21 A esse respeito, uma indagação deixada pelo médico, filósofo e pedagogo Antônio Ribeiro Sanches (1699-1783), em seu diário, sobre a lei que proibia a discriminação contra pessoas de origem judaica ilustra bem essa dificuldade: “Mas poderá essa lei extinguir das mentes das pessoas ideias e pensamentos que foram adquiridos em seus primeiros anos de vida?” (apud Saraiva, 1969, p.317).

libertou filhos e netos de escravos em Portugal (Lara, 2007, p.268). Porém, em relação à América portuguesa,

essa incorporação não incluiu, certamente, os negros e os mulatos. Aqui, onde a escravidão presidia a ordem social, e era majoritariamente africana, o crescimento do contingente de negros e mulatos libertos tensionava cada vez mais as relações sociais. E as tensões se exprimiam de forma cada vez mais racializada: a discriminação contra os *mulatos* (forros e livres) se desenvolvia paralelamente à tendência de associar todos os pretos, pardos, mulatos e mestiços à escravidão, chamando-os simplesmente de *negros*. (Lara, 2007, p.268-9)²²

Subjacente aos diversos enunciados das autoridades da América portuguesa aos pareceres do Conselho Ultramarino, a expressão “negros e mulatos” reunia *castas de gentes* diversas – homens e mulheres, crioulos, mulatos, pardos, cabras e negros, escravos, forros ou livres – em uma mesma categoria discriminativa. “Nas falas coloniais, no entanto, a tendência à generalização caminhava acompanhada pela associação entre cor e condição social” (Lara, 2007, p.98). Sobre os mulatos e os negros, libertos ou livres, recaía não só a discriminação do elemento reinol, mas a dos brancos ricos em geral. Entre os mestiços, certamente, o fardo mais pesado foi carregado pelos mulatos ou cabras, sobre os quais, principalmente, incidiram, em virtude da mestiçagem ter se tornado ao longo dos séculos XVII e XVIII mais mulata do que mameluca, o estigma da hibridação e da inconstância e imperfeição como seus atributos corolários, e a culpa pelas tensões causadas pela liberdade dos forros e seus descendentes (Boxer, 1967, p.148-9; Schwartz, 1996, p.9-27). Em outras palavras, a perseguição das autoridades régias, e as perseguições locais e dos brancos bem-nascidos dirigiram-se princi-

22 No mesmo sentido, Charles Boxer (1967, p.134) advertiu que “a abolição ditatorial de Pombal da barreira de cor contra os índios brasileiros e vassalos asiáticos cristãos da Coroa portuguesa e a concessão de direitos civis totais que lhe foi simultaneamente outorgada não foram extensivas aos de sangue negro”.

palmente aos mulatos (e não aos mamelucos²³ ou cablocos²⁴) devido ao fato estes predominarem numericamente entre os mestiços.²⁵ Essa proposição é, em parte, relativizada por Larissa Viana (2007, p.80), para quem a legislação aprovada no período pombalino “serve ao propósito de evidenciar a mudança na forma como o mulato se faz presente no pensamento legal da Coroa entre o final do século XVII e meados do XVIII”.

O objetivo central das linhas subsequentes consistirá em angariar novos elementos para o trato desse problema para o caso das Minas, mais precisamente de Vila Rica na segunda metade do século XVIII. Para tanto, serão recuperados excertos de relatos de camaristas, governadores e vice-reis sobre os efeitos nocivos da constituição de uma “multidão de negros e mulatos” – ou seja, sobre a presença marcante de indivíduos de ascendência africana, forros ou livres, mestiços ou não, nos centros urbanos da América portuguesa –, e também ordens régias e correspondências trocadas entre os administradores da Coroa nos trópicos e o Conselho Ultramarino.

As medidas político-administrativas para acomodação social de mulatos e forros em Minas Gerais

Na proporção em que os territórios da região centro-sul da América portuguesa tornaram-se mais populosos, Rio de Janeiro e Minas Gerais ascenderam à condição de centros mais dinâmicos no século XVIII. Em 1763, o Rio de Janeiro tornou-se a capital do vice-reinado do Brasil. Em Minas, a crescente convergência de população de ori-

23 “Mameluco, cruzamento de mãe ameríndia com pai branco” (Boxer, 1967, p.122, n.2).

24 “Cabloco, usado (a) para cruzamento entre branco e índio, (b) ameríndio domesticado, (c) qualquer pessoa de classe baixa, geralmente de cor” (Boxer, 1967, p.122, n.2).

25 Eram “os sangues misturados, mamelucos, mulatos, mestiços e caboclos, que descenderam da mistura dessas três raças em graus variados [...] mestiço (a) produto masculino de união de branco com preto (b) às vezes usado para homem resultante de união de ameríndio com branco” (Boxer, 1967, p.122).

gem africana, a presença de indígenas e a exiguidade de brancos tornaram inevitável o processo de mestiçagem (Boxer, 1973).

Como foi observado, durante a segunda metade do Dezoito, os pardos formavam o segundo maior grupo étnico em termos numéricos nas Minas, suplantando os brancos. A importação acelerada de africanos para os fundos territoriais mineiros assumiu proporções assombrosas perante os olhos do rei, dos conselheiros, dos governadores e dos camaristas, que passaram a temer a proliferação da desobediência, das fugas e da formação de quilombos. Além do problema decorrente do número crescente de escravos, as autoridades tiveram de lidar com o problema da constituição de uma ampla camada de libertos.²⁶ Embora a população de forros em Minas não fosse numericamente tão significativa durante a primeira metade do Setecentos quanto nas décadas seguintes, a presença de negros e mulatos libertos nas áreas urbanas atormentou demasiadamente as autoridades e, de modo geral, a população branca. A preocupação com a formação de uma camada de libertos alinhava-se com aquela relativa ao elevado percentual de escravos, pois as medidas visando conter os fugitivos e os quilombolas estendiam-se aos negros e aos mulatos alforriados, identificados geralmente com o banditismo e a criminalidade (Silveira, 2007, p.26). Essas, porém, não eram as únicas fontes de receio das autoridades em relação ao segmento social dos libertos, sobrepondo-se a elas três outros fatores (ibidem, p.27): a reprodução acelerada do contingente de mulatos em virtude da escassez de mulheres brancas,²⁷ o direito de herdar garantido aos mulatos (cf. RAPM, 1980, p.112), e o exercício rotineiro e generalizado da concessão de manumissões (cf. AHU/MG, Cx. 21, Doc. 68 e AHU/MG, Cx. 22, Doc. 41).

26 As autoridades régias de cidades como Salvador e Rio de Janeiro tiveram de lidar igualmente com o problema da presença “desestruturante” de escravos e libertos em uma sociedade escravista.

27 Em 28 de setembro de 1721, D. Lourenço enviou uma carta em resposta ao pedido da Coroa de fazer os mineiros casarem-se, advertindo que “é impossível que se possa conseguir dar-se a execução esta real e santa ordem de Vossa Majestade, porque em todas estas Minas não há mulheres que hajam de casar, e quando há alguma que viesse em companhia de seus pais, (que são raras), são tantos os casamentos que lhe saem, que se vê o pai da noiva em grande embaraço sobre a escolha que há de fazer de genro” (RAPM, 1980, p.95). Cf. ainda RAPM (1980, p.110) e AHU /MG, Cx. 28, Doc. 53.

Entre 1709 e 1763, afirma Marco Antonio Silveira (2007, p.27), as autoridades lusas avaliaram “cuidadosamente de que maneira se poderia impedir ou domesticar a formação de um grupo numeroso e influente de libertos”. Assim, na visão do historiador, o que explica a adoção em Minas de leis excessivas, e até mesmo contraditórias ao Direito natural e civil que era praticado no Reino referia-se à embaraçosa questão da soberania de Portugal na região.²⁸

Nos primeiros anos da ocupação territorial, o Estado lusitano exerceu precariamente seu jugo sob a sociedade mineira. A criação das vilas, dos distritos administrativos e da Capitania torna patente o desejo de impor a força estatal e instalar a máquina administrativa na região. Entretanto, o estabelecimento do aparato político-administrativo não pôs fim aos problemas decorrentes da formação social mineira, pois a década de 1720 assistiu a um combate acirrado no qual a Igreja – na figura dos comissários, visitantes e familiares do Santo Ofício e, na alçada episcopal, dos bispos – e a Coroa – por intermédio dos conselheiros, governadores e vice-reis – procuraram disciplinar a população mineira que, aos olhos dessas autoridades, era avessa aos bons costumes. Condenava-se, então, a falta de casamentos e a precariedade da instituição familiar na região, o que impedia que os colonos mineiros fossem tomando amor à terra por não terem nela mulher nem filhos.²⁹

28 Se, por um lado, as correspondências trocadas entre a Coroa, os governadores, os camaristas e os conselheiros reais permitem vislumbrar a temeridade das autoridades lusas acerca da hipótese de que o crescimento da camada de libertos e mestiços poderia ameaçar a soberania portuguesa na América, as cartas do AHU também permitem lançar luz, em contrapartida, sobre a crescente pressão exercida por esses grupos, a partir da segunda metade do século, para ascender socialmente, obter reconhecimento e recorrer de ações judiciais que colocassem em xeque as regras legais, tais como o açoite público quando da formação de culpa em delitos (o que eles consideravam impróprio, não apenas por serem “homens pardos”, mas por não serem escravos), os abusos cometidos pelos brancos em negociações, o direito de ocupar cargos públicos, o direito de libertar irmãos cativos de suas confrarias, entre outros. A análise dessas fontes será realizada na subseção seguinte do estudo.

29 D. Lourenço de Almeida, primeiro governador da recém-criada Capitania das Minas, se viu às avessas com a Coroa diante das dificuldades em fazer valer a provisão régia de 22 de março de 1721, expedida pelo Conselho Ultramarino, na qual lhe ordenava que fizesse “diligência com que parte destes povos fossem casando, porque assim se estabelecia melhor esta conquista havendo pessoas casadas” (RAPM, 1980, p.110).

Nas duas cartas que remeteu ao Conselho Ultramarino discutindo o problema da falta de casamentos nas Minas, D. Lourenço traçou um perfil dos “solteirões”: eram eles “moços”, “todos filhos de negros” (RAPM, 1980, p.95 e 110). Aos olhos do governador, os “negros, mulatos e cabras” eram atrevidos por faltarem à obediência e à justiça régia, como também por cometerem os “mais atrozes delitos como estão sucedendo nestas Minas” (RAPM, 1980, p.110).

Em 20 de abril de 1722, D. Lourenço enviou uma carta à Coroa com uma proposta que visava objetivamente conter a ascensão social dos mulatos e a sua multiplicação no seio da sociedade mineira. Segundo o governador, “uma das maiores ruínas” que ameaçavam as Minas era “a má qualidade de gente de que elas se vão enchendo”, uma vez que todos “vivem licenciosamente sem a obrigação de casados”, engendrando “tão grande quantidade de mulatos”. A projeção feita por D. Lourenço de que “em breve anos” o número de mulatos ultrapassaria o de brancos foi confirmada durante a segunda metade do século XVIII, o que demonstra que as causas da proliferação de relações consensuais entre homens brancos e mulheres negras ou mulatas não foram solucionadas durante o segundo quartel do século. A respeito das duas cartas de D. Lourenço sobre o problema da falta de casamentos, a carga de preconceito é evidente: o governador qualifica os mulatos “de todo o Brasil” como “muito prejudiciais, por serem todos inquietos e revoltosos”, “gente a mais perniciosa”. Os mulatos das Minas com “circunstâncias de ricos” seriam ainda mais insolentes, “por serem herdeiros de seus pais”, pois o direito de herdar cabedais, como “mostra a experiência” da “riqueza nesta gente”, fazia que eles cometessem “toda a torpeza de insultos” (RAPM, 1980, p.112).

A solução para o problema, na visão de D. Lourenço, seria a promulgação de

alguma lei contra o direito natural, que seja esta proibir Vossa Majestade que nenhum mulato possa ser herdeiro de seu pai ainda que não tenha outro filho branco, e neste caso o parente mais chegado deve ser herdeiro porque desta forma e com esta

lei ficarão mais abatidos os mulatos, e pode muito bem suceder que haja muitos homens que se abstenham de poderem ter semelhantes filhos, por não experimentar-se a ignomínia de não poderem ser herdeiros seus. (RAPM, 1980, p.112-3)

Essa proposta não foi aceita, mas voltou a ser discutida anos a frente por conselheiros reais, governadores e camaristas.³⁰ O exame das correspondências trocadas entre eles não deixa dúvidas quanto ao fato de que, na visão das elites administrativas, a ausência dos “pios costumes cristãos” – leia-se o casamento e o estabelecimento de famílias – tornava os mineiros irrequietos, volantes, sem domicílio, errantes e permissivos em seus costumes. No âmbito espiritual, através da ação conjugada de comissários e familiares do Santo Ofício e dos bispos, foram realizadas várias visitas episcopais na Capitania de Minas Gerais ao longo do século XVIII, cujo objetivo principal era o combate ao concubinato, delito mais frequente nas devassas (Figueiredo, 1997). No plano temporal, a Coroa passou a incentivar o casamento entre iguais, cercou fogo aos “perigosos grupos” – negros, mulatos e carijós – perseguindo-os e cerceando os seus meios de ascensão

30 O parecer do Conselho Ultramarino de 8 de julho de 1723 sobre a lei proposta por D. Lourenço demonstra que a opinião dos conselheiros estava dividida. Enquanto uns afirmaram que a lei arbitrava convenientemente contra os mulatos, sendo pertinente “determinar por lei, que nenhum mulato nas Minas, possa ser herdeiro por testamento; ou *ab intestado*, nem receber legado ou *fidei comisso*, vinda que seja de seu pai ou outro qualquer ascendente seu”, outros assinalaram “que a pretendida lei contra o mulatismo das Minas se está persuadindo nimiamente rigorosa, difficilima no efeito.” Enquanto estes ressaltaram o caráter tradicional do “direito comum e pátrio” de sucessão através de heranças, aqueles duvidaram da sua validade para a América portuguesa, argumentando que esta fora “estabelecida para o Reino, onde nem o número, nem a fragilidade dos costumes de semelhante casta de gente, se podia pecar” (AHU/MG, Cx. 4, Doc. 37). Em três de dezembro de 1755, os camaristas de Mariana voltaram a discutir a questão, pedindo ao rei a proibição do direito de herança aos mulatos “por ser imprópria em semelhante casta de gente a conservação” e “pelas mães serem indignas de crédito e não terem cabal conhecimento de quem sejam os pais, pela soltura com que vivem”. Segundo os camaristas, desse modo, os “negros e mulatos” seriam forçados a “exercitarem-se em outros atos servis, evitando nesta forma ruínas e desordens, que lhe infunde a vadiação em que vivem” (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 98).

social, procurando validar os estatutos de “pureza de sangue” que proibiam a esses indivíduos o exercício de ofícios de governança. Porém, a decisão régia de 27 de janeiro de 1726, que inabilitava as “raças infectas” à ocupação de cargos camarários, não impediu que “mulatos bem nascidos” continuassem a exercer funções nos Conselhos Municipais e a servir como juízes de vintena,³¹ sobretudo em paróquias dos subúrbios das vilas mineiras.³²

A população forra e mulata, nas primeiras décadas do Setecentos, apesar de apresentar-se em peso numérico relativamente pequeno, foi alvo de ações enérgicas e rigorosas, o que é possível entrever através das concepções que nutriram as correspondências

31 Sobre a ocupação do cargo de juízes de vintena por mulatos, cf. Russell-Wood (2000, p.105-23).

32 Como foi observado, no Brasil do século Dezoito, era vetada aos mulatos “dentro dos quatro graus em que o mulatismo é impedimento” a ocupação de cargos dos Conselhos Municipais. Contudo, o ideal de branquidade para ocupação desses cargos poderia ser revogado em áreas cuja presença de homens brancos ricos fosse diminuta. Em 25 de setembro de 1725, o Conselho Ultramarino emitiu um parecer (que antecedeu a promulgação da referida decisão régia de 1726), afirmando que “se a falta de pessoas capazes fez a principio necessária a tolerância de admitir os mulatos ao exercício daqueles ofícios [de vereador e juiz ordinário], hoje tem cessado esta razão [e] se faz indecoroso que eles sejam ocupados por pessoas em que haja semelhante defeito” (AHU/MG, Cx. 7, Doc. 26). É válido ressaltar o desejo dos conselheiros de fazer cessar não apenas o acesso de mulatos aos cargos de governança, mas também o casamento de homens brancos com mulheres “negras ou mulatas”, visto que estes também ficariam proibidos de ocupar os cargos de vereador e juiz ordinário. Assim, a política de contenção do mulatismo imbricava-se à de incentivo ao casamento entre iguais, demonstrando que essas medidas estavam intimamente correlacionadas. Contudo, o esforço de fazer valer os estatutos de pureza de sangue para o ingresso nos principais cargos da República não surtiu o efeito esperado. Haja vista que, apesar dos protestos contra a elegibilidade de qualquer homem sem pura ascendência branca para cargos municipais ou judiciários, a partir de meados do século XVIII, o governador Gomes Freire de Andrade determinou que os aspirantes a cargos que não fossem de cor muito escura, seriam tolerados, pois na falta de homens brancos elegíveis, a riqueza (em vez da cor) se tornaria o critério primordial, decisão que foi mantida naquela capitania (Boxer, 1967, p.150). Nem mesmo a obrigatoriedade do estado de casado para ocupação de cargos camarários parece ter sido respeitada, pois, em 1746, o ouvidor-geral da Comarca de Vila Rica, José Antônio de Oliveira Machado, relatou que a maior parte dos vereadores compunha-se de mineiros que migravam pelas terras do termo ao sabor dos novos achados auríferos, mantendo-se ainda amancebados com mulatas (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 39).

do Conde de Assumar e de D. Lourenço de Almeida, em cujos governos foram castigados homens e mulheres libertos que se dedicavam a alguma atividade produtiva no pelourinho, muitas vezes sem prévia formação de culpa (Silveira, 2007, p.40). A mística de que as Minas foram povoadas por “gente intratável, sem domicílio” e de que a terra conspirava para o mau estado em que viviam os mineiros perpassou as falas de Assumar e de D. Lourenço. A Coroa, por meio dos conselheiros, governadores e camaristas, procurou disciplinar a população, fazendo cessar a permissividade dos costumes e a mobilidade espacial e social. Segundo Marco Antonio Silveira, levando em conta a correspondência dos governadores das décadas de 1710 e 1720, “parece correto afirmar que as autoridades só tardiamente se propuseram a reconhecer a população parda como tal” (Silveira, 2007, p.32), o que derivou, em parte, da própria dinâmica da formação da sociedade mineira.

O ponto culminante da perseguição às “gentes de cor” em Minas parece ter ocorrido em 24 de fevereiro de 1731, quando o rei concede o direito de julgar os delitos cometidos por bastardos, carijós, mulatos e negros com pena de morte. Para tanto, seria montada uma junta formada pelos ouvidores das comarcas de Ouro Preto, Sabará (Rio das Velhas), Rio das Mortes e Serro do Frio, pelo juiz de fora da Vila de Ribeirão do Carmo, pelo provedor da Fazenda e pelo governador (RAPM, 1904, p.347-8).³³ Nos anos seguintes, o Con-

33 Em sete de maio de 1730, D. Lourenço enviou uma carta ao rei denunciando os “contínuos delitos” de latrocínio e assassinato cometidos nas Minas por “bastardos, carijós, mulatos e negros”, que, por não verem “exemplo de serem enforcados e a justiça que deles se faz na Bahia,” eram “demasiadamente matadores”. O governador “pedia a Vossa Majestade fosse servido dar aos ouvidores gerais das comarcas a mesma jurisdição que têm os do Rio de Janeiro de sentenciarem à morte em Junta com o Governador e mais ministros” (AHU/MG, Cx. 16, Doc. 78), graça concedida pelo rei em 24 de fevereiro do ano seguinte. No mesmo ano, D. João V pôs ao conhecimento do vice-rei do Brasil, conde de Sabugosa, que havia dado ao governador das Minas “a mesma jurisdição concedida ao Governador do Rio de Janeiro e de São Paulo para sentenciarem em última pena os delinquentes da qualidade que referia, convocando à Junta os ouvidores das quatro Comarcas e o juiz de fora da Vila do Ribeirão do Carmo com o provedor da fazenda, com a mesma ordem, lugar e assentos que se ordenou para a Capitania de São Paulo, e que no caso que entre os seus ministros haja em parte” (AHU/MG, Cx. 19, Doc. 9).

selho Ultramarino, temendo o aumento do número de forros e a participação deles no contrabando e no descaminho do ouro, voltou a discutir as medidas drásticas anteriores (Silveira, 2007, p.34).³⁴

O governo de André de Melo e Castro, conde das Galveias (1732-1735), marca uma mudança na política relativa aos negros e mulatos forros. Apesar de endossar antigos preconceitos sobre os mulatos, assegurando que eram ociosos e insolentes “porque a mistura que tem de brancos os enche de tanta soberba e vaidade que fogem ao trabalho servil”, o Conde avaliava mais positivamente os negros forros que, embora fossem igualmente “atrevidos”, trabalhavam “todos nas lavras do ouro, nas dos diamantes, nas roças,” plantando, faiscando e cooperando com os quintos reais (AHU/MG, Cx. 22, Doc. 41). Em resposta de maio de 1734 ao Conselho Ultramarino sobre o pedido para confeccionar listas dos negros e mulatos forros que havia naquela capitania, o governador afirmou que “a maior parte deles se acham ocupados nos ofícios mecânicos que exercitam, nas lavras e roças em que trabalham e alguns, sendo suas, as cultivam, se reduz e a muito menor número do que se imaginava os ociosos e vadios” (AHU/MG, Cx. 22, Doc. 41). Percebe-se que o temor presente nas falas de Assumar e D. Lourenço foi atenuado durante o governo de André de Melo e Castro, quando se delineou o que Laura de Mello e Souza (1985) chamou de “política do ônus e da utilidade” dos vadios e ociosos. Possivelmente, o arrefecimento da turbulência social e política das Minas concorreu para que o Conde das Galveias tratasse o problema dos libertos como um jogo entre o ônus e a utilidade.

Em certa medida, é correto dizer que a adoção de políticas de integração controlada das populações de ascendência africana prosperou não em decorrência de um suposto caráter in-

34 Não satisfeitos com a conta do governador D. Lourenço acerca da ordem régia de 2 de setembro de 1727 que determinava a confecção de uma lista com o número de forros que habitavam as Minas, os conselheiros reais voltaram a reclamar em um despacho de 1732 e em uma ordem de 1733 a informação “com toda a cautela e segredo do número dos negros que há forros nessas Minas” (AHU/MG, Cx. 22, Doc. 41). Ver também AHU/MG, Cx. 21, Doc. 68.

tregador ou jurdicista das autoridades lusas, mas sim porque revelaram-se mais eficazes e realistas do que as polítics de segregação radical. (Silveira, 2007, p.36)

Apesar disso, alternativas mais radicais para segregação de negros e mulatos forros foram avaliadas e descartadas ao longo do segundo quartel do século XVIII. Se no caso dos governadores é possível assinalar uma mudança política entre D. Lourenço e o Conde de Galveias, o mesmo não ocorre no caso dos conselheiros do rei, uma vez que as medidas radicais anteriores foram por eles discutidas na década de 1730.³⁵

Gomes Freire de Andrade, governador e capitão-general da Capitania entre 1735 e 1763, voltou a debater as mesmas questões sobre os libertos que permearam os três últimos governos. Em 19 de novembro de 1737, o governador interino das Minas, Martinho de Mendonça da Pina e Proença,³⁶ enviou uma carta ao rei relatando a ineficácia das providências tomadas em 1731 contra os delitos que diariamente cometiam os bastardos, carijós, mulatos e negros. Segundo o governador interino,

As justas providências que Vossa Majestade tem dado para o castigo de crimes atrozes que diariamente cometem negros, mulatos e carijós, mandando que se sentencie em Juntas, se frustram repetidas vezes, porque havendo empenho, os ministros os sentenciam apelando para a Relação do Estado e, assim, nunca chegam a ter execução as sentenças, nem castigos os delitos, porque ou fogem das cadeias, o que é mui frequente nas Minas, ou padecem nelas pela dificuldade de remessa, porque semelhante qualidade de gente, ou não tem bens, ou tem gasto

35 Voltou-se a discutir os inconvenientes da presença de forros e os males da prática generalizada da alforria (Cf. AHU/MG, Cx. 21, Doc. 68; AHU/MG, Cx. 22, Doc. 41).

36 “Enquanto o governador Gomes Freire de Andrade esteve no Rio de Janeiro, governou Minas interinamente Martinho de Mendonça de Pina e Proença, em virtude da carta dirigida àquele governador a 12 de maio de 1736, em cuja mão jurou homenagem o dito Martinho de Mendonça, a qual lhe foi levantada a 26 de dezembro de 1737” (Coelho, 1852, p.342).

os poucos que possuíam, tanto que vendo eu que modernamente se tinham arrombado as cadeias do Sabará, que era reputada a mais forte das Minas, a do Carmo, São João e São José, e havendo de remeter alguns réus para a dita Relação foi necessário mandá-los sustentar à minha custa por esmola. (AHU/MG, Cx. 33, Doc. 63)

Nas décadas de 1750 e 1760, em detrimento de medidas mais enérgicas de contenção desses grupos, consolidou-se de uma vez por todas a política de integração controlada, esboçada no governo do Conde das Galveias (Silveira, 2007, p.37).³⁷ A “ideologia da vadiagem” continuou, todavia, a aflorar nas falas dos conselheiros reais e vice-reis ao longo da segunda metade da centúria (cf. Souza, 1985). O marquês de Lavradio, vice-rei do Brasil entre 1769 e 1778, no seu relatório de governo, denunciou os defeitos da população mineira, composta “de tão más gentes”. Contrária à obediência, a população mineira, para Lavradio, compunha-se, majoritariamente, por gentes “da pior educação, de um caráter o mais libertino, como são negros, mulatos, cabras, mestiços” (RIHGB, 1843, p.424), o que dificultava sobremaneira a prática de governo.

Na segunda metade do século XVIII, as políticas mais radicais de segregação foram sendo adequadas à constatação de que, a despeito da existência de inúmeros *mulatos* tidos por vadios e criminosos, constituía-se uma camada de *pardos* que, operando estratégias de integração social, individual e coletivamente, lograram atingir relativo reconhecimento. Porém, as medidas repressivas destinadas a negros e mulatos forros tidos por “vadios” e “facinorosos” não foram aban-

37 Provavelmente, as mudanças sociais e demográficas ocorridas em Minas, aliadas à ineficácia das medidas mais radicais debatidas na primeira metade do século, levaram as autoridades coloniais a adotarem uma política de integração controlada de crioulos e pardos forros. No entanto, autoridades e elites coloniais continuaram a proferir reclamações dirigidas aos “negros e mulatos forros” e “bastardos da terra” que, portando armas, roubavam e matavam pelas estradas das Minas, e aos “negros fugitivos” e “quilombolas”, acusados de realizarem muitas desordens (Cf. AHU/MG, Cx. 70, Doc. 43; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 15; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 17; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 46; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 70).

donadas durante esse período, pois castigá-los no pelourinho continuou a ser uma prática corrente.

Na década de 1750, o debate ideológico entre os partidários das medidas mais radicais e aqueles da política de integração controlada se exasperou. Quando o segmento dos libertos reivindicou a nomeação de procuradores particulares, a Câmara de Mariana novamente colocou em discussão a proposta de proibição do direito de herança aos mulatos (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 98). Os oficiais camarários acusavam os mulatos de arruinar as heranças de seus pais brancos, trajando “galas” e ostentando “luzimentos” que eram “impróprios ao seu estilo”. “Por ser imprópria em semelhante casta de gente a conservação”, relatavam os oficiais camarários, os mulatos abusariam no luxo de suas vestes e viveriam no ócio. Segundo os camaristas, a proibição do direito à herança poderia obrigá-los a exercer algum ofício mecânico ou outra atividade servil, fazendo-os abandonar a condição de “vadios” (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 98).³⁸ Criticaram, ainda em 1755, “a muita desenvoltura com que vivem os mulatos, sendo tal a sua atividade que, não reconhecendo superioridade nos brancos, se querem igualar a eles” (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 98). Relatos dessa natureza revelam que, em virtude do aumento demográfico e da força política adquirida por essa parcela de mestiços em Minas, o reconhecimento social e a ascensão econômica dos pardos “passou a significar para os brancos uma ameaça concreta em função da concorrência que enfrentavam na disputa pelos recursos materiais e simbólicos disponíveis” (Silveira, 2008, p.134).

As queixas dos camaristas de Mariana não sensibilizaram, contudo, os vice-reis do Estado do Brasil e os governadores de Minas Gerais. Estes últimos, diante da presença marcante dos chamados “grupos perigosos” (“negros, mulatos, cabras, mestiços e outras gentes semelhantes”), engendraram um sistema organi-

38 Um ofício de D. Francisco de Inocência de Sousa Coutinho, de 13 de setembro de 1769, relata que, no Rio de Janeiro, a “liberdade dos mulatos, fuscus ou pardos”, assim como a dissolução das escravas, produzia desordens, tornando-se preciso controlar, ensinar e submeter essa gente ao santo jugo régio por meio do aprendizado de ofícios mecânicos e de uma política de casamentos (IEB, Coleção Lamego, cód. 83, doc. 34, fls. 149v-151 apud Lara, 2007, p.274).

zacional capaz de reduzir os vários grupos mencionados a um só corpo de vassalos úteis à República e ao bem comum – um dos baluartes da política adotada pelo ministério pombalino, conforme já observamos. A criação e a reorganização das milícias e das tropas auxiliares, ocorridas em 1766, são evidentes operações dessa política, cuja utilização tornou-se clara durante o governo do Marquês de Lavradio (cf. RIHGB, 1843, p.424). Em suas instruções de governo (1779), o vice-rei revelou que a ordem hierárquica e a subordinação dos “grupos perigosos” aos superiores foram alcançadas através do sistema das milícias – Auxiliares e Ordenanças – que, como observou Cristiane Mello, era o “veículo mais eficiente de incorporação destes povos ao corpo do Estado” (Mello, 2006, p.38). Para atingir a meta de tornar forros e mestiços súditos d’el Rei, foi necessário introjetar a concepção de um corpo único de vassalos, igualmente sujeitos às ordens e leis do soberano. Assim, a criação dos terços de homens pardos não era apenas um meio de assegurar o domínio sobre os fundos territoriais e de policiar as entradas e os sertões, mas também de reproduzir uma ordem social hierarquizada (ibidem, p.33). Mas, se as milícias e as tropas auxiliares de pardos não eram remuneradas, o que levaria, então, os indivíduos desse grupo a se alistarem e arriscarem suas vidas no “real serviço”? A resposta encontra-se no gozo da honra e dos privilégios adquiridos com a aquisição de uma patente militar, importante recurso simbólico naquele contexto sociocultural. O caráter suntuoso da ocupação desses postos é que teria levado, portanto, grupos considerados de risco a aderirem à ordem e às leis do rei.³⁹

Diante do que foi visto, podemos concluir que as autoridades e elites locais dividiram a população negra e mulata em dois grupos bem definidos: os que constituíam uma camada forra e livre socialmente integrada (por meio de milícias, irmandades e ofícios) e os que se recusavam a aderir ao modelo de ordem vigente, vivendo de

39 Sobre as possibilidades de ascensão social abertas a negros e mulatos através da estrutura militar portuguesa, cf. Kalina Silva (2002); Francis Cotta (2002, p.1-19) e Cristiane Mello (2002, p.59-70).

expedientes. De um lado, o primeiro grupo apresentava-se “útil” e a eles destinavam-se os elogios: arregimentados em tropas, os mulatos e os negros percorriam as entradas e os sertões, combatendo os quilombos e o contrabando.⁴⁰ De outro, as críticas recairiam sobre o segundo grupo, que – na visão dos camaristas, governadores e conselheiros – consistiam na fonte de todas as mazelas políticas e sociais da Capitania. Neste ínterim, a Coroa orientou sua ação através de uma política caracterizada por um movimento pendular: respondia positivamente a algumas das demandas dos *pardos*, mas combatia a concorrência destes e a ameaça que os *mulatos* representavam aos brancos. Procurava-se, assim, conter a ascensão dos homens pardos dentro de certos limites com uma política ambivalente (Russell-Wood, 2000, p.105-23).

As missivas endereçadas ao Conselho Ultramarino pelo primeiro grupo demonstram que houve uma pressão exercida contra as autoridades régias no sentido de uma melhor integração social dos pardos que se mostrassem vassalos úteis. Assim, na direção oposta à das medidas tomadas pelas autoridades que procuravam combater os mulatos, houve a formação de identidades locais e regionais pelos pardos em Minas, principalmente com as irmandades e as tropas auxiliares.

Além daqueles que se ocupavam com os reais serviços militares e de polícia nas Minas, os líderes de irmandades negras e pardas, ressaltando a importância dessas congregações na cristianização dos africanos e de seus descendentes, agiam com ousadia diante das correições dos ouvidores e das aspirações de vigários e capelães (cf. Aguiar, 1993). Como salientou Russell-Wood (1971, p.569 e 577),

As irmandades constituíram uma resposta corporativa para uma necessidade coletiva e individual sentida por negros e mu-

40 Como salientou Sílvia Lara (2007, p.274), “várias autoridades, ao longo de todo o século XVIII, tentaram eliminar os ‘vadios’ de suas terras, alistando-os em diversos tipos de corpos militares e guardas, enviando-os para o trabalho em obras públicas, em presídios ou lavouras de subsistência, ou usando-os para povoar novas áreas de fronteira”.

latos na Colônia. Esta necessidade pode ser discutida debaixo de três títulos: educação religiosa ou socorro espiritual, ajuda médica e a procura por identidade [...]. Muitas irmandades cresceram do desejo comum por parte de um grupo de negros ou mulatos de formar uma entidade corporativa oficialmente reconhecida (tradução livre).

Considerando que a existência ou não de uma identidade corporativa entre negros e mulatos na América portuguesa ainda é um assunto pouco explorado, procuraremos entender como a perda de uma identidade africana e as possibilidades de forjar uma nova identidade na América⁴¹ foram vertidas pelas lideranças pardas de irmandades e milícias de Vila Rica ao longo da segunda metade do século XVIII, para o que concorreram as tensões resultantes da miscigenação étnica, as pressões socioeconômicas e uma política oficial discriminativa contra negros e mulatos.

As características próprias da vida social mineira, responsáveis pela eclosão do mulato “vadio” e “facinoroso”, que foram engendradas pela precária institucionalização do poder na região, permitiram também a emergência do pardo de “reto procedimento”. Em linhas gerais, as vias de integração dos pardos na sociedade mineira eram as seguintes: ser oficial ou mesário de irmandades de seu grupo étnico, exercer ofícios mecânicos como empreendedor de obras ou artes liberais (e mais raramente ocupar cargos públicos e ordenar-se religioso) e, sobretudo, possuir patente militar. Como foi salientado, muitos “homens pardos”, reunidos em milícias e terços auxiliares patrulhavam as entradas e faziam novas descobertas de pedras preciosas, arriscando suas vidas para contribuir com os “reais serviços de Vossa Majestade”. Assim, os pardos forros e livres procuraram a inclusão pela lógica dominante, pois, uma vez libertos, aderiam às regras e aos princípios que orientavam a ordem social. Para lançar luz sobre esse grupo, serão recuperadas algumas de suas missivas endereçadas ao Conselho

41 Sobre o processo de criouliização, cf. Richard Price (2003).

Ultramarino, nas quais procuraram dar vazão a parte de suas demandas, pressionando as autoridades régias e, eventualmente, obtendo mercês.

As missivas dos homens pardos ao Conselho Ultramarino

Embora reis, vice-reis, conselheiros, governadores e camaristas tenham identificado todos os não brancos conjuntamente como “inimigos da nação”, dentro dessa designação geral cada um dos setores contemplados nutria tensões e antagonismos frente aos demais. Crioulos expressaram desprezo para com o nascido na África, chamado de “Nação” ou, simplesmente, preto.⁴² Do mesmo modo, o mulato, o cabra e o pardo desprezaram o negro;⁴³ e o liberto, o escravo. É interessante notar, porém, que a combinação da qualidade com a condição jurídica, em um mesmo indivíduo, sobrepunha estratificações baseadas em critérios díspares. Assim, quando o objetivo era denunciar os abusos cometidos pelos brancos contra os escravos e os libertos, por exemplo, as diferenças étnicas se dissolviam. Nesse caso, negros e pardos assinavam como consortes uma mesma petição ou requerimento, havendo, portanto, um espaço de homogeneização entre grupos étnicos diversos, cuja tendência aglutinadora fora criada por certa demanda por soluções de problemas

42 A palavra “preto” estava ligada ao cativo, sendo aplicada não apenas a africanos e descendentes escravos, como também a carijós e caboclos de igual condição jurídica, até meados do século XVIII. Entre os indivíduos “de nação”, também ocorreram dissensões advindas da organização tribal africana e que foram trazidas com a travessia atlântica. D. João V, em provisão régia de 18 de junho de 1725, relatou ao governador D. Lourenço de Almeida que, em Minas, “os negros intentaram sublevarem-se contra os brancos e que conseguiriam senão houvesse entre eles a diferença de que os negros de Angola queriam que fosse rei de todos um do seu Reino e os Minas também de que fosse de sua mesma Pátria” (AHU/MG, Cx. 8, Doc. 73).

43 O termo “negro”, apesar de atrelado à cor, foi usado, em geral, do ponto de vista jurídico durante todo o Dezoito. Aludia aos africanos e seus descendentes, cativos, forros e livres.

sociais que os assolavam igualmente.⁴⁴ Portanto, apesar das cizânias existentes entre os vários grupos de procedência étnicos e jurídicos mencionados, nas petições que enviaram ao Conselho Ultramarino, “de um lado, as identidades forra e escrava apareciam acima das diferenças de qualidade e, de outro, a identidade devocional era colocada acima das próprias diferenças de condição” (Silveira, 2008, p.146). Provavelmente, isso se deve ao fato de que as irmandades, única forma de vida comunal legalmente permitida aos grupos mencionados no período colonial (Russell-Wood, 1971, p.597-8), não atuavam apenas como meios de proteção e caridade mútua aos seus filiados e como redutos de gestação de uma identidade étnica contrastiva,⁴⁵ mas também como instrumentos eficientes de pressão política e de luta social. Para o escravo, elas poderiam ser instru-

44 Em 1755, os “homens crioulos, pretos, e mestiços” moradores em Sabará, Vila Rica, São José del Rey, São João del Rey e na Comarca do Serro Frio enviaram um requerimento ao Conselho Ultramarino pedindo à Corte que ordenasse às justiças das localidades citadas e ao governador da Capitania que fizessem cessar os abusos que os brancos lhes cometiam em “todo o gênero de negócios, tratos, contratos de compra e venda”. Os peticionários reclamavam que os brancos realizavam “graves prejuízos” às suas “fazendas, honras e casas”, fazendo-os assinar “créditos, escritos, escrituras, termos e mais assinados” contendo cláusulas não estipuladas “na ocasião do trato”. Segundo eles, o fato de “muitos dos suplicantes não saberem ler nem escrever, e menos de Direito e termos judiciais, e ainda extrajudiciais” abria margem para que os juros fossem aumentados e o tempo de pagamento diminuído, resultando em “gravíssimos prejuízos”. E, o que é pior, “sendo falsamente citados, uns pelo que devem, e muitos pelo que não, enfim chegam a ser executados e, por ultimo, vão para as cadeias, onde, por causa dos referidos enganos, padecem infinitas misérias.” Além dos referidos abusos, do “dolo e calúnia com que os lavram aqueles comerciantes brancos”, queixavam-se ainda do costume dos senhores brancos de “desonestar” as escravas e a omissão da justiça aos libertos pobres, muitas vezes vítimas de penas de açoites no pelourinho (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 66).

45 Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2003, p.119-20 e 12, n.11), “o conceito de identidade pessoal e social possui um conteúdo marcadamente reflexivo ou comunicativo, posto que supõe relações sociais tanto quanto um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento dessas relações. No âmbito das relações interétnicas esse código tende a se exprimir como um sistema de ‘oposições’ ou contrastes. Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de ‘identidade contrastiva’ [...]. Falamos de identidade contrastiva (*contrastive identity*) como noção, num sentido aproximado ao usado por Barth, que não a trabalhou como conceito, nem a explorou teoricamente”.

mentais afaçando a sua liberdade. Para o liberto, elas propuseram um maior grau de proteção, permitindo a criação de uma rede social com vista à aquisição e manutenção de privilégios (Russell-Wood, 1971, p.597-8).

Em 1758, os “homens pardos, irmãos da Confraria do Senhor São José de Vila Rica”, enviaram uma petição ao rei, solicitando o direito de usar espadim à cinta. O porte de armas, além de garantir a superioridade de defesa e ataque, consistia também em um símbolo de distinção. Na petição, os homens pardos polemizaram em torno de uma imprecisão surgida com a publicação da Pragmática de 24 de maio de 1749 na América portuguesa, que excluía negros e pessoas de baixa condição, sem, porém, pronunciar-se expressamente no caso dos pardos. Os missivistas relataram que

pelo capítulo quatorze da pragmática, de vinte e quatro de maio de mil setecentos e quarenta e nove, se proibira o uso de espada ou espadim à cinta, às pessoas de baixa condição, como eram os aprendizes de ofícios mecânicos, lacaios marinheiros, negros e outros de igual ou inferior condição, com as penas no mesmo capítulo declaradas e que, publicando-se a mesma lei nos Estados da América [...] ficaram os suplicantes inibidos do dito uso, por se suporem compreendidos no capítulo mencionado. (AHU, Cx. 73, Doc. 20; RAPM, 1975, p.223-4)

Os homens pardos consideravam-se isentos da proibição não somente por “não se acharem no predito capítulo expressamente conumerados, o que é suficiente para a sua exclusão”, mas também porque

sendo legítimos vassalos de Vossa Majestade e nacionais daqueles domínios, onde vivem com reto procedimento, sendo uns mestres aprovados pela Câmara da dita Vila em seus ofícios mecânicos e subordinados a esses trabalham vários oficiais e aprendizes; que outros se veem constituídos mestres em artes liberais, como os músicos, que o seu efetivo exercício é pelos templos do Senhor e procissões públicas, aonde certamente é grande inde-

cência irem de capote, não se atrevendo a vestirem corpo por se verem privados do adorno e compostura dos seus espadins, com que sempre se trataram e que, finalmente, outros aspirando a mais, se acham mestres em gramática, cirurgia e na honrosa ocupação de mineiros, sendo muitos destes filhos de homens nobres, que como tais são reconhecidos. (AHU, Cx. 73, Doc. 20; RAPM, 1975, p.223-4)

Na missiva, fica manifesto o papel da profissão, do enquadramento social, da ascendência “nobre” e da naturalidade na argumentação dos peticionários. Além da mostra de valorização dos preceitos morais (“reto procedimento”), o desempenho de atividades reputadas (mineração), artes liberais (música) e a maestria (em gramática e em cirurgia), também figuraram como argumentos favoráveis. O documento confirma ainda que, provavelmente, entre os oficiais e mesários da irmandade já era disseminado o uso do espadim à cinta, principalmente nas ocasiões solenes, tais como as de comemoração da festa do santo, quando desfilavam em procissão com seus capotes e conduziam o estandarte.⁴⁶ Demonstra também que eles se viram proibidos com a publicação da pragmática por exercerem ofícios mecânicos. Aviltante que era no imaginário setecentista o “defeito mecânico”, aqueles que se dedicavam aos ofícios manuais eram “mestres aprovados pela Câmara”, ou seja, atuavam de modo regular, além de terem “subordinados” oficiais e aprendizes. Novamente, a maestria apareceu como uma espécie de indicação de “limpeza de sangue”.

46 Segundo Russell-Wood (2005, p.107), “estas leis não se aplicavam a soldados de cor no cumprimento do dever e eram passíveis de relaxamento em circunstâncias especiais”. Como demonstraremos na última subseção do próximo capítulo, muitos irmãos da Confraria de São José de Vila Rica eram também integrantes de milícias. Esse dado ajuda a entender por que o porte de espadim à cinta fazia parte do cotidiano dos peticionários de 1758. Para os que não eram soldados havia outra explicação para o uso do espadim: “Os negros, os pardos e os mulatos, livres ou forros, estavam bastante próximos da fronteira que separava a liberdade da escravidão; por isso precisavam cuidar muito bem de suas roupas e adornos, para não serem identificados como cativos [...]. Um simples espadim preso à cinta podia transformar-se em marca de distinção e liberdade” (Lara, 2007, p.124).

Na resolução do Conselho Ultramarino, a mestiçagem ou a ascendência africana não apareceram como fatores determinantes para enquadrar ou eximir os missivistas da proibição contida no capítulo catorze, segundo os preceitos da Pragmática. De acordo com os conselheiros, devia-se

permitir ou negar o uso da espada segundo a vida e exercício que tiverem, de sorte que se reputem como os brancos e tragam espada os que não exercem ofício e emprego vil. (AHU, Cx. 73, Doc. 27)⁴⁷

A partir da década de 1760, crioulos e pardos forros, identificando-se por meio de milícias e irmandades, passaram a vociferar suas aspirações aos conselheiros reais. Embora tenham existido milícias de negros e mulatos anteriormente nas Minas, somente a partir daí é que foram oficializadas, organizadas e aumentadas, mediante a criação de novas companhias e terços.⁴⁸ A reforma nas tropas auxi-

47 Em outras regiões da América portuguesa, homens pardos levantaram-se contra as restrições do capítulo catorze da pragmática de 1749. Em 1752, um “homem pardo e filho de homem branco e senhor de engenho” enviou uma petição ao vice-rei, explicando ser mestre de capela nos Campos dos Goitacazes, instruído “nos estudos da gramática, como também das artes liberais”, casado e “tratado com estimação”. Em virtude de sua condição social distinta, em sete de outubro de 1752, teve sua solicitação atendida pelo vice-rei, que lhe permitiu o uso “do ornato da espada ou espadim, quando sair composto, na forma que se tem concedido a outros muitos pardos de semelhante qualidade de pessoa e exercício” (apud Feydit, 1979, p.255). Em 1753, mulatos letrados do Rio de Janeiro e de Minas Gerais enviaram uma petição ao rei, solicitando o relaxamento do capítulo catorze da pragmática de 1749. Com o apoio do governador Gomes Freire de Andrade, o pedido foi atendido pelo rei em 1759 (Russell-Wood, 2005, p.108).

48 O mito de fundação das milícias negras na América portuguesa remonta ao terço dos Henriques, tropas de pretos e mulatos comandadas pelo negro Henrique Dias durante a invasão holandesa a Pernambuco, na década de 1630. Sobre o assunto, cf. José Antônio Gonçalves de Mello (1988) e Hebe Maria Mattos (2006). Em Minas Gerais, uma companhia de “pardos e bastardos forros” foi criada pelo Conde de Assumar, em Sabará, ainda na primeira década do século XVIII (cf. AHU/MG, Cx. 12, Doc. 32). Em carta de 18 de dezembro de 1736, Martinho de Mendonça de Pina e Proença informou o estado de desordem em que se encontravam as ordenanças “pela multidão de patentes de postos maiores sem exercício algum e a confusão da variedade destes”, relatando, ainda, a impossibilidade de formar corpos militares com brancos, negros e mestiços. Segundo o governador: “As ordens de Vossa Majestade proibem haver companhias separadas de negros forros, mulatos, e mamelucos, mandando que sirvam juntamente com os brancos nas mesmas companhias, o que neste país causaria horror aos mora-

liares realizada pela ordem régia de 22 de março de 1766 confirmou a força social adquirida pelos pardos durante o terceiro quartel do século XVIII, pois, organizando-os em terços, imputou-lhes prestígio, tornando-os oficiais, cujos postos lhes permitiam gozar de “todas as honras, privilégios, liberdades, isenções e franquezas”. A partir daí, uma avalanche de requerimentos foi remetida ao Conselho Ultramarino. Em sua maioria, eram pedidos de confirmação de patentes feitos pelos homens pardos para continuarem exercendo os postos de tenente, capitão e mestre de campo.⁴⁹ As companhias e os terços auxiliares eram compostos de um efetivo de, no máximo, 60 soldados.⁵⁰ Dividiam-se em tropas “de pé” ou “pedestres” e “cavalarias”. O provimento ocorria após um exame dos candidatos nas “evoluções militares, manejo e aritmética”. Vale notar que, a despeito do discurso desabonador dos mistos de branco e preto, bastante ativo ainda na segunda metade do século XVIII, a “frequência com que o termo pardo começou a despontar nas fontes oficiais sugere que a conotação pejorativa sintetizada na palavra mulato vinha sendo posta à prova” (Silveira, 2008, p.136).

Justamente no período em que a sociedade mineira parecia estar se consolidando e se tornando um pouco mais estável, constituiu-se uma ampla camada de pardos comprometidos com a construção de sua identidade e mais conscientes das formas de angariar forças na

dores, envileceria o exercício das ordenanças e faria que sem grande violência e indignação não concorresse a eles os brancos; aquela gente tem muito pouco uso entre as ordenanças e só serve para bater o mato e se empregar contra os negros fugidos, pelo que me pareceu ordenar que não sirvam em companhias separadas, mas se juntem às companhias de ordenança em esquadra à parte” (AHU/MG, Cx. 32, Doc. 65). A desorganização das milícias perdurou até a década de 1760, quando urgiu reunir maiores efetivos militares para as guerras contra os espanhóis na Colônia do Sacramento (cf. Silva; Souza; Paula, 2007).

49 Uma vez expedidas as “cartas patentes” pelos governadores, os oficiais provisionados deveriam confirmá-las no termo de dois anos, remetendo uma cópia ao Conselho Ultramarino para aprovação real.

50 “A maneira das mais Companhias de Ordenanças estabelecidas na Capitania”, os oficiais não recebiam soldo e deveriam residir sempre no mesmo distrito em que se encontrava a companhia a que pertenciam (cf. AHU/MG, Cx. 97, Doc. 26; AHU/MG, Cx. 97, Doc. 47; AHU/MG, Cx. 97, Doc. 54; AHU/MG, Cx. 97, Doc. 56; AHU/MG, Cx. 100, Doc. 27; AHU/MG, Cx. 100, Doc. 35; AHU/MG, Cx. 103, Doc. 25; AHU/MG, Cx. 122, Doc. 14; AHU/MG, Cx. 123, Doc. 66; AHU/MG, Cx. 125, Doc. 73; AHU/MG, Cx. 149, Doc. 63).

luta cotidiana que empreendiam em torno da estratificação social. O reformismo ilustrado de Pombal, que libertou os netos de cativos em Portugal, em relação à América, encarou a escravidão como uma instituição maléfica, porém necessária. Não referendados pela lei de 16 de janeiro de 1773, pulularam os argumentos de escravos pertencentes às irmandades que os reuniam entre seus confrades, os quais insinuavam que as mesmas razões pela liberdade no Reino aplicavam-se à América portuguesa. Pressionavam ainda as autoridades para que fosse concedido às suas corporações religiosas o direito de libertar seus irmãos mediante pagamento de preço justo aos senhores deles, cujo direito havia sido concedido à Irmandade do Rosário dos pretos de Lisboa.⁵¹

Certamente, o preconceito que recaía sobre os negros e os mulatos permaneceu ativo nas décadas finais do Setecentos. Mas a turbulência política ocorrida nas Américas – com a rebelião dos escravos nas Antilhas e com a conspiração baiana (1798) –, aliou-se a aspectos exógenos, como as ideias ilustradas, o antiescravismo e a independência da América inglesa, sem falar nas mudanças ocorridas na legislação portuguesa a partir do ministério pombalino, fatores que adicionaram novos ingredientes para o debate da velha

51 Em 22 de agosto de 1786, a Irmandade de São Gonçalo Garcia de São João Del Rey enviou um requerimento ao Conselho Ultramarino, solicitando o direito de libertar seus irmãos escravos, que constituíam uma “grande parte” das “mulheres e homens pardos” que a corporação integrava. Os peticionários colocaram na “real presença” que “querendo dar muitos escravos o seu valor, teíam (*sic*) sem redenção em duro cativeiro, ao mesmo tempo que grande parte destes deviam ser compreendidos na Lei de Dezesseis de Janeiro de 1773, por serem escravos já desde o terceiro, quarto e quinto avó, não lhe saindo o indulto da mesma lei por ser nestas infelicíssimas Capitanias interpretada por homens cheios de ambição, ricos, poderosos, que ocupam os cargos públicos e da justiça, os quais querem, e decidem, que só para os Algarves publicou a referida lei, como se a razão dela não fosse idêntica nas Províncias de Portugal e nas Capitanias da América”. A resolução dos conselheiros reais foi desfavorável, pois concluíram que a concessão da “faculdade” de libertar confrades cativos às irmandades poderia incorrer em “inquietações e prejuízos” (AHU/MG, Cx. 125, Doc. 20). Uma cópia do “alvará com força de lei” de 16 de janeiro de 1773 que libertou os netos de escravos em Portugal encontra-se anexo à carta de Miguel Ferreira de Sousa, morador na cidade de Mariana, expondo a D. Maria I a situação dos homens pardos e pretos libertos que estão sujeitos a todos os serviços e perigos, pedindo para eles justiça (cf. cf. AHU/MG, Cx. 142, Doc. 23).

questão de como acomodar negros e mulatos forros. Cientes de sua expressividade numérica e do poder de barganha de que gozavam para pressionar as autoridades, os pardos encaminharam os temas da abolição das restrições raciais para a ocupação de assentos nos Conselhos Municipais e nas Ordens Terceiras, da valorização dos vassalos “nacionais do domínio” (isto é, nascidos na América) e da não extensão das medidas relativas à liberdade de cativos no Reino para a Conquista (Silveira, 2008, p.137). Em sua defesa, forros e mulatos usavam as tópicas da utilidade de seu trabalho à Coroa e ao bem comum, assinalando que combatiam os quilombos e os índios hostis, assim como realizavam achados de metais preciosos.

Na década de 1790, os homens pardos passaram a defender o fim de formas arraigadas de segregação mais deliberadamente e com melhor fundamentação, inclusive com atenção às contradições existentes em leis sobre as “gentes de cor”. Teriam eles contado com a ajuda de bacharéis, pois, ainda que não tenha sido verificada nenhuma referência a doutores, o uso de teses jurídicas nas petições sugere a sua participação. Pretos, crioulos e pardos corporificados em tropas e irmandades puderam, assim, disponibilizar parcela de seus parques recursos financeiros para o pagamento de advogados e para a tramitação de suas missivas. Enfim, a “mudança do tom” do discurso relativo às “gentes de cor” em fins do século XVIII resultou do “acúmulo de forças no debate político das décadas anteriores” (Silveira, 2008, p.149).

Em 15 de julho de 1799, Bernardo José de Lorena, então governador da Capitania das Minas Gerais, enviou uma carta a D. Rodrigo de Souza Coutinho, apresentando um precioso diamante ao Real Erário e anunciando a descoberta de ricas jazidas realizada pelo capitão Isidoro de Amorim Pereira, de alcunha “o Pardo”. Na carta, o governador intercedeu em nome de um oficial de um terço de homens pardos que havia sido implicado pelos resultados de um confronto ocorrido entre garimpeiros⁵² e comandantes da tropa regular que patrulhavam os distritos de Abaeté, onde foram reali-

52 Eram homens que viviam de descobertas de ouro sem licença, atuando em bandos no descaminho de pedras preciosas. Grupo que, pela resistência oferecida aos comandantes das guardas da tropa regular que faziam a patrulha dos sertões e das entradas, era chamado de garimpeiros.

zadas as descobertas, na Comarca do Serro do Frio. No dia 25 de julho de 1791, relatou o governador, uma patrulha comandada pelo cadete Diogo Lopes Calheiros trocou tiros com garimpeiros nos distritos do Abaeté, morrendo, de um lado, o cadete e dois soldados e, de outro, três homens do grupo. Para investigar o episódio foi aberta uma devassa, na qual ficaram pronunciados o pardo Isidoro, o falecido sargento-mor do terço de pardos Brás de Carvalho e outros homens de sua comitiva. Segundo Bernardo José de Lorena, “é aqui constante que o Isidoro senão achara em tal ocasião, nem foi visto, e que quem matou o cadete fora um negro, velho e aleijado de uma perna, da gente de Brás Carvalho”, suplicando em nome do “capitão Isidoro a Sua Majestade o perdão deste crime, que diz não cometeu, nem foi visto cometer” (AHU/MG, Cx. 149, Doc. 5). O governador argumentou que, em 1799, o “célebre pardo” contava em torno de sessenta anos de idade,

tendo sido sempre obediente às guardas quando o mandaram retirar com muitas virtudes morais, não ofendendo a pessoa alguma, dando muitas esmolas aos pobres que encontrava, não se lhe tendo achado nada proibido, todos o encobriam, fez as maiores diligências para o apreender, finalmente este mesmo homem, ou porque se viu muito perseguido, ou com ânimo sincero, como afirmava a minha presença, acompanhado de um paulista por nome Domingos Jaime Gonçalves Viana, o Toledo, ainda parente do falecido Desembargador João Pereira Ramos, e me apresentou um excelente diamante do peso de duas oitavas, que vai ser remetido a Sua Majestade pelo Real Erário. (AHU/MG, Cx. 149, Doc. 5)

Embora não tenhamos encontrado a resolução do Conselho Ultramarino sobre o pedido de perdão da culpa pelo delito, é surpreendente a boa estima que o governador Bernardo José de Lorena imputou a um homem pardo, salientando suas “virtudes morais”, boa conduta como capitão e utilidade como descobridor de ouro e diamante. Portanto, Isidoro tinha a seu favor as recomendações da

maior autoridade da Capitania, o governador e capitão-general. O pedido de perdão em seu nome, redigido pela pena do governador, nos dá a medida da força social de uma parcela do segmento de pardos em fins do século XVIII. Observa-se que o grau de reconhecimento e estima gozado por alguns deles, sobretudo por meio da formação de terços auxiliares de pardos na década de 1760 e da pressão política por eles exercida por intermédio das irmandades, atuou de molde à principal liderança da Capitania recomendar a absolvição de um capitão de milícia pardo que foi culpado pelo assassinato de um cadete de uma tropa regular.

Ainda no governo de Bernardo José Maria Lorena e Silveira (1797-1804), Francisco Cipriano, homem pardo, escravo de Antônio Caetano de Almeida Vilas Boas, vigário colado da Igreja de Nossa Senhora do Pilar da Vila de São João del Rey, não teve a mesma sorte que Isidoro: o pedido que enviou ao Conselho Ultramarino para que desse a conta ao ouvidor daquela Comarca das sevícias praticadas pelo seu senhor, e interpusse a sua informação a fim de recorrer na causa da liberdade, foi negado. No requerimento, Francisco contestou a legitimidade do seu cativo, argumentando que

apesar de ter servido com obediência e fidelidade a mais de vinte anos ao dito seu senhor, este antepondo à satisfação do seu gênio cruel e violento [...] trata ao suplicante e aos mais escravos com estranha tirania, praticando severos e desumanos castigos, de sorte que repetidas e consequentes vezes tem conservado ao suplicante pelo longo tempo de seis meses em cárceres, carregado de ferro, precedendo e acumulando altas crueldades, sanguinários assaltos e outros tormentos, umas vezes executados por si e outras por pessoas da sua amizade e confidência. (AHU/MG, Cx. 162, Doc. 37)

É interessante notar que Francisco embasou sua fala em leis, mostrando que havia recebido alguma instrução ou ajuda efetiva de um bacharel em Direito. Segundo o pardo cativo, o procedimento de seu senhor não ofendia apenas “as saudáveis máximas

do Cristianismo e deveres de brandura e caridade”, mas também “as sábias e providentes leis desta Monarquia, as quais, tolerando cativo nos domínios ultramarinos, quartão (*sic*) os efeitos do poder dominical, proibindo aos senhores com severas penas o uso de cárcere privado”. Francisco delatava que, sob o pretexto de instruírem seus escravos nos preceitos da Igreja, religiosos cometiam “delitos graves”, cuja “punição dos quais deve ser regulada pela utilidade pública, a fim de se evitar a injustiça e abusos de direito”, concluindo que, nos termos das referidas leis, “o fato de sevícias induz necessariamente à perda do domínio da parte dos senhores e constitui um dos legítimos modos por que os escravos adquirem a sua liberdade”. Quer em razão da sua pobreza, “tão inerente a sua infeliz condição de cativo” e que o impossibilitava de “lutar com tanta desproporção de forças com o dito vigário”, quer pela falta de um bom protetor, seu requerimento foi negado em primeira instância e, possivelmente pela falta de recursos financeiros para dar continuidade ao trâmite jurídico, ficou inconcluso (AHU/MG, Cx. 162, Doc. 37).

O cotejo entre as petições de Isidoro e de Francisco é esclarecedor, pois permite entrever os limites do reconhecimento social do segmento dos pardos. Embora ambos os pedidos coincidam por terem sido encaminhados de modo extrajudicial, posto que suplicados diretamente ao Rei,⁵³ diferem fundamentalmente quando tomamos por base os envolvidos. Primeiramente, é preciso atentar para as suas diferentes inserções sociais: Isidoro era capitão (ou seja, era livre ou forro) e Francisco era cativo. Esse dado é fundamental, pois a condição jurídica consistia em um fator imprescindível para a avaliação da estima social. Em segundo lugar, Isidoro contou com a proteção do governador da Capitania (além de empregar-se na polícia de sertões e entradas e na descoberta de ouro e diamantes),

53 Os indivíduos de ascendência africana acreditavam existir um “contrato social” entre soberano e vassalo. Assim, pretos, crioulos e pardos recorreram diretamente à figura do rei, percebido como “árbitro imparcial da justiça”, e procuraram obter resoluções favoráveis a causas que, dificilmente, seriam ouvidas pelas instâncias judiciárias na América portuguesa (Russell-Wood, 1995, p.216).

enquanto Francisco possivelmente contou apenas com a ajuda de um advogado. Por último, o capitão teve seu poder de barganha aumentado pela oferta de um diamante ao Real Erário e pelos relatos de novas descobertas à Coroa.

Em 1796, Miguel Ferreira de Souza enviou uma carta à D. Maria I em nome dos “homens pardos e pretos libertos” da Capitania de Minas, que sintetiza os principais tópicos das petições e dos requerimentos até aqui analisados. Afirmava ele que os pardos e pretos libertos “com todo o zelo e prontidão em tudo que é do Real Serviço de Vossa Majestade”, percorriam os “sertões dos matos”, a “correr e prender aos postos escravos, que costumam andar fugidos a seus Senhores, fazendo distúrbios, roubos e mortes pelas estradas”, bem como indo “aos mesmos matos conquistar os índios bravos, que sem piedade costumam insultar os povos e excluí-los das suas fazendas” e “descobrirem o precioso ouro e todas as mais riquezas das Minas com risco das suas vidas”. O peticionário argumentava que, no “Regimento de Cavalaria paga por Vossa Majestade e pelos governadores e ministros” da Capitania, “os homens pardos libertos serviam com mais prontidão e com menos despesas”, bem como na “Companhia de Pedestres Pardos de Pé encostado ao mesmo Regimento de Cavalaria”, tudo “para melhor fazerem as ditas diligências do Real Serviço com soldo mais limitado que os soldados de cavalo”. Aludia, ainda, à formação de “vários Regimentos e Terços de Homens Pardos e Pretos Auxiliares e de Ordenanças por ordem do senhor rei Dom José de vinte e seis de março de 1766”, cuja função era defender

as povoações de quaisquer distúrbios, que costumam haver, e indo os mesmos com suas Companhias ao Rio de Janeiro, São Paulo e mais Praças do Sul e Mato Grosso, paragens tão distantes, umas a seis meses, outras a mais e outras a menos de viagem, nas ocasiões das guerras com os Espanhóis, sendo estes fardados e armados a suas custas, e os prêmios que dão aos ditos é serem desprezados, sem os quererem admitir em

outras e ocupação alguma honrosa da República, nem concedem no Tribunal da Junta da Real Fazenda; nem encargos ou outro qualquer ofício público de serviço de Vossa Majestade onde os ditos possam ter honras e prêmios para se sustentarem, sem atenderem que na classe dos homens pardos e pretos nunca ouviram rebeliões em cousa alguma e, ainda, por leve imaginação em causas de desobediências em confiança, respeito as leis de Vossa Majestade, antes em todos muito respeito e obediência a todos os superiores, além de muito amor e vontade com que se empregam no serviço de Vossa Majestade e despesas dos seus próprios bens. (AHU/MG, Cx. 142, Doc. 23)

O peticionário reclamava “que nem se pagam salários aos ditos dos seus trabalhos” e que, apesar de cumprirem “as ordens de Vossa Majestade”, seus merecimentos não eram reconhecidos, sendo antes desprezados “e por isso a maior parte deles virem pobres e miseráveis”. Queixava-se, ainda, que, mesmo realizando todos os serviços mencionados, quando requerem “que se lhe concedam terras de plantas e minerais para cultivarem e trabalharem, estas se lhes negam porque querem que primeiro prefiram nelas os homens brancos” (AHU/MG, Cx. 142, Doc. 23).

O debate em torno das leis publicadas durante a segunda metade do século XVIII também esteve presente no requerimento. Miguel Ferreira de Souza juntou à sua carta a lei promulgada por D. José que previa admitir os pardos e os pretos libertos do Reino “como vassalos leais de Vossa Majestade em todos os empregos”, a qual não era cumprida nas Minas em virtude de eles “não serem admitidos nos empregos na forma da lei, chegando a tal miséria a sua desgraça [que] nem sequer os admitem nas Ordens Terceiras e Irmandades de saírem a outros por modo de desprezo e mal permitem a que os ditos tenham alguma Irmandade separada”, pois muitos homens brancos, com o pretexto de as regerem e administrarem, guardavam o dinheiro delas com ingerência das contas, ficando “as irmandades perdendo” (AHU/MG, Cx. 142, Doc.

23).⁵⁴ Para sanar o problema da ignorância e inobservância da lei pedia a sua publicação “para que chegue à notícia de todos” e de “que todos os tribunais respectivos, certifiquem a Vossa Majestade [...] que se deu cumprimento a tudo”. O documento também apresenta um perfil socioprofissional dos pardos libertos:

É notório que na classe destes leais vassalos são os que exercitam as artes da música, além do mais, estes são os que nos festejos das aclamações dos senhores reis e senhoras rainhas e nascimentos dos senhores príncipes infantes, todos que fazem as músicas nas igrejas e folguedos públicos com aquele asseio e alegria, que permitem as ditas funções. (AHU/MG, Cx. 142, Doc. 23)

Após encaminhar os pedidos em nome do grupo de pretos e pardos forros, o redator da missiva, o capitão Miguel Ferreira de Souza, apresentou-se como o oficial “mais velho do terço Auxiliar de que é mestre de campo, Luís Conceição na Cidade de Mariana”. Relatou também, que, anteriormente, foi “soldado pago na praça da Cidade do Rio de Janeiro”, porém, “por causa de moléstia” adquirida na

54 Já em 1755, os “homens crioulos, pretos e mestiços” moradores em Sabará, Vila Rica, São José del Rey, São João del Rey e na Comarca do Serro Frio requereram – contra o “dolo e a calúnia” cometidos pelos brancos em negociações os envolvendo – que “naquelas vilas e continentes onde há justiças se dê aos suplicantes um homem ágil, prático e judicial, de que há muitos crioulos e pardos, que vivem em muitos auditórios e com boa notícia de muitos daqueles termos, que lhes sirva de seu agente e procurador dos forros, para na pessoa do tal, serem citados e requeridos civilmente e assistir-lhes a seus assinados termos judiciais e extrajudiciais, ao qual se dê o juramento para bem servir a dita ocupação, requerendo pelos suplicantes toda a sua justiça com o advogado que o dito aprovar, pois deferindo-lhes Vossa Majestade a esta súplica faz serviço a Deus, aos suplicantes honra e esmola, por ser certo e infalível os muitos maus e ambiciosos desacertos que cometem naquele Império contra os pobres suplicantes [...] esperam da benigna piedade de Vossa Majestade, lhes defira com a justiça que costuma a seus pobres pretos, crioulos e mestiços de um e outro sexo por mercê do seu Real Decreto ou Alvará, no qual confiados, esperam (AHU/MG, Cx. 68, Doc. 66).

mesma praça, teve de deixar outro homem em seu posto. Era “filho do capitão Vicente Ferreira de Sá da ordenança do termo desta cidade, a que serviu de vereador na mesma”, demonstrando que possuía ascendência paterna “nobre”. Por fim, suplicava à rainha que mandasse que o general da Capitania das Minas o provesse no cargo pago de sargento-mor das tropas auxiliares de pardos e pretos “para disciplinar os ditos terços e regimentos, atendendo os serviços que tenho feito e ter eu saído das tropas pagas” (AHU/MG, Cx. 142, Doc. 23).

O Conselho Ultramarino não apresentou, contudo, uma resolução sobre o pedido do capitão do Regimento dos Pardos. Descontente com o ocorrido, Miguel Ferreira de Souza passou a disseminar discórdias em Mariana, divulgando, em 1798, a falsa notícia de que o governador da Capitania havia recebido uma ordem régia “para que os pardos cativos [fossem] forros e igualmente tudo o mais, até os próprios negros depois de haverem servido dez anos” (APM, SG, Cx. 40, Doc. 52 apud Souza, 2000, p.279). Proclamou, ainda, que “brevemente os pardos haviam de servir nas Câmaras e nas Irmandades do Sacramento e Ordens Terceiras” (Souza, 2000, p.279). As autoridades locais, temerosas com as perturbações que tais calúnias poderiam gerar entre os homens de cor, abriram uma devassa para averiguar o ocorrido e garantir o “sossego dos vassalos”. O processo sugere que Miguel, “homem pacífico, mas falador”, não tendo o seu requerimento atendido, falseou uma resolução favorável para suas súplicas, prometendo tratar da liberdade de negros e mulatos em troca de ouro, algodão ou “até mesmo galinhas”. As pregações de Miguel, aclamado “redentor” de mulatos e negros, caíram nas graças dos escravos, que se dirigiram a Mariana a fim de assistir a um ato público que outorgasse seus anseios de “liberdade” (ibidem, p.279).

Observa-se, portanto, que Miguel, vendo esgotados os caminhos legítimos de negociação com a Coroa – já que o seu apelo extrajudicial foi ignorado –, passou a incitar uma comoção entre os vassalos. Assim, a estratégia do capitão para pressionar as autoridades locais foi engenhosa, pois ao dar vazão ao desejo de liberdade alimentado pelos cativos da região, terminou por lançá-los contra o governador.

3

A CAPELA DE SÃO JOSÉ DOS BEM- -CASADOS DE VILA RICA: LOCUS DE SOCIABILIDADE PARDA

Frente à instabilidade que caracterizava o viver nas Minas, foram desenvolvidas formas de assistencialismo e auxílio mútuo, que tiveram como centro propulsor as associações religiosas de irmãos leigos. À religiosidade vinda com os colonos oriundos das mais diversas regiões da *conquista* e do reino aliou-se o ímpeto mutualista gerado pelas precárias condições de sobrevivência na região. Em Minas, as irmandades antecederam o Estado e a Igreja como instituições, sendo “responsáveis diretas pelas diretrizes da nova ordem social que se instalava” (Boschi, 1986, p.23).

A origem das associações religiosas de irmãos leigos remonta à Idade Média, que “presenciara o desabrochar de numerosas comunidades fraternais” (Boschi, 1985, p.26). Embora derivem dos *ofícios*, as confrarias medievais não se organizaram em torno de encargos profissionais. O conjunto de normas destas agremiações não visava o protecionismo laboral, mas o desenvolvimento de formas de solidariedade e de socorro médico e espiritual. A partir da bula papal de Urbano IV (1264), que estabeleceu a festa do Santíssimo Sacramento, o fenômeno confrarial proliferou na Europa (Salles, 1963, p.29). Em Lisboa, no século XV, estava devidamente instalada aquela Ordem, congregando apenas homens brancos ricos.

As irmandades, as confrarias, as arquiconfrarias e as Ordens Terceiras foram transplantadas para a América portuguesa, onde operaram com notável vigor durante os séculos XVII e o XVIII. A criação de irmandades, fenômeno essencialmente urbano, seguiu o curso lento da fundação de arraiais, vilas e cidades nas diferentes regiões da *conquista* (Russell-Wood, 1971, p.575; 1989, p.61). Os núcleos urbanos da América portuguesa, intensamente marcados pela presença de negros e mulatos, consistiram nas únicas regiões do etnicamente diverso império português no qual o modelo europeu das irmandades leigas foi adotado extensivamente por populações não europeias (Russell-Wood, 1977, p.339). Não é de admirar, portanto, que Vila Rica, principal núcleo urbano de Minas Gerais, apresentasse a vida confrarial mais ativa da Capitania. Ao longo do século XVIII, a localidade contou com 29 confrarias em pleno exercício de suas funções, “certamente as mais opulentas e frequentadas” das Minas (Aguilar, 1993, p.22).

Fritz Teixeira Salles (1963, p.31-7), investigando a estratificação jurídica e étnica da sociedade mineira colonial, apresentou uma periodização para o fenômeno confrarial baseada em quatro etapas fundamentais: a primeira (de 1700 a 1720) apresenta uma sociedade estratificada nos polos senhor/escravo; a segunda (de 1720 a 1740), o aparecimento dos pretos forros e pardos; a terceira (de 1740 a 1780), a fragmentação do grupo dos pardos e pretos forros em vários subgrupos e da camada dirigente em, pelo menos, dois subgrupos; e a derradeira (de 1780 a 1820), de decadência econômica e reaglutinação da sociedade em três escalões – senhores, escravos e “camadas intermediárias”. Quanto à “evolução tipológica” destas associações, a divisão do Dezoito mineiro apresenta o seguinte quadro: o período inicial denota o florescimento das matrizes do Santíssimo (que congregavam os homens brancos) e das capelas do Rosário (que reuniam os escravos); o período seguinte aponta o surgimento de novas irmandades (reunindo pretos, crioulos e pardos) que passaram a ocupar os altares laterais das matrizes; a terceira etapa demonstra a criação de inúmeras confrarias (de pretos, crioulos, pardos e brancos), consistindo ainda na fase em

que as irmandades abandonaram os altares laterais e se lançaram à construção de suas capelas particulares; a última fase engloba a decadência das irmandades, que, abatidas pela perda da pujança econômica, permitiram o refortalecimento das matrizes.

No primeiro período, Vila Rica contava com as seguintes irmandades: Nossa Senhora do Rosário do Pilar, Rosário de Santa Ifigênia de Antônio Dias (ambas de pretos), Rosário do Alto da Cruz (era de brancos, que dela saíram em 1743, a fim de se fixarem na Capela do Padre Faria como Rosário dos Brancos) e as do Santíssimo Sacramento das matrizes (estas de brancos) (Salles, 1963, p.32).¹ Nessa fase, não havia irmandades de pardos, talvez em razão de a sociedade mineira ainda não conhecer o resultado da intensa miscigenação, que a caracterizaria no período subsequente.

A partir da década de 1720, foram criadas irmandades pardas em altares laterais das matrizes de Ouro Preto e de Antônio Dias, localizadas em regiões prestigiadas de Vila Rica. Ao longo do século, porém, observa-se o abandono desses altares, a mudança de algumas irmandades pardas e a ereção de outras na capela de São José, situada em área mais periférica. Esse movimento das irmandades em direção à capela de São José tornou-a um polo aglutinador do segmento étnico dos pardos, algo semelhante ao que ocorreu no Hospício dos Pardos do Rio de Janeiro (Viana, 2007, p.151). A Irmandade de São José consistiu na única congregação parda a alçar cruz em capela própria na Vila Rica Setecentista, tornando-se um *locus* de sociabilidade.² Na expressão de Curt Lange (1979, p.18), a capela era o “centro de expressão do mulatismo religioso em Minas Gerais”. Em seu interior, gestou-se uma identidade étnica con-

1 Seguindo a tradição portuguesa, as matrizes mineiras erigidas no alvorecer do Setecentos pertenceram ao Santíssimo Sacramento.

2 O conceito de sociabilidade foi vertido para o estudo da vida confrarial por Marcos Magalhães de Aguiar (1993, p.5). O historiador valeu-se das formulações de Maurice Agulhon (1984), que considerou o conceito no contexto da história das associações ou, em geral, das atividades de grupos formalmente organizados por escolha voluntária ou pessoal. O campo de pesquisas definido por Agulhon permitiu a Aguiar historicizar as condições de possibilidade de autodeterminação nas irmandades de pretos, crioulos e pardos, como também as práticas que conformaram sua função social.

trastiva e defensiva.³ Em torno da mestiçagem, da nacionalidade americana, da liberdade, das milícias, das artes liberais e dos ofícios mecânicos, os pardos procuraram forjar uma fronteira étnica capaz de diferenciá-los dos pretos e crioulos.⁴

Assim, os oficiais e mesários da Irmandade, reunidos em “mesa plena” no consistório, debateram não apenas assuntos concernentes à contratação de obras para a capela, festejos do dia do Santo, realização de eleições, sufrágios das almas dos irmãos, pagamento de capelães, entre outros assuntos comuns a essas congregações religiosas, mas também soluções para problemas sociais e políticos que os afligiam como grupo étnico.⁵ No espaço físico da capela (adro, nave, presbitério, sacristia, consistório e corredores laterais), os homens pardos debateram leis sobre as gentes de cor, estabeleceram laços profissionais e de parentesco sanguíneo e ritual, trocaram notícias de acontecimentos da Colônia e do Reino, e redigiram as missivas que enviaram ao Conselho Ultramarino.

Tomando por base a periodização apresentada por Fritz Salles (1963), procuraremos percorrer, neste capítulo, a segunda, a terceira e a quarta fase de “evolução tipológica” vencidas pelas irmandades de homens pardos instaladas na capela de São José de Vila Rica. Desse modo, destacaremos o processo que se inicia com a ereção das irmandades, o abandono de altares laterais das matrizes, a redação de regras estatutárias, a construção de templo próprio (no caso da Irmandade de São José) e a modernização dos compromissos, nas duas primeiras décadas do Dezenove. A fim de averiguar a vida

3 Sobre a noção de identidade étnica contrastiva, cf. Roberto Cardoso de Oliveira (2003, p.117-31). “Além de contrastiva, a identidade parda tal como aqui tratada era em certa medida defensiva, já que contemplava libertos e livres de cor excluídos de outras instituições, nas quais o estigma do ‘sangue impuro’ seguia sendo um elemento discriminador, o que ocorria no caso das confrarias ligadas ao exercício de ofícios mecânicos, por exemplo” (Viana, 2007, p.210-1).

4 Como observou João José Reis (1997, p.25), os pardos “eram vistos como inimigos dos pretos e cultores de uma identidade parda própria”.

5 Como exemplo, podemos citar a missiva endereçada pelos homens pardos da capela de São José, em 1758, ao Conselho Ultramarino, debatendo a sua não connumeração no capítulo XIV da Pragmática de 1749, que proibia os homens de ofícios vis e mecânicos de vestir corpo com a compostura de espadins à cinta. A análise dessa carta foi realizada na última seção do capítulo 2.

associativa dos homens pardos congregados nas irmandades reunidas na capela, remontaremos a dados relativos à Irmandade de Nossa Senhora do Parto, Nossa Senhora de Guadalupe, Arquiconfraria do Cordão e, principalmente, à Confraria de São José, titular do templo.⁶ Dessa forma, indagaremos a composição da mesa administrativa e o estatuto associativo da irmandade, estabelecendo padrões seguidos para a eleição de oficiais e mesários e clivagens existentes entre os confrades.

A Igreja e a Confraria de São José dos Bem-Casados dos Homens Pardos

A Irmandade do Patriarca São José dos Bem-Casados dos Homens Pardos foi erigida na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias com licença do vigário da vara, cônego Antônio da Pina, trasladando-se posteriormente para a Matriz de Nossa Senhora do Pilar (Menezes, 1975, p.82). A Confraria possui remotas origens, que não podemos categoricamente precisar. Segundo o cônego Raimundo Trindade (1956, p.110), a Irmandade “instituiu-se em Vila Rica aí por 1725, aproximadamente”, quando os homens pardos enviaram uma carta ao vigário da vara, pedindo autorização para erigir a irmandade.⁷ É certo que, nos seus primórdios, quando ocupava um altar lateral da Matriz de Antônio Dias, era uma irmandade *de devoção*,⁸ como se pode observar de uma petição

6 Foram essas irmandades as que ocuparam altares laterais da capela de São José, dentro do limite temporal de nossa pesquisa, e cujos Livros de Eleições encontramos na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto. Em 1823, a irmandade de Santa Cecília instalou-se no altar do arco-cruzeiro ao lado da Epístola, porém, como o traslado de sua padroeira extrapola o nosso recorte cronológico, não dedicaremos à congregação uma subseção própria do capítulo.

7 No décimo quinto capítulo dos Estatutos da Irmandade de 1822, os “homens pardos” relataram a “antiguidade e prelação” da Confraria, que naquele momento contava “mais de 90 anos e sempre compareceu em corporação com cruz alçada” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls.17).

8 Segundo Marcos Magalhães de Aguiar (1993, p.19), “irmandades de devoção” eram aquelas em que “não obstante o esboço de alguma forma administrativa, prevalecia o voluntarismo devocional difuso, cuja forma de expressão, por ex-

endereçada pelos “devotos de São José” à Mesa de Consciência e Ordens da Cidade de Lisboa, desejando obter provisão para erigir novamente a irmandade na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar. Segundo os remetentes,

por sua devoção desejam louvar ao dito Santo e, para melhor se governarem assim no serviço de Deus e do dito Santo, querem erigir e criar uma irmandade com seu compromisso o qual apre-sentam. (APNSP/CC, rolo 7, v.144, 1730, fls.1)

A Irmandade ganhou contornos de obrigação somente em 1727, quando passou a ser regida por mesa administrativa – mesmo sem a confirmação de seus estatutos, obtida apenas em 16 de fevereiro de 1730 por provisão de D. Frei Antônio de Guadalupe (APNSP/CC, rolo 7, v.144). Embora o bispo do Rio de Janeiro tenha assinado a autorização nessa data, apenas em 8 de março de 1765 “a Mesa de Consciência e Ordens avocou a si a confirmação desses estatutos, concedendo-a, ao que parece, somente quarenta e cinco anos mais tarde” (Trindade, 1956, p.111),⁹ em 24 de janeiro de 1810.

É possível atribuir a mudança de freguesia ao fato de “os supl-cantes fazerem a capela do dito Santo no lugar e sítio que lhe con-signou a Câmara” (Trindade, 1956, p.128-9),¹⁰ situado na “vertente meridional do morro de São Sebastião, perímetro urbano de Ouro

celência, era o festejo do santo, não ensejando formas articuladas de cooperação, mobilizadoras da comunidade de fiéis, por isso mesmo jogadas à sorte da força de sua devoção”. Destas, diferenciam-se as “irmandade de obrigação”, que “ti-nham estrutura administrativa reconhecida pelas autoridades com hierarquia, rotatividade de cargos estabelecida em procedimentos eleitorais claros, funções definidas, formas de sustentação e gastos especificados, enfim, obrigações ma-teriais e espirituais enfeixadas em compromisso entre confrades”.

9 “Em 1765, a Mesa de Consciência e Ordens ordenou que todas as irmandades enviassem seus compromissos para apreciação desse tribunal em Lisboa. Até então, as confirmações dos compromissos, quando se faziam, eram emitidas pelos bispados locais, que geralmente não se ocupavam de enviar cópias desses documentos para Portugal” (Viana, 2007, p.148-9).

10 Em 1746, “o juiz e mais irmãos da irmandade” declararam que as “terras que este Senado aos seus antepassados fizeram doação e esmola ao Glorioso São José [...] foram dadas logo pouco depois da ereção e factura da mesma capela” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16).

Preto, e sobranceira a uma boa parte da antiga capital mineira” (ibidem, p.109).¹¹ Como observou Russell-Wood (1971, p.586-7), nas três primeiras décadas do Setecentos, os conselhos municipais concederam às irmandades de cor títulos de pequenas porções de terra dentro dos limites urbanos das vilas. Essas doações, além de garantirem um terreno para construção de templo a corporações religiosas de homens pobres, permitia-lhes, ainda, o ganho de uma importante fonte de renda: o aluguel de casas. A partir da década de 1740, contudo, na medida em que as terras consignadas passaram a ser valorizadas em consequência do crescimento urbano das vilas, os oficiais dos conselhos começaram a questionar concessões feitas a irmandades pelos seus antecessores na esperança de reapropriarem as terras para o lucro municipal (Russell-Wood, 1971, p.586-7).

Em relação à Irmandade do Patriarca São José, não foi necessário que o poder municipal pleiteasse a re aquisição das terras, pois estas ficaram “devolutas”, isto é, foram readquiridas pela Câmara por direito de devolução em virtude de os confrades não terem remetido uma cópia do termo de doação ao Conselho Ultramarino para a confirmação do rei. Um requerimento enviado pelo juiz e mais irmãos de mesa da Confraria a D. João V, em 1744, demonstra que a Câmara de Vila Rica ratificou novamente, em 1743, a doação de parte das terras que ficaram devolutas (AHU/MG, Cx. 44, Doc. 34). Os camaristas decidiram que era necessário reiterar a posse das terras para efeito de aumentarem “alguns rendimentos para as obras do dito Santo, pois se achava ao presente com elas a dita irmandade sem rendimento algum, pois era limitado o patri-

11 Em 1822, a localização periférica da capela foi ilustrada pelo vigário da paróquia do Pilar em sua resposta ao pedido feito pela irmandade para a concessão do direito de conservar as “sagradas formas no sacrário” de sua capela de “um para outros dias”, atributo exclusivo das igrejas paroquiais. Posicionando-se contra o pedido, o vigário argumentou que a “mencionada capela [...] é cita em lugar remoto, onde [ficaria] exposto o Santíssimo Corpo de Cristo Sacramentado às mais factíveis circunstâncias” (APNSP/CC, rolo 7, v.157, fls. 48). A afirmação do vigário não parece ser descabida, pois, em agosto de 1760, foi roubado “um par de brincos grinado (*sic*) de diamante” da imagem de Nossa Senhora do Parto, “alocada” na capela de São José (AHMI, Devassa, 1º ofício, cód. 459, auto 9727, fls. 1).

mônio” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16). Apesar de o poder concehio atender à petição enviada pelos homens pardos de São José, confirmando o direito sobre as terras concedidas anteriormente, uma contenda jurídica se instaurou quando os confrades pediram que o escrivão da Câmara passasse a certidão da doação de terras. O motivo da controvérsia era o estabelecimento de quantas braças de terra deveriam ser concedidas à Irmandade. A Câmara afirmava que, segundo o novo registro de provisão, as “terras que o Senado da Câmara fez de esmola à irmandade do Senhor São José para patrimônio de sua capela [...] principiaram a correr de vinte palmos de calçado para cima, e não da ponte” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16).¹² Ademais, os oficiais camarários questionaram a doação das terras que iam da capela do Patriarca para o Rosário, não obstante os oficiais da Irmandade afirmar que essas terras situavam-se nos “subúrbios” da vila, em região onde não se tiravam foros e não se edificavam casas.¹³

Por despacho do Conselho Ultramarino de 11 de março de 1746 foi acertado que deveria ser aberto um termo de assentada para averiguar se as terras eram “inúteis” ao Senado, conforme argumentavam os peticionários.¹⁴ Os testemunhos foram coletados somente três anos depois, em 1749, quando três moradores da Ladeira do Morro de São Sebastião foram chamados a depor. As testemunhas ouvidas confirmaram morar em “umas casas nas mesmas terras concedidas

12 O novo registro de provisão de terras doadas data de abril de 1740.

13 A ação da Câmara contrariava o termo de arruamento, segundo o qual a dimensão do território concedido era de “46 braças pela ladeira [...] da calçada acima 20 palmos, fazendo pião na igreja do dito Santo”. A carta de concessão de terras passada pela Câmara revela que “se achavam devolutas as terras que correm da ponte chamada do dito Santo até a dita capela, e desta para a do Rosário”, tendo sido, portanto, subtraídas algumas braças acima da ponte e terras que correm da capela para o Rosário, dimensões da primeira provisão de doação passada pela Câmara de Vila Rica na década de 1720. Firmado o novo acordo, a irmandade ficou obrigada a apresentar perante o Senado da Câmara de Vila Rica “concessão ou aprovação de Sua Majestade”, com pena de “não o fazendo ficarem devolutas [as terras] para o mesmo Senado” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16).

14 Deliberou-se, também, que fosse mandado ao Conselho Ultramarino o compromisso da irmandade, “declarando se esta irmandade é leiga e da jurisdição real” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16).

[pelo Senado da Câmara] que a mesma irmandade aforara” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 16). Entrementes, em 1751, o juiz e os oficiais da irmandade apresentaram um termo de desistência das 46 braças de terra em disputa por causa da “suma pobreza daquela irmandade por esta não apresentar confirmação daquela concessão piamente feita” (ibidem). A Irmandade sucumbiu, portanto, à argumentação dos camaristas. Estes alegavam que as terras que os “irmãos do Glorioso Patriarca” pediam eram muito extensas e que somente poderiam ser consignadas as que se encontravam devolutas, sem prejuízos de terceiros. A reviravolta se dilatou por mais de uma década, pois, em 1757, o juiz e irmãos mesários de São José enviaram novamente um carta ao Conselho Ultramarino. Dessa vez, constrangidos pelos obstáculos impostos pelos oficiais do Senado, pediram a D. João V a confirmação da doação feita pela Câmara de apenas seis braças de terra ao pé do monte onde está situada a capela da irmandade.¹⁵

A capela primitiva foi construída a partir de 1726.¹⁶ Erguida no mesmo sítio onde se situa hoje o templo da Irmandade, a capelinha era, provavelmente, muito rústica. Feita à base de madeira fornecida pelo Senado da Câmara, deteriorou-se rapidamente,¹⁷ pois, apenas vinte anos após o início das obras, a mesa administrativa da irmandade deliberaria a reconstrução do edifício. No breve período que antecedeu à construção de sua sede, a irmandade reunia-se na matriz do Pilar, exercendo ali os seus ritos de piedade e administração. Não é possível indicar com exatidão quando ocorreu o traslado da imagem do Patriarca para a capela primitiva, porquanto

15 Em seu favor, os confrades afirmaram “ser aquela capela a única que em toda aquela Comarca se acha dedicada ao Glorioso São José, [além de] este dito nem ser festejado em outra igreja da dita Comarca, o que fazem e frequentam os suplicantes há muitos anos” (AHU/MG, Cx. 58, Doc. 106).

16 A provisão que autorizou a construção da capela primitiva foi passada pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe, em Vila Rica, a 23 de outubro de 1726 (Trindade, 1956, p.114).

17 Em 1757, o juiz e os irmãos de mesa da Confraria de São José argumentaram que “a dita capela por ser de madeira se acha já muito danificada, e os suplicantes, pela sua muita pobreza, não podem reparar a dita ruína sem a dita esmola, que lhe a fez o Senado” de “foros 46 braças de terra ao pé do monte em que se acha a dita capela e sua rua” (AHU/MG, Cx. 58, Doc. 106).

não existem quaisquer registros de sua construção. Sabe-se, porém, que os homens pardos já estavam acomodados em sua capela primitiva em 1731, quando nela foi depositada a imagem do Senhor dos Passos da Matriz do Pilar, enquanto se concluíam as obras da capela-mor dessa igreja (IPHAN, s/d, p.3). A imagem permaneceu na capela até 1733, ano em que, segundo o testemunho deixado por Simão Ferreira Machado no *Triunfo eucarístico* (1734), os confrades do Patriarca São José integraram a solene procissão de trasladação do Santíssimo Sacramento da Igreja do Rosário para a Matriz de Nossa Senhora do Pilar. Desfilando em corpo, durante a procissão, “se via a irmandade dos pardos da capela do Senhor São José em larga distância, numerosa, coberta de opas de seda branca” (apud Lange, 1979, p.15).

Em 1746, reunidos em “mesa plena”, os oficiais e mesários da Irmandade deliberaram reconstruir a capela.¹⁸ Francisco Branco de Barros Barriga apresentou o desenho ou “risco” do novo templo. No projeto de construção e ornamentação da nova capela trabalharam muitos artífices e artistas ilustres, tais como Antônio Francisco Lisboa, Manuel Rodrigues Graça e Manuel Ribeiro Rosa, todos eles irmãos do “Glorioso Patriarca”.

Quando da demolição da antiga capela, houve naturalmente trasladação da imagem para a Matriz de Ouro Preto, para ser ali guardada até a conclusão do novo prédio, de onde regressou em

18 Em 20 de setembro de 1746, os “irmãos da Confraria do Patriarca São José” suplicaram ao rei a concessão de uma esmola para a “reedificação da dita capela, por esta se achar de todo prometendo ruína, que infalivelmente experimentará, a não ser socorrida da Real Grandeza pela muita pobreza da dita confraria”. Pediam também ao rei que mandasse o governador e capitão-general da Capitania das Minas ceder o direito à corporação de pedir esmolas em outras freguesias de Vila Rica, pois “não tendo mais rendas que algumas esmolas com que os fiéis concorrem, e estes só os que são da dita freguesia [do Pilar do Ouro Preto], pois não tem licença para poderem pedir em outras”, o que julgavam injusto “por ser esta confraria do Padroado Real” (AHU/MG, Cx. 47, Doc. 54). Em 17 de setembro de 1752, os confrades de São José pediram o direito de um ermitão pedir esmolas na vila e em seus arredores. Porém, o pedido foi indeferido em consequência do mau exercício desse direito por outras irmandades de homens de cor (AHU/MG, Cx. 59, Doc. 57).

procissão ainda mais solene e, seguramente, com grande aparato musical, para o recinto amplo, porém ainda nu do seu interior, carente do altar-mor, da torre, dos sinos. (Lange, 1979, p.16)

A provisão de visita e benção da nova capela foi passada em maio de 1757, sendo a imagem de seu titular trasladada no mesmo ano (Trindade, 1956, p.206).¹⁹ A construção, à guisa dos demais empreendimentos de semelhante natureza e morosidade, adentrou a centúria do Dezenove.²⁰ O resultado da lentidão do projeto de ornamentação do templo e do reaproveitamento de peças da capela primitiva foi uma transformação da arquitetura interior do templo em uma “colcha de retalhos”, sobrepondo peças com características do estilo nacional português, D. João V, rococó e neoclássico.²¹ À planta original da capela, cujo partido é o típico adotado pela arquitetura religiosa mineira na segunda metade do século XVIII,²² foi acoplada uma fachada neoclássica, construída

19 “A visita se fez a 11 de março de 1761, tendo procedido a ela o reverendo D. José dos Santos” (Trindade, 1956, p.114).

20 O projeto construtivo da capela foi realizado entre 1746 e 1828 (Trindade, 1956).

21 Os retábulos do cruzeiro seguem o estilo nacional português (1690-1720/30), apresentando colunas torsas (salomônicas) preenchidas com ornatos fitomorfos (acanto, uva, trigo, girassol), elementos decorativos reaproveitados de altares da capela primitiva, construída a partir de 1726. As mesas são, contudo, rococós, com pintura imitando mármore (faiscadas) e curvas que lhes conferem sinuosidade. Em novas intervenções realizadas durante as primeiras décadas do século XIX, os altares do cruzeiro ganharam arremate triangular, o que lhes deu maior verticalidade, além de terem sido pintados de branco, adaptações ao gosto neoclássico. O altar-mor também aproveitou elementos decorativos do mesmo altar da capela primitiva e outros comprados: a pequena sanefa presa a um cortinado, que protege o Santíssimo Sacramento, e os dois anjos adoradores são elementos típicos de retábulos-mores do estilo D. João V (1720/30-1760). Porém, esses elementos joaninos foram acoplados em uma estrutura rococó, que apresenta policromia com ornatos em ouro sobre um fundo branco e colunas com bases inferiores torsas e fustes lisos à moda do Aleijadinho, autor do risco do retábulo-mor, em 1773 (Trindade, 1956, p.143). Os dois altares laterais da nave também são rococós, mas caminham para o estilo neoclássico, sendo provável que a sua confecção tenha sido realizada nas primeiras décadas do Oitocentos. Para uma periodização da arquitetura e ornamentação das igrejas coloniais mineiras, cf. Afonso Ávila (1996).

22 A planta baixa da igreja, dividida em nave, capela-mor e sacristia, cujo acesso é dado pelos corredores ao longo da capela-mor, e o consistório no andar superior, filia-se ao partido arquitetônico típico do século XVIII (IPHAN, s/d, p.4).

entre 1801 e 1828,²³ possuindo pedras de cantaria e notáveis inovações estilísticas: terraço arredondado ornado de balaustrada de pedra-sabão e torre única que emerge do terraço (Figura 2).



Figura 2 – Frontispício neoclássico da Capela de São José de Vila Rica (1801-1828).

A ornamentação interior da capela foi realizada nas duas últimas décadas do século XVIII, seguindo o gosto francês do requintado estilo rococó.²⁴ As pinturas da capela-mor, os púlpitos e a talha exe-

23 O risco da fachada é de João Machado de Souza. Os mestres de obras responsáveis pela construção foram Miguel Moreira Maia e João Veloso do Carmo (Ribeiro, 1989).

24 Porém, como já observamos, foram aproveitadas peças da capela primitiva e outras compradas pertencentes ao estilo joanino, que foram acopladas a novas estruturas estilísticas durante o processo de remontagem do espaço interior da capela, na segunda metade do século XVIII. As paredes laterais da capela-mor e as pilastras do arco-cruzeiro possuíam outrora folhagens e ramagens em colorido claro e vivaz (azuis, vermelhos, ocres), que foram escondidas pela tinta branca de intervenções realizadas nos séculos XIX e XX. Apesar de as pinturas de paredes com temas do rococó (flores, guirlandas, vasos e rocalhas) terem sido cobertas por tinta branca, esses elementos decorativos ainda hoje figuram na talha do retábulo da capela-mor.

cutada por Lourenço Rodrigues de Souza no retábulo do altar-mor são ótimos exemplares desse estilo. Além dos elementos decorativos da igreja, a iconografia do seu interior fornece indícios sobre a escolha do orago e sua invocação,²⁵ o que nos permite aventar hipóteses para a explicação do estatuto associativo da irmandade, assunto que divide os seus estudiosos.

Estatuto associativo

Na década de 1950, Germain Bazin atribuiu à Irmandade de São José o estatuto de confraria corporativa, inaugurando uma forma de abordagem recorrentemente revisitada nos trabalhos posteriores. O autor, embebido por uma historiografia que enaltecia o “barroco mineiro”, ora ressaltando seu estatuto de arte genuinamente nacional, ora afirmando a destreza, a habilidade e o fino senso estético do mulato, afirmou que os mestiços “viviam em situação humilhante”, privados de ocupar cargo de chefia nas oficinas, e mesmo o Aleijadinho, “apesar da sua excelente reputação como artista, em Ouro Preto [...] só pôde ser acolhido pela Irmandade de São José, isto é, por uma confraria corporativa” (Bazin, 1956, p.46). Na esteira de Bazin, Fritz Salles (1963, p.72) definiu a Irmandade como uma “corporação de carpinteiros, como sua própria invocação o revela, sendo a irmandade de pardos”.²⁶ Ambos os autores, ao definirem a tipologia associativa da Irmandade, aliaram as teses de “mulatismo artístico” e corporativismo. Embora a ideia de “irmandade corporativa” tenha sido operada de forma pouco criteriosa pelos historiadores citados, um debate se instaurou: seria a associação uma irmandade ou uma bandeira de ofício?²⁷

25 Como observou Marília Ribeiro, “a participação dos irmãos e irmãs na Igreja torna-se mais interessante quando observamos a iconografia e as devoções presentes neste espaço, expressão do imaginário religioso da congregação” (Ribeiro, 1989, p.448).

26 A hipertrofia da produção de poucos artistas – cujo principal exemplo é o de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, o mais festejado de todos os artistas coloniais – também é característica marcante em Fritz Salles (1963), bem como a exaltação do que julgava uma arte criativa e original.

27 No Portugal setecentista, a inscrição em confraria correspondente à bandeira de ofício passou a ser uma condicionante para o exercício profissional dos misteres. O candidato, para retirar sua licença ou provisão, tinha de filiar-se à con-

Como foi observado, as irmandades conferiam a seus membros posição mais segura dentro das sociedades nas quais se constituíam, marcando-lhes lugares determinados e agrupando comunidades sob a proteção de um santo protetor. É problema árduo, contudo, responder à indagação sobre os fatores que moveram os congregados a escolherem determinado orago. Seriam as confrarias de São José formadas voluntariamente por indivíduos movidos pela devoção ou suas raízes estariam nas obrigações decorrentes da presença dos mesteiros nas procissões com cruz alçada e estandarte próprio? Essas irmandades teriam, em seus quadros de associados, exclusivamente indivíduos que exerciam as profissões a elas ligadas? Em Minas, como aventou Caio Boschi (1988, p.69),²⁸ as bandeiras seriam simples estandartes sob a guarda da Câmara? Se havia formas de associação voluntária, teriam elas sido formadas em torno das obrigações advindas com a condução do estandarte?

Confrontando os exemplos das irmandades congêneres de Lisboa, Salvador e Rio de Janeiro com o da Confraria de São José de Vila Rica, observa-se uma grande dissonância. Primeiramente, em Vila Rica foram os pardos (e não os brancos) que se congregaram em torno do orago em questão. Ademais, não há nenhum indício documental que comprove um possível exclusivismo profissional, não havendo no acervo documental legado pela irmandade um regimento de *bandeira*. São também desconhecidos relatos dos vereadores nas atas, posturas e regimentos da Câmara sobre a existência

fraria da bandeira correspondente ao seu ofício ou àquela a que era anexo. As bandeiras, antes apenas estandartes, transformaram-se em instituições. Os encargos decorrentes de seu feitiço, conservação e condução nos atos solenes, principalmente nas procissões, estabeleceram uma disciplina aos ofícios ou grupo de ofícios embandeirados. Isso implicava regimento interno e administração própria. Segundo Marcello Caetano, as bandeiras ou confrarias dos santos protetores dos mistérios atribuíam elementos importantes de “dignificação moral da profissão”, mas não eram organismos corporativos: “se nalguns casos a bandeira coincide com uma irmandade, noutros a organização própria da bandeira nada tem que ver com as irmandades dos ofícios nela incorporados” (Caetano, 1978, p.297 e 299). Sobre o assunto, cf. também Julita Scarano (1978, p.24-5).

28 Em Salvador, apesar da existência de corporações de artesãos, as bandeiras também se tornaram, no século XVIII, apenas estandartes, ou seja, foram destituídas de todo sentido político (Flexor, 1974, p.22).

de bandeiras com funções administrativas e organizacionais ligadas às confrarias. Basta lembrar que, em Vila Rica, os juízes de ofício e escrivães eram eleitos perante o Senado da Câmara, não consistindo, portanto, encargo de bandeiras as suas eleições.²⁹ Os juízes de ofício também não estavam a elas atrelados e os candidatos ao exame de maestria não se dirigiam às casas pertencentes às confrarias para realizá-lo.³⁰

Caio Boschi (1988, p.69), examinando a relação entre artes e trabalho no “barroco mineiro”, afirmou que o modelo das corporações de ofício “não vingou” na Colônia.³¹ Diferentemente do ocorrido em outras capitanias, em Minas “não houve aglutinamento de uma só profissão em determinada Irmandade” (Lange, 1979, p.15), mesmo naquelas em que o exclusivismo profissional aparentemente teria sido característica marcante, como na irmandade de São José, patrono dos carpinteiros e pedreiros segundo a tradição lusitana (Boschi, 1988, p.74). Reunindo o clero, a oficialidade militar e civil, comerciantes, mineiros, fazendeiros, artesãos e outros profissionais, a irmandade não trouxe em seu compromisso nenhuma prescrição profissional para o ingresso de irmãos.

Em estudo clássico das relações existentes entre as irmandades leigas coloniais e a política colonizadora em Minas Gerais, Caio Boschi relacionou o advento da irmandade de São José ao “surto artístico” desenvolvido em Vila Rica, cotejando o “caráter intimista e familiar do culto” com as “reivindicações essencialmente

29 Em Minas não se formaram bandeiras com atribuições administrativas e com representação política no Senado da Câmara, visto que até mesmo os juízes e escrivães de ofício tinham reduzidas atribuições, tais como realizar os exames, emitir provisão a ser confirmada perante o Senado da Câmara e fiscalizar obras (ser “louvado”, no termo da época). Embora haja indícios de que o estandarte existia, não encontramos nenhuma menção a uma suposta institucionalização, tal como ocorreu, por exemplo, no Rio de Janeiro e em Salvador seiscentistas.

30 Para um exame das etapas e dos procedimentos para obtenção de licença para exercer ofícios mecânicos em Minas Gerais, cf. José Newton Coelho de Meneses (2003).

31 Sérgio Buarque de Holanda (1977, p.295) já havia notado que, nas Minas, “os ofícios mecânicos [...] eram exercidos aparentemente com mais isenção do que no resto da colônia”, não obstante as Câmaras Municipais tenham procurado exercer controle sobre o seu exercício, redigindo regimentos e expedindo bandos e editais.

imediatistas e temporais” que determinavam a escolha dos oragos (Boschi, 1986, p.25). Nesse sentido, podemos afirmar que, apesar de não consistir em uma corporação de carpinteiros e pedreiros, pois absorveu os artesãos e artistas liberais em geral, a irmandade estabeleceu as suas devoções em resposta às demandas mundanas e cotidianas dos homens pardos. Isso explica a devoção aos santos protetores de carpinteiros/pedreiros e do matrimônio (São José), de músicos (Santa Cecília), da saúde (São Brás), de rituais de boa morte (Nossa Senhora da Boa Morte), de militares (Santa Bárbara), do parto (Nossa Senhora do Parto) etc. Ainda que as Irmandades leigas tenham sido cooptadas pelo Estado, em seu interior havia margem para autodeterminação, gestação identitária e coesão política em torno de causas sociais comuns aos associados.

Portanto, a despeito da tradição portuguesa dos *ofícios*, que sugere uma leitura corporativa e exclusivista da irmandade de São José, reforçada ainda pela existência de congêneres cariocas e baianas das *bandeiras* de ofícios lisboetas durante o século XVIII, os estudos de Francisco Curt Lange (1979) e Marília Andrés Ribeiro (1989) demonstram que a composição profissional era heterogênea nas fileiras de associados, ainda que predominassem os músicos e oficiais mecânicos. Curt Lange revelou que a irmandade reunia muitos confrades que se dedicavam à arte musical, os quais tiveram participação marcante na vida associativa da confraria, ainda que esta não tivesse estatuto corporativo. Possivelmente, antes da criação da Irmandade de Santa Cecília, a Irmandade de São José absorveu essa parcela profissional, demonstrando que a identificação com o Patriarca abrangia outros motivos devocionais, além da proteção de carpinteiros e pedreiros, figurando como devoção associada, em geral, ao grupo étnico dos pardos.

Marília Andrés Ribeiro (1989, p.448), retomando o estudo da composição profissional da Irmandade, demonstrou que

os artesãos constituíram a maioria dos profissionais da irmandade e eram carpinteiros, pedreiros, pintores, entalhadores, ferreiros, marceneiros, serralheiros, oleiros, seleiros, sapateiros

e alfaiates, ou seja, aqueles que se ocuparam com os ofícios mecânicos na Comarca de Vila Rica.

No mesmo estudo é apresentado um quadro com as categorias socioprofissionais dos confrades. Em sua consulta nos livros de entradas da irmandade, a pesquisadora arrolou 820 homens e 680 mulheres. Das 403 categorias profissionais encontradas, contaram 230 artesãos, 67 músicos, 44 militares, 30 padres, 17 músicos militares, seis artesãos militares, seis artesãos músicos, um músico padre e um advogado (Ribeiro, 1989, p.458).

Na medida em que os estudos acerca da composição social, profissional, étnica e jurídica da Irmandade desnudaram uma realidade mais complexa do que a oposição irmandade *versus* bandeira de ofício, novas explicações puderam ser aventadas por seus estudiosos. É certo que o desempenho de ofícios mecânicos e de artes liberais concorreu para a formação de uma identidade profissional entre os confrades do Patriarca,³² mas não se pode negligenciar que a atuação em serviços reais nas milícias, na paternidade branca, a ocupação com atividades profissionais reputadas (como a mineração), a condição jurídica de forro ou livre e o nascimento no interior da América portuguesa, desempenharam igualmente, papel decisivo na formação de um discurso que identificava *insiders* e *outsiders*.³³ Em conjunto e não isoladamente, as características compartilhadas pelos pardos forros e livres fornecem elementos que permitem analisar a criação de um sentimento de pertença mútua entre eles e, o que é mais significativo, torna factível o estudo da construção de uma fronteira étnica, que os distinguia de crioulos e pretos das mesmas condições jurídicas.³⁴ Nunca é demais frisar que, entre forros e

32 Marília Ribeiro (Paixão, 1986, p.78) aventou a hipótese de que a Igreja de São José “pode ter sido o espaço onde artesãos e músicos se congregavam, possibilitando incentivo para a formação de profissionais que trabalhavam com criação artística”.

33 “Os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas” (Barth, 1998, p.189).

34 Em relação aos crioulos, escravos nascidos na Colônia, a nacionalidade constituía um fator de aproximação com os pardos, que igualmente possuíam ascendência africana e eram “nacionais do domínio”.

livres com ascendência africana, o essencial era marcar a liberdade e distanciar-se da herança do cativo, respectivamente.

Diante do exposto, constatamos que a análise isolada de cada um dos fatores elencados acima não permite uma exata apreciação dos homens pardos congregados na Irmandade. A falta de especialização profissional também impede que se afirme que os oficiais mecânicos ou os músicos compunham a maior parte dos confrades ou, ainda, que um ou outro grupo tenha desempenhado papel mais relevante na administração da confraria. Basta lembrar que músicos e oficiais mecânicos também ocupavam postos em milícias e conjugavam a mineração a essas atividades. Além disso, muitos confrades do Patriarca também eram sócios de outras irmandades, quase sempre de seu grupo étnico, não sendo possível estabelecer se a Confraria de São José foi ou não a associação em que, com maior “zelo e prontidão”, os homens pardos teriam servido, não obstante consistisse em inquestionável reduto de sociabilidade do grupo.

Refutada a tese de “confraria corporativa” para delinear o estatuto associativo dos pardos de São José de Vila Rica, então o que os teria movido para a escolha desse santo como patrono da Irmandade? Sobre essa questão, aventamos duas hipóteses: os pardos que se congregaram, em sua defesa e em atenção à tradição lusitana, escolheram o patrono dos carpinteiros/pedreiros visando o desenvolvimento de formas de auxílio mútuo e solidariedade profissional sem que se lhes opusessem os estatutos de “pureza de sangue” e sem submeter a sua cúpula à administração de homens brancos; ou então, decidiram erigir uma irmandade em virtude da devoção ao santo ser muito difundida em Minas Gerais, podendo também aludir ao tema da família cristã e do “bom casamento”, conforme o título da confraria assinala.

Embora a segunda assertiva pareça mais plausível à luz dos dados coletados nos livros da Irmandade, não podemos descartar a primeira hipótese. Devemos, antes, conciliá-las. Embora não tenha existido um corporativismo profissional institucionalizado na Irmandade, é preciso checar a validade dessa hipótese mediante o exame de sua vida associativa. Marcos Magalhães de Aguiar ques-

tionou a atribuição de uma importância definitiva aos compromissos, pois “como parece, a irmandade procurava estabelecer prioridades e objetivos em reuniões cotidianas, que tornavam possível sua reorientação à luz de novas experiências e situações históricas” (Aguar, 1993, p.175). De fato, as regras estatutárias revelam apenas as preocupações cotidianas dos confrades no tempo em que foram redigidas, expressando as prioridades e os objetivos imediatos formulados para a instituição. Sob esse viés, é possível interrogar se os oficiais mecânicos que ocuparam assentos de mesários ou cargos oficiais na Irmandade de São José produziram alguma forma de solidariedade profissional, troca de experiências, aumento dos contatos e possibilidades de atuação no mercado das grandes construções em que consistiam os empreendimentos dos edifícios religiosos, mesmo não existindo regras formalizadas para isso.

Acreditamos que, mais além dos estatutos e dos livros que tratam da vida administrativa da irmandade, uma análise iconográfica do conjunto imagético composto pelas obras de arte contratadas pela irmandade pode ajudar a esclarecer quais foram as “intenções” nelas expressas pelos homens pardos, sejam cotidianas e temporais ou religiosas e íntimas.³⁵ Nesse sentido, a interpretação do *significado intrínseco* ou *conteúdo*, por um lado (Panofsky, 1979, p.63), e dos conceitos e das circunstâncias exteriores às obras de arte da capela, por outro (Baxandall, 1985, p.11 e 72), fornecerão subsídios para a compreensão da maneira pela qual, nas condições históricas em que viviam, os homens pardos expressaram idealmente sua devoção por meio de *temas* e *conceitos* específicos.

No altar lateral da Irmandade de São José na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, o Patriarca aparece com os seguintes atributos: porta uma vara florida (alusão à sua vitória sobre os outros candidatos à mão da Virgem), transformada em ramo de lírios (símbolo do seu casamento virginal) e leva o Menino nos seus braços. No escudo com as armas da Irmandade que encabeça o

35 De acordo com E. Panofsky (1979, p.32), embora não possam ser absolutamente determinadas, “as ‘intenções’ daqueles que produzem os objetos são condicionadas pelos padrões da época e do meio ambiente em que vivem”.

altar, aparece uma clara referência à sua invocação como protetor de carpinteiros e pedreiros, pois aparecem cruzadas duas ferramentas desses ofícios (Figura 3).³⁶



Figura 3 – Altar lateral da irmandade de São José na Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (1727?).

Fonte: Paróquia da igreja de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de Ouro Preto (foto de Eduardo Tropia).

A falta de dados relativos à primeira metade do século XVIII impede o delineamento do grupo de oficiais e mesários dirigentes da Irmandade em suas primeiras décadas de existência. A ausência, nos livros legados pela confraria, de termos, deliberações e recibos relativos à construção da capela primitiva também compromete a avaliação da mão de obra empregada, silenciando sobre o passado

36 Após a Contrarreforma, os artistas passaram a representar São José ora como carpinteiro, ora como pai nutrício de Jesus (Réau, 1958, p.752-756).

mais remoto da Irmandade. Um estudo mais acurado da composição da primeira mesa administrativa poderia responder a questões de primeira ordem, como a do estatuto associativo da Irmandade e da escolha do santo protetor. As fontes abundaram, por outro lado, para a segunda metade do Dezoito. Os testamentos e inventários dos confrades dirigentes da Irmandade, analisados no último capítulo, permitirão perscrutar o perfil étnico, social e profissional dos homens pardos de Vila Rica que se aglutinaram em torno do orago de São José.

Certamente, não era interesse da Câmara de Vila Rica fomentar a institucionalização dos ofícios e o desenvolvimento de um *sprit de corps* entre artesãos de ascendência africana, em sua maioria mulatos e negros, forros ou livres, pessoas tidas como pertencentes às chamadas “raças infectas”. Não surpreende, portanto, que os oficiais camarários vissem com maus olhos o fato de que os principais cargos ligados aos ofícios de pedreiro e carpinteiro pudessem ficar em mãos de uma bandeira de ofício anexa a uma irmandade que reunia mulatos, indivíduos que julgavam impróprios ao gozo das deferências de um juiz de ofício ou de um louvado. Impedidos de ocuparem posição de destaque no interior do grupo dos oficiais mecânicos, os pardos de Vila Rica atribuíram um maior grau de institucionalização à Irmandade, redigindo um compromisso em 1730. Mantendo o orago de São José, mas descentralizando a “pregação imagética” das obras artísticas que o representavam como patrono dos carpinteiros e pedreiros, os pardos adotaram como tema principal o matrimônio, pois passaram a qualificar o Santo como protetor dos “bem-casados”. É preciso ressaltar que a Irmandade ganhou contornos de obrigação ou compromisso justamente durante o governo de D. Lourenço de Almeida, quando as autoridades discutiam em tom de ira medidas para conter a ascensão social e o incremento demográfico do segmento de mulatos. Desse modo, os confrades do santo procuraram construir a imagem de que se comportavam com “reto procedimento”, aderindo à família e ao matrimônio, instituições pilares da cristandade.

Uma análise da iconografia da capela-mor da igreja de São José pode revelar quais foram os aspectos da vida do santo padroeiro que os homens pardos procuraram retratar no imaginário do altar e nas pinturas do forro e dos painéis laterais das ilhargas da capela-mor.³⁷ Em termos iconológicos, a pintura dos esponsais de São José e da Virgem Maria ocupava lugar central no interior da capela, figurando outrora no forro da capela-mor (Figura 4).³⁸



Figura 4 – Esponsais de Nossa Senhora e São José (1780-1783).

Fonte: Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana.

A tela é de autoria de Manuel Ribeiro Rosa, tendo sido acordada em 1779 e executada entre 1780 e 1783 (Trindade, 1956, p.152). Em conformidade com as condições de arrematação da obra, a

37 Para uma descrição pré-iconográfica (dos significados primários), iconográfica e iconológica, cf. Erwin Panofsky (1979 e 1986).

38 A pintura do forro foi removida em princípios do século XX. O medalhão central, emoldurado em quadro móvel, foi doado a D. Helvécio Gomes de Oliveira, arcebispo de Mariana. Atualmente, a obra encontra-se em exposição no Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana.

imagem possuía formato oval e tarja ornamentada em rocalhas. A pintura forma uma massa cromática, criando a instabilidade e o movimento perseguidos pelos artistas do ciclo barroco-rococó. No medalhão que ocupava o centro do forro da capela-mor foi representada a cena do casamento de José e Maria. Uma referência ao episódio narrado é encontrada na *Legenda Áurea: Vida de Santos* do arcebispo de Gênova Jacopo de Varazze (1229-1298).³⁹ Ao tratar do tema da Natividade da Bem-Aventurada Virgem Maria, Varazze (2003, p.750) narra o desposório da Virgem e de José: quando Maria completou 14 anos, um dos homens da casa de Davi deveria ser escolhido para desposá-la. Entre os membros da casa encontrava-se José, cuja vara levada ao altar floresceu, pousando em seu topo o Espírito Santo em forma de pomba, conforme havia profetizado Isaías. O mesmo *motivo* é representado na imagem esculpida de São José que ocupa o trono da tribuna da capela-mor, aparecendo novamente a vara de lírio florida como atributo (ver Figura 5).



Figura 5 – Imagem de São José no trono da capela-mor (séc. XVIII).

39 Ao lado dos evangelhos canônicos de Lucas e Mateus e dos apócrifos, a *Legenda Áurea* consiste em uma das principais fontes temáticas para as representações artísticas josefinas (Varazze, 2003).

Nas pinturas dos painéis laterais das ilhargas da capela-mor, encontram-se as cenas da vida de Davi, também executadas por Manuel Ribeiro Rosa entre 1780 e 1783.⁴⁰ Estudando o “material simbólico” expresso nesses registros visuais, podemos identificar outros padrões de intenção, além do tema do “casamento cristão”.⁴¹ Os quatro painéis aludem à guerra de Israel contra os filisteus, retratando, respectivamente, na sequência narrativa das cenas, o incitamento de Davi, que avista o acampamento do exército filisteu, o momento em que Davi toma a espada de Golias para decapitá-lo, a entrega da cabeça do gigante a Salomão e o festejo com música no acampamento judeu em comemoração à vitória na guerra (Figura 6). Embora essas cenas retratem aspectos da vida de Davi, de cuja casa José descendia, além do aspecto religioso as temáticas representadas nas telas de Ribeiro Rosa podem expressar uma “metáfora genealógica” sobre os descendentes de africanos em Minas. Assim como José era descendente de Davi, os pardos descendiam não apenas de mulheres de ascendência africana, mas também de homens brancos, conquistadores da região. Além disso, a temática da guerra expressa nas cenas de Davi pode aludir à integração de camadas de pardos livres e forros identificadas com o combate nos sertões da Capitania.

40 No termo de ajuste da pintura da capela-mor até o arco cruzeiro, ficou acordado que “as ilhargas do presbitério levarão seus painéis à eleição dos oficiais da irmandade” (apud Trindade, 1956, p.151).

41 De acordo com Ernest Gombrich (1995, p.62 e 96), “toda cultura e toda comunicação dependem da interação entre expectativa e observação” e “a forma de uma representação não pode estar divorciada da sua finalidade e das exigências da sociedade na qual a linguagem visual dada tem curso”. Assim, em virtude de a representação depender de uma “projeção dirigida”, formularemos hipóteses para explicar como os homens pardos – incluindo aí tanto aqueles que compunham a mesa que acordou a feitura das pinturas como o pintor contratado – procuraram expressar conceitos por meio de signos. Para tanto, como propôs Michael Baxandall (1985, p.11 e 72), contrastaremos conceitos coetâneos aos contratadores/pintor com os signos pictóricos apresentados nas pinturas.



1.



2.



3.



4.

Figura 6 – Cenas da vida de Davi (1780-1783).

A exegese dos significados visuais das telas de Ribeiro Rosa e do imaginário do altar-mor, ensejada nas linhas anteriores, perseguiu uma solução para o problema da “intenção” dos homens pardos expressa em obras de arte contratadas no século XVIII, cujas expressões materiais são as pinturas do forro e das ilhargas da capela-mor e a imagem do santo que ocupa o trono do altar-mor. Excetuando as cenas da vida de Davi, que podem expressar a “metáfora genealógica” da ascendência de conquistadores e do desempenho das atividades milicianas nos sertões, as demais representações, que envolvem José, o exaltam como bem casado, pai exemplar de família e carpinteiro. A invocação do santo como patrono dos carpinteiros e pedreiros foi abandonada com a nova ereção da confraria na Paróquia do Pilar, constituindo um elemento

de ruptura para com o altar de São José na Matriz de Antônio Dias, de cuja paróquia anteriormente era filial. Não obstante, o desempenho de ofícios mecânicos continuou sendo um aspecto rotineiro na vida dos homens pardos setecentistas.

Os artistas e artífices filiados à Confraria de São José de Vila Rica figuraram como a parcela numérica majoritária nas fileiras de confrades, como apontou o estudo de Marília Ribeiro (Ribeiro, 1989, p.448), mas teriam desvinculado a devoção ao santo do protetorado de seus ofícios, atrelando-a ao tema do matrimônio. Certamente, o fizeram para se distinguir daqueles de mesma qualidade que teriam vivido solteiros ou que mantinham relações consensuais.⁴² Por trás da intenção persuasiva de uma obra de arte, entreve-se, portanto, uma motivação política e social. Com esse propósito, os confrades teriam procurado demonstrar o enquadramento aos preceitos morais da sociedade, distanciando-se da má fama que o discurso oficial imputava aos mulatos e negros forros e livres, acusados de viverem sem os pios costumes cristãos. Buscavam, assim, “abranquear-se”.⁴³ Sob o título de “piedade e devoção” ao Santo, procuraram pressionar as autoridades remetendo cartas de petição, assinadas por seus dirigentes, ao Conselho Ultramarino.⁴⁴

42 Na América portuguesa, o casamento *in facie ecclesie* era um símbolo de *status social* (Ramos, 1975, p.208).

43 A própria escolha do orago revela que os confrades de São José de Vila Rica procuraram incorporar símbolos do universo dos brancos. Embora já existisse, nesse período, o culto a São Gonçalo Garcia primeiro “santo pardo”, os indivíduos dessa qualidade incorporaram às suas irmandades na América portuguesa cultos marianos antes exclusivos de devoções brancas, tais como o de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Parto e Nossa Senhora do Terço. Sobre as devoções pardas, cf. Larissa Viana (2007).

44 Um ofício de Martinho de Melo e Castro, datado de 7 de março de 1794 e dirigido aos deputados da Mesa de Consciência e Ordens, dá conta deste posicionamento: “É muito para recear que todo o Brasil se acha inundado de semelhantes associações debaixo do título de confrarias e irmandades, sem que se saiba o número delas, nem se todas ou a maior parte seguem o mesmo criminoso sistema das Minas Gerais [...]. Sendo bem conhecidos os danos que têm resultado aos estados soberanos de muitas das ditas associações eretas ao princípio debaixo de título de piedade e devoção, e convertido depois em conventículos sediciosos e origem de muitos e muitos funestos acontecimentos” (apud Cunha, 2002, p.204).

Regras estatutárias e vida associativa

A Confraria do Patriarca, durante todo o século XVIII, foi regida pelos mesmos estatutos. Redigido em 1730, o primeiro compromisso da irmandade é composto de 22 capítulos, que estabelecem as atribuições dos cargos de direção, o ingresso de irmãos, as obrigações dos capelães, os valores dos anuais e mesadas, a realização de eleições, as obrigações dos irmãos, a comemoração da festa do Santo e os sufrágios prestados aos irmãos defuntos.

Os compromissos regulavam a administração das irmandades, estabeleciam as condições exigidas dos sócios, seus deveres e direitos. Possuir estatutos confirmados perante a sindicância eclesiástica era um passo deveras importante no incremento da vida associativa de uma irmandade. Nos capítulos dos compromissos encontravam-se pormenorizadamente descritas as regras que norteavam essas congregações. As regras estatutárias, contudo, não se cristalizaram no decorrer do Setecentos, pois em reuniões cotidianas de irmãos oficiais e mesários também eram estabelecidos novos objetivos e prioridades pela corporação, que se adequava aos diferentes contextos históricos vividos no período posterior à redação de seu compromisso (Aguiar, 1993, p.175). Por essa razão, ao apresentarmos as leis e as regras de funcionamento da irmandade de São José vigentes no século XVIII, debateremos também a sua aplicação à luz de vestígios coletados em fontes coevas.

A administração da confraria ficava a cargo de uma *mesa*, presidida por um juiz, um escrivão, um tesoureiro, um procurador, um presidente, um andador (procurador da bacia) e mais doze integrantes, chamados “irmãos de mesa”. O quadro de oficiais e mesários se renovava a cada ano por meio de votação e, com frequência, a irmandade se beneficiava do serviço de juízes “por devoção” e do arrimo de protetores.⁴⁵

45 Muitos protetores eram homens ilustres, tais como o secretário de Estado José Cardoso Peleja (1754), o ouvidor José Pio Ferreira Souto (1759), o provedor Silvério Teixeira (1760), o capitão José Veloso Carmo (1773), o secretário do governo coronel José Luis Saião (1779), o governador D. Rodrigo José de Menezes (1780, 1781 e 1782), o secretário do governo José Onório de Valadares

No dia 18 de março, véspera do dia de São José, o juiz, o escrivão, o tesoureiro, o procurador e os irmãos de mesa reuniam-se na “sacristia do glorioso santo” para realizar as eleições dos cargos administrativos. “Com todo o segredo”, eram escolhidos três “irmãos capazes” para juízes, três para escrivão, três para tesoureiro e três para procurador. Os nomes das pessoas escolhidas eram escritos em um “papel claro”, que era passado aos oficiais e mesários, sendo o voto efetuado em “outro”. O juiz era o último a votar, demonstrando que a sequência de votos respeitava a hierarquia das posições administrativas. O sufrágio era oculto e, em caso de empate, o juiz era chamado a dar o voto de minerva. Na manhã seguinte (dia do Santo), o resultado era publicado pelo pregador e se “algum irmão ou oficial dos que estiverem servindo por sua devoção” quisesse ficar na ocupação que desempenhava poderia fazê-lo “sendo aceito em primeiro lugar que os de fora e presidirá nesta eleição o reverendo vigário da mesma Matriz [do Pilar]” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 4). Não raro, um único oficial desempenhava uma função por dois anos seguidos ou mais, exercendo ainda outros cargos nos anos seguintes. Verifica-se, portanto, um rodízio de cargos em meio a um grupo seletivo de confrades.⁴⁶

Antes de publicar o resultado da eleição, dava-se parte aos novos eleitos a fim de averiguar se algum dos nomeados se “escusava” do cargo para o qual foi eleito. Em caso de desistência, era necessário nomear “outro com quem se fará a mesma diligência”, sendo publicada a nova eleição no “domingo seguinte”. O desfecho do pleito ocorria com o ajuntamento do “juiz, escrivão e mais oficiais da mesa que acaba com os novos oficiais eleitos em a sacristia do dito santo”. Nessa ocasião, era dada conta e entrega de “tudo o que houver desta santa irmandade aos novos oficiais” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 5).

Alpoim (1785), o governador Luis da Cunha Meneses (1786 e 1787) e o governador Bernardo José de Lorena (1797) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-9).

46 Apesar de as *Constituições primeiras* (c. 872) proibirem expressamente a reeleição, a proibição nem sempre era respeitada (Reis, 1991, p.50).

Em posse do cargo pela “pluralidade de votos”, os oficiais da irmandade tinham o dever de guardar as obrigações de suas respectivas funções, tal como discriminadas nos capítulos do compromisso. Além do exercício de cargos com funções obrigatórias, a Irmandade recebia de bom grado os serviços de “mais aquele número de pessoas que por sua devoção quiserem servir ao Santo, as quais concorrerão com o seu anual de uma oitava cada ano, cujas esmolos se despenderão em obras para a dita irmandade” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 2v).⁴⁷

O ofício de “maior importância e de mais consideração” era o de juiz.⁴⁸ Sua obrigação era zelar pela cobrança dos anuais e mesadas, estar alerta às demandas da confraria, administrar as esmolos recebidas e garantir o “bom tratamento aos móveis e ornamentos”, “como também fazer reparar e aumentar a igreja do Santo com tudo o que lhe for necessário” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 2v). Apesar de o compromisso não regular a presença feminina na direção do sodalício, uma juíza era eleita anualmente para servir ao Patriarca (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.157).⁴⁹

A atribuição do escrivão era cuidar dos livros da confraria, tratando da “boa ordem deles” e “fazendo os assentos dos irmãos que se assentarem e os de receita e despesa claros e distintos” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 2v). A redação do que ocorria na

47 “As irmandades mantiveram sua renda em nível razoável com os ‘juízes por devoção’, não mais eleitos mas definidos pela participação espontânea dos fiéis” (Aguiar, 1993, p.255). Entre as mulheres que serviam voluntariamente à confraria de São José, encontravam-se as juízas e as mordomas “por devoção”. Em 1794, D. Maria expediu uma ordem, determinando que as “eleições das irmandades e confrarias se fizessem para o tempo futuro dentro da Igreja Matriz na forma do uso e costume sempre praticado” (Trindade, 1956, p.208). Não sabemos, contudo, se a determinação régia foi observada nas eleições do Patriarca São José.

48 Um índice de prestígio e distinção do cargo de juiz pode ser observado nas respostas do Conselho Ultramarino às cartas enviadas pelas irmandades, as quais seguiam o padrão: “O juiz e mais oficiais da irmandade...”

49 A partir de meados do século XVIII, passaram a ser eleitas três juízas para servir à irmandade, crescendo o seu número após a década de 1770, quando cada uma delas passou a atuar em uma determinada região da vila (APNSP/CC, rolo 7, v.157).

vida administrativa era crucial para a irmandade, pois, no caso de ocasiões de ações na justiça, o resgate de dados em documentos de seu arquivo particular poderia, por um lado, afiançá-la das acusações que sobre ela recaíam e, por outro, respaldar as causas que colocavam em juízo.⁵⁰ O escrivão era obrigado, ainda, a comparecer em “todas as ocasiões necessárias”, bem como a presidir as reuniões da mesa administrativa quando o juiz não pudesse apresentar-se (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3).

O cargo de tesoureiro era geralmente ocupado por homens de certas posses, que pudessem socorrer financeiramente a Irmandade em momentos de crise. Entre suas atribuições, consta o cuidar das “fábricas e ornamentos”, mantendo-as “debaixo de chave” e “visitando-as miudamente”, “assistir em todas as ocasiões em que for necessário”, dar parte em mesa das demandas da irmandade, prestar conta de suas dívidas e gastos, além de verificar os livros de

50 “Em 1759, a irmandade de São José entrava em ação de cobrança, na Provedoria de Capelas, das dívidas de anuais, entrada e mesada da irmã Francisca Pereira de Brito, alegando ter satisfeito a ‘obrigação de suas missas e sufrágios’. O testamenteiro de Brito, Francisco da Conceição Araújo, respondeu nos seguintes termos: ‘Tem as irmandades obrigação de acompanhar os corpos de seus irmãos falecidos nos limites desta Vila, o que não praticaram com a mesma testadora, dando-se-lhe parte do seu falecimento e as horas de seu enterro não vieram, de que me foi preciso ajustar com a irmandade da Senhora da Boa Morte em lhe dar mais quatro oitavas para carregar o corpo para a sepultura [...]’. A irmandade, acusada de não cumprir com uma das suas obrigações mais sagradas, justificava sua falta: ‘É verdade, que a irmandade tem obrigação de acompanhar os falecidos irmãos, porém os testamenteiros e herdeiros também a têm de avisar com tempo, não se fez assim para a irmã falecida, como me informam os irmãos que serviram no tempo do seu falecimento. Pois quando tiveram aviso para o enterramento eram três horas da tarde do dia em que se havia de fazer. E porque era preciso ver-se o Livro dos Termos para se saber se era ou não irmã, o escrivão que então era respondeu que os ia ver, e por isso as ditas horas se fez o aviso; porem, quando se aprontavam os irmãos, veio a notícia de que já estava sepultada a mesma irmã, e como esta declara em seu testamento que o era, se lhe fizeram os sufrágios e deve o testamenteiro e herdeiro pagar o que consta da conta junta [...]’. Aceitavam descontar a quantia das despesas feitas com o acompanhamento pela irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. O ouvidor fez o testamenteiro pagar o débito da irmã, com o desconto referido. Tratava-se de membro da irmandade que há muito não comparecia às atividades, a ponto de ser obrigatória a consulta dos livros para verificação” (apud Aguiar, 1993, p.249-50).

assento de irmãos, mandando dizer missas aos defuntos (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3). No final do século XVIII, a mesa estabeleceu “que as despesas feitas com as festas deveriam recair exclusivamente na sua própria receita, não sendo obrigados os oficiais a afiançá-las” (Aguiar, 1993, p.73).

Com frequência, acusações de malversação de contas recaíram sobre os tesoureiros. Como as “sobras” da receita e despesa permaneciam sob os cuidados desses oficiais até os sucessores assumirem o cargo, às vezes os tesoureiros utilizavam esses recursos financeiros em proveito próprio, como ocorreu, por exemplo, com Antônio Freire dos Santos, que retendo 10 oitavas, jurou ficar “responsável por si e seus bens a dar contas quando lhe forem pedidas ou a passá-las ao novo tesoureiro” (APNSP/CC, rolo 88, v.170, fls. 71v apud Aguilar, 1993, p.76). Na receita do ano posterior, contudo, não há registro dessa quantia, o que pode explicar o provimento do provedor Tomás Antônio Gonzaga sobre as “sobras”: “Mandou ele dito ministro quantia caso o haja, e não o havendo se depositará em mão e poder de pessoa sã e abonada na forma da lei, que dê conta quando lhe for pedida a referida quantia” (ibidem). Em 1774, o tesoureiro José Francisco de Negreiros também faltou com clareza na aprovação das contas, tendo ele recebido quantias “sem as declarar, além de créditos recolhidos, sem, no entanto, passar recibos” (APNSP/CC, rolo 88, v.170, fls. 18v-22, 29-32 e 35-36 apud Aguilar, 1993, p.80). Os oficiais da irmandade, naquele ano, se diziam “ludibriados” por Negreiros, o que motivou a apreciação de três mesas sucessivas para averiguar as contas. As acusações foram mantidas em mesa do ano de 1775, porém, no ano seguinte, as contas foram aprovadas e o tesoureiro remido das acusações, o que, segundo Marcos Aguilar, demonstra que, não raro, intervinham “questões pessoais entre irmãos, dando lugar a toda sorte de manobras” (Aguilar, 1993, p.79).

O procurador devia garantir que os irmãos não faltassem com suas obrigações, pondo em mesa as suas faltas. Quando o tesoureiro lhe dava parte do falecimento de algum irmão, cabia a ele avisar os presidentes “para satisfazerem as suas obrigações”. Em situações

nas quais a Irmandade se envolvia em pleitos, era o procurador o oficial encarregado de acompanhá-los e dar “parte em mesa do que obrar”, sendo obrigado ainda a “ajudar a ornar a igreja do Santo nos dias de sua festa, procurando tudo o que for necessário para isso” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3).

O presidente era encarregado de enviar os avisos dos procuradores aos irmãos, “cada um no seu distrito”. Esse oficial deveria também “cobrar os anuais e mais que deverem os ditos irmãos”, entregando o arrecadado ao tesoureiro ao fim de cada três meses e dando “parte dos irmãos que são remissos” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3 e 3v).

A função dos procuradores da bacia era arrecadar, uma vez por semana, as esmolas dadas “pelos fiéis para as obras do Glorioso Santo e para o azeite da sua lâmpada”, entregando-as, posteriormente, ao tesoureiro, que apresentava a quitação em mesa (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3v). Assim como nas irmandades de negros, a esmola aparece como um dos modos de arrecadar fundos para as obras da capela. Os pedidos de ajuda de custo para a reconstrução do templo e para os festejos do Santo, remetidos pelos “juízes e mais oficiais” ao Conselho Ultramarino, também são indícios da importância dessa fonte de renda para a receita da irmandade.

Além dos oficiais que presidiam as reuniões administrativas, compunham a mesa doze irmãos. Aos mesários ou irmãos de mesa competia “assistir todas as ocasiões assim de festa como de enterros com suas capas brancas, que farão à sua custa no ano que servirem” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 5). Deveriam comparecer à mesa todas as vezes que para tanto fossem convocados, ficando sujeitos à “pena de pagarem duas libras de cera para a dita irmandade por cada vez que faltarem não tendo causa urgente” (*idem*). Embora não tenham sido reguladas pelo compromisso, a exemplo do que ocorreu com as juízas, as mesmas atribuições dos homens eram delegadas às irmãs de mesa que serviam ao Patriarca.⁵¹

51 As mesárias não eram, porém, eleitas sempre em número de 12, variando o seu número para mais ou menos de uma eleição para outra (Cf. APNSP/CC, rolo 7, v.157).

Os homens pardos de São José, ao redigirem o compromisso de 1730, não recomendaram a presença de oficiais brancos na administração do sodalício, como era de praxe em irmandades crioulas e pretas. A cúpula da irmandade, durante todo o Setecentos, foi relegada, quase exclusivamente, aos indivíduos do grupo étnico dos pardos, ainda que o compromisso não imponha nenhuma exclusividade étnica para a ocupação dos cargos de direção.⁵²

O compromisso também não trouxe nenhuma restrição de qualidade ou de condição jurídica para o ingresso de irmãos, sendo o mesmo observado no compromisso de 1822, que substituiu o que ora apresentamos. A filiação era aberta a “toda pessoa” que quisesse se assentar como irmão.⁵³ O procedimento para a entrada na Irmandade era o seguinte: os devotos de São José deveriam enviar uma petição ao juiz, que, em mesa com os demais irmãos oficiais, averiguava a “capacidade” do candidato, aceitando ou não o pedido de ingresso. Caso fosse aceito, o “irmão desta santa irmandade” deveria obrigar-se a guardar os estatutos do compromisso e pagar uma oitava e meia de ouro de entrada e uma oitava de anual, “paga no fim do ano” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3v).⁵⁴

Os irmãos tinham por dever o bom comportamento, a devoção católica, o pagamento de anuidades e a participação nas cerimônias

52 “Todas as irmandades exigiam que o cargo máximo de juiz ou presidente – ou prior, no caso das Ordens Terceiras – fosse ocupado por alguém “da raça”. Irmandades de brancos eram presididas por brancos, de mulatos por mulatos, de pretos por pretos” (Reis, 1991, p.54). “O Compromisso de 1795 da Irmandade da Conceição dos Homens Pardos de Santana do Camisão, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, admitia brancos e negros livres e escravos, mas os negros só podiam exercer, no máximo, o cargo de mordomo, responsável pela organização de festas e outras atividades. Na capital, os mulatos se mostraram ainda mais restritos. A Irmandade do Boqueirão, também de pardos, não aceitava escravos, mesmo como simples membros. Aceitava brancos, embora não na mesa” (ibidem).

53 Entretanto, ainda que o compromisso não prescreva a qualidade e a condição jurídica para a entrada de irmãos e para a ocupação dos cargos administrativos, no interior da confraria de São José foram tecidas solidariedades fundadas nas hierarquias sociais. Ademais, o próprio título da Irmandade revela a filiação dos homens pardos de Vila Rica à confraria.

54 O procurador pagava anualmente 1/8 e meia, o juiz 20 oitavas e os demais mesários 10 oitavas.

civis e religiosas. Em seu benefício, o confrade ganhava o “direito a enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade” (Reis, 1991, p.50). Apesar de a irmandade ter procurado forçar os irmãos a satisfazerem suas obrigações, sobretudo o pagamento dos anuais, seus esforços não atuaram de molde a conter a multiplicação da inadimplência, algumas vezes praticada até mesmo por oficiais e mesários, o que teria impossibilitado a oferta de assistência médica e jurídica aos congregados.⁵⁵

A respeito do caráter assistencialista das irmandades mineiras, Marcos Aguiar revelou que, nas congregações de homens “de cor”, “muito pouco ou quase nada era gasto no amparo de irmãos necessitados, por motivos de doença, pobreza, ou tragédias familiares específicas” (Aguiar, 1993, p.196). Segundo o historiador, em irmandades de menores recursos econômicos, como a de São José, “a função assistencial parece ter sido somente eventual”, ficando restrita “àqueles irmãos, cuja atuação fosse reconhecida pela Mesa – atitude, parece, mais generalizada no final do século” (ibidem, p.198 e 200).

Destarte, a função assistencial das irmandades mais pobres praticamente resumia-se ao socorro espiritual, ou seja, aos sufrágios prestados às almas dos irmãos defuntos. Não é à toa que os serviços fúnebres figuraram entre as mais importantes funções sociais e religiosas da Confraria de São José, aparecendo em quatro capítulos do seu compromisso. Eles regulavam o acompanhamento dos irmãos defuntos em “corpo de confraria”, os cuidados e as providências para o estabelecimento de sepulturas, o fornecimento de mortaldas e as missas rezadas pelas almas do moribundo.

Quando um irmão do Patriarca falecia, um recado era enviado ao tesoureiro da irmandade, que avisava o procurador, que, por sua vez,

55 Os estudos de Fritz Salles (1963), Julita Scarano (1978) e Caio Boschi (1985) exageraram o papel das irmandades na prestação de assistência aos seus sócios, tais como a compra de cartas de alforria de irmãos cativos e o empréstimo de recursos financeiros. A despeito da adequação desse modelo às irmandades de maiores recursos, a prestação daqueles serviços eram realidades distantes para as irmandades crioulas e pardas, geralmente com baixas receitas (cf. Aguiar, 1993).

informava os moradores do distrito em que morava o defunto para que viessem “em corpo de irmandade com o seu reverendo capelão à casa do dito defunto”. Reunidos os irmãos na casa do falecido, a cruz da Irmandade e seis castiçais para velar o corpo eram trazidos pelo procurador. Em cortejo, os irmãos de São José acompanhavam o moribundo “até a sepultura”. Dando continuidade aos ritos fúnebres, depois do enterro na capela, o tesoureiro “mandava dizer” oito missas pela alma do irmão defunto, as quais eram rezadas pelo capelão da Irmandade e, “não havendo-o”, por “outro qualquer sacerdote”. Completando as preces à alma do falecido, um terço era rezado pelos confrades.

A Irmandade possuía esquifes para enterrar os filhos legítimos, “de menoridade”, de seus sócios. Percebe-se que os homens pardos procuraram afastar-se da pecha de bastardos, que o discurso oficial procurava imputar-lhes. Em 1758, quando se alegaram escusos da proibição do uso de espadim à cinta presente no capítulo XIV da pragmática de 1749, os oficiais e mesários da Irmandade ressaltaram que muitos deles eram filhos reconhecidos de homens brancos. A confraria, que exaltava o matrimônio em seu título, enterrava apenas “anjinhos” que fossem filhos legítimos de seus irmãos, muito embora as lideranças da Irmandade também tivessem filhos no estado de solteiro ou em relações extraconjugais.

No penúltimo capítulo do compromisso, o tema da legitimidade aparece novamente. Ao relatar a inexistência de “misericórdia de irmandade” em Vila Rica “que costume ter tumba para se enterrem todas as pessoas que falecerem”, a irmandade destacou que esse papel era realizado pelas “irmandades particulares”, pedindo a concessão de uma tumba com “pano preto e branco para se enterrarem os irmãos [...] filhos legítimos de maioridade” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 5).⁵⁶ Argumentava-se, assim, em favor da

56 “Ao longo do período colonial, à Misericórdia era assegurado o privilégio real exclusivo de possuir ataúdes. A irmandade não apenas derivava renda considerável de alugueis destes ataúdes, mas, em casos de indigência provada, realizava enterros como atos de caridade. Durante o século XVII, algumas irmandades incentivaram a Coroa a estender esse privilégio, alegando que as taxas pedidas pelas Misericórdias estavam além dos meios dos seus sócios e que os irmãos não tinham outra al-

extensão do direito ao jazigo próprio – de cunho familiar (embora não estritamente) – não apenas aos filhos de menoridade dos congregados, mas também aos de maioridade. Nunca é demais lembrar que o sepultamento, no século XVIII, ocupava uma posição de destaque nos rituais de “boa morte”. A sepultura em terreno sagrado, ou seja, no interior dos templos, significava, no imaginário religioso setecentista, encaminhar a alma para a salvação.⁵⁷ Muito embora o “direito à terra” extrapolasse a alçada privada, pois contemplava também os não associados às irmandades mineiras coloniais, ser irmão de uma associação religiosa leiga significava ter um enterro em foro privilegiado, isto é, em campas ou jazigos próprios, enumerados no interior dos templos das irmandades; enquanto ser desvalido ou desassociado acarretava ter os restos mortais despejados no adro de igrejas, onde eram enterrados.⁵⁸ Pessoas não associadas também poderiam “gozar os sufrágios da dita irmandade”, inclusive “enterrar-se na capela”, mediante o pagamento de dezoito oitavas de ouro (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 3v).

O enterro de irmãos na capela respeitava uma hierarquia, baseada nos privilégios dos associados. As campas principais, situadas mais próximas à capela-mor, eram destinadas aos irmãos de São José. Os restos mortais das irmãs da Senhora do Parto e dos

ternativa a não ser deixar corpos às portas de igrejas de paróquia na esperança de que a Misericórdia lhes desse um enterro caridoso [...]. Em fins do século XVIII, a Coroa havia permitido a muitas irmandades de negros e mulatos a posse de ataúdes para funerais de seus irmãos.” (tradução livre) (Russell-Wood, 1971, p.596). A Santa Casa de Misericórdia de Vila Rica foi erigida oito anos depois da redação do compromisso da Irmandade de São José, em 1738, pelo governador Gomes Freire de Andrade e “confirmada por provisão da Mesa da Consciência de 2 de outubro de 1740” (RIHGB, s/d, p.138). Em Minas, as Misericórdias jamais atingiram o papel de relevo ocupado por suas congêneres no litoral, realizando mais atividades de caridade que de misericórdia (cf. Boschi, 1996).

- 57 Os serviços fúnebres eram o principal atrativo para o ingresso em irmandades, prova disso é que, tão logo erguiam capelas, essas associações religiosas logo realizavam o “apontamento de sepulturas”. No imaginário religioso setecentista, “ser enterrado em cemitérios significava perder as indulgências da sepultura na capela e das rezas dos irmãos, que cotidianamente lá realizavam seus exercícios religiosos” (Aguaiar, 1993, p.246).
- 58 O largo da Matriz de Nossa Senhora da Assunção da Cidade de Mariana é um exemplo cabal dessa prática, tendo servido de cemitério às “castas inferiores”.

irmãos da Senhora de Guadalupe eram depositados ao pé de seus respectivos altares laterais.⁵⁹ No interior do grupo de confrades de uma mesma irmandade havia igualmente diferenciação, sendo os jazigos mais próximos dos altares ocupados por aqueles que melhor serviram ao santo, ou seja, que mais vezes desempenharam cargos administrativos ou que mais esmolas deram à irmandade.⁶⁰

Os poucos recursos levantados pela confraria eram gastos, sobretudo, em obras para a capela e na festa do santo patrono, data principal do seu calendário. Nessa ocasião, os irmãos e irmãs saíam “aparatados com suas vestes de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruzeiros e insígnias em pomposas procissões, seguidas de danças e banquetes” (Reis, 1991, p.61). Como observou João José Reis, as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (1707) recomendaram inutilmente às irmandades que zelassem mais pela compra de “ornamentos e peças para as confrarias”, pois não cessaram os gastos com comida e bebida, danças, comédias e “coisas semelhantes” (ibidem, p.61).

As despesas realizadas em festas e os “mais gastos ordinários e obras” que se faziam eram saldadas “de todo o monte e cabedal da irmandade” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 5). Nas festas do Santo, os irmãos eram obrigados a comparecer com suas capas e tochas. O juiz e mais irmãos oficiais que serviam na mesa administrativa ficavam encarregados de festejar “o dito Santo em o seu dia próprio que é 19 do dito mês [de março], com missa cantada, sermão, Senhor Exposto e procissão” (ibidem, fls. 4v-5).

59 No entanto, havia irmãs da Senhora do Parto que eram casadas com confrades de São José, podendo ser enterradas em jazigo do chefe familiar, portanto, em campos da última irmandade.

60 Em 1746, o irmão João Pimenta prometeu “em mesa” dar duzentos mil réis em quatro pagamentos para as obras de reconstrução da capela e, “fazendo a igreja com arco de pedra, e presbitério, portais e porta principal tudo de pedra de cantaria, promete mais cem mil réis e destes pagará logo adiantado vinte e cinco mil réis, que faz a soma de 50 oitavas de ouro, com obrigação, porém, de se lhe dar uma sepultura na dita igreja para ele e sua mulher logo abaixo dos degraus do altar-mor, onde o sacerdote principia o intróito da missa” (Trindade, 1956, p.201).

No dia da festa do Santo, o “reverendo padre capelão” acompanhava a irmandade, ficando obrigado a confessar os irmãos “sem estipêndio”. Quando um confrade encontrava-se “com moléstia de cama”, o dever do capelão era assisti-lo “com os exercícios espirituais até seu falecimento”. Além disso, deveria rezar missas nos “domingos, dias santos e mais festas às horas que for determinado, com o beneplácito do reverendo vigário da freguesia” e confessar os irmãos “todas as vezes que lho pedirem” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 4 e 4v).⁶¹

A relação dos capelães com a confraria nem sempre era amistosa. Os “reverendos padres” que exerciam as atividades religiosas da irmandade deveriam ter “boa vida e letras” e eram obrigados a guardar os deveres acima aludidos, sob pena de serem expulsos da irmandade. As desavenças entre a irmandade e seus capelães poderiam parar na justiça. A irmandade de São José, em mesa de 11 de abril de 1790, deliberou apoiar e defender qualquer ação contra seu capelão, o padre José de Freitas Souza. A irmandade argumentava que, a partir do “dia dezenove de março do corrente ano”, o “reverendo capelão” ficaria obrigado a officiar o *Te Deum*, assim como “todas as mais funções eclesiásticas que se houverem de fazer nesta capela”, que, “por virtude dos acórdãos decididos no juízo da Coroa para que dentro de suas capelas o reverendo capelão possa administrar funções solenes e todos os mais atos”. Na reunião, ficou decidido que, caso sucedesse “qualquer incidente” em que o capelão não obrasse as funções sobreditas, “o procurador desta irmandade defenderá qualquer pleito que se inovar a esta irmandade pela restrita obrigação que têm todos os irmãos dela de lhe conservar, ostentar e defender todas as regalias e privilégio que por direito lhes é prometido”. Em 2 de julho de 1791, o capelão ganhou um aumento de seis oitavas em virtude das novas funções que passou a desempenhar, mas, ao que parece, não resistiu à pressão,

61 O pagamento do capelão era deduzido dos anuais que davam os irmãos. “Sendo caso”, poderia haver “dois ou mais reverendos capelães” (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 4 e 4v).

abandonando a capelania, serviço que prestava à irmandade há 16 anos (apud Aguiar, 1993, p.286-7).⁶²

O compromisso de 1730 vigorou até 1823, quando os homens pardos da Freguesia do Pilar da Imperial Cidade de Ouro Preto tiveram seu novo compromisso aprovado pela Sindicância Eclesiástica. Da mesma forma que as demais associações mineiras de irmãos leigos, a irmandade, abatida pela crise da mineração, decidiu reformar seu antigo Estatuto, tornando os valores de seus anuais e mesadas compatíveis com a situação contemporânea. Seguindo os confrades,

a experiência própria, a decadência do País e as atuais circunstâncias do tempo fizeram conhecer a esta irmandade que alguns capítulos daquele Compromisso eram impraticáveis e outros incompatíveis e pouco Análogos com a boa administração e sossego dela, fazendo-se necessário uma prudente reforma. (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 2)

Devoções anexas

Como vimos, a Irmandade de São José iniciou a sua carreira de maneira tímida, ocupando um dos altares laterais da Matriz de An-

62 Em 21 de setembro de 1799, o juiz Narciso José Bandeira lançou em mesa um termo de protesto contra as medidas de 1790. O juiz argumentava que, “por não quererem alguns dos irmãos dos assinados no termo em frente dizerem coisa alguma e outros sustentarem o vigor dos ditos termos [...] protestava pela sua parte em não convir nos ditos termos tanto pela incurialidade deles como por cometerem um claro despotismo contra o reverendo vigário”. Segundo Marcos Aguiar, o que explica a “oposição apaixonada, aparentemente devota, do mesmo juiz” é que este juiz era protegido do capitão Luis do Vale, um dos potentados locais (comerciante) de Vila Rica, para quem trabalhava em terras de cultura e lavra de ouro. Nesse período, empenhava-se o juiz em conseguir sua ordenação no Seminário de Mariana, apoiado pelo capitão, na qual não sabemos se foi bem sucedido. Esse capitão era irmão do vigário Vidal José do Vale, e pode-se compreender daí a oposição do mesmo juiz. O protesto foi registrado, mas não surtiu nenhum efeito, continuando a irmandade a fazer as missas cantadas e funções solenes pelo seu capelão (Aguiar, 1993, p.286-7).

tônio Dias. Em pouco tempo, porém, a associação levantou recursos – em sua maioria, provenientes de esmolas – para a construção da sua capela própria, que se tornaria um polo aglutinador do grupo étnico dos pardos.

Ao longo do século XVIII, os altares da capela abrigaram quatro congregações pardas.⁶³ Além da titular, encontrava-se ali a Irmandade de Nossa Senhora do Parto, a Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe e a Arquiconfraria do Cordão. A confraria de São José era a única irmandade da capela enfeixada por compromisso entre confrades, reunindo-se as duas outras irmandades apenas em devoção às suas santas padroeiras.⁶⁴ Os Pardos do Cordão, reunidos em uma Arquiconfraria, elegiam os seus ministros, mas não encontramos estatutos da associação.

Da vida administrativa das duas irmandades devocionais (ou *devoções*) restaram apenas alguns registros de eleições, que foram lançados em meio a um dos livros de eleições da Irmandade de São José. À primeira vista, o lançamento de eleições das Irmandades dos altares laterais pelos escrivães de São José em espaços vagos do livro de eleições de sua irmandade pode parecer sinal de desordem, mas também pode ser um indício de que a irmandade titular do templo encampava competências de outras corporações a ela anexas, dotando-as de certa institucionalização.⁶⁵

63 A Confraria de Nossa Senhora das Mercês foi ereta pelos homens crioulos na Capela de São José de Vila Rica, em 1740. Porém, em virtudes das relações conflituosas com os titulares da capela, os crioulos saíram dela, construindo templo próprio a partir de 1771.

64 No altar-mor da capela, dedicado ao padroeiro da capela, encontramos também São Bento e São Brás (nos nichos) e a Santíssima Trindade, que encima os três santos. Os altares do lado do Evangelho pertenciam a Nossa Senhora da Boa Morte/São João Nepomuceno (nicho) e, no altar do cruzeiro, Nossa Senhora da Expectação/São José de Botas (nicho). No lado da Epístola, os altares eram dedicados a Nossa Senhora de Guadalupe/Santa Bárbara (nicho) e Santa Cecília (altar do cruzeiro) (Ribeiro, 1989, p.457).

65 “Os contemporâneos tinham muito clara a distinção entre confrarias com e sem compromisso, fortalecida ainda pelas autoridades eclesiásticas, mas vimos que algumas devoções, uma vez estabelecidas, passaram a adotar comportamento de confrarias estabelecidas, não raro encontrando-se com determinações da Igreja em sentido contrário” (Aguir, 1993, p.18).

Como salientou Marcos Aguiar, “as devoções procuravam utilizar a estrutura administrativa das irmandades, facilitando a organização material de suas festas e de seu exercício financeiro” (Aguiar, 1993, p.10).⁶⁶ Em relação à capela dos pardos, as devoções de Nossa Senhora do Parto e de Nossa Senhora de Guadalupe estavam sob administração da Irmandade de São José, cujos oficiais eram responsáveis pela organização de sua receita e despesa. Conforme a própria Irmandade de São José reconheceu, em termo de 2 de julho de 1791, os seus oficiais atuavam nas “três festividades que costuma fazer, [...] que vêm a ser as novenas de nosso Santo Patriarca, a festa da Senhora do Parto e da Senhora de Guadalupe, enquanto parecer a esta irmandade ser lhe útil serem estas festividades feitas” (APNSP/CC, rolo 84, v.142, fls. 68v-69).

A criação de irmandades pardas na capela de São José, a análise das devoções de corporações dos altares laterais e a eleição de seus juizes, protetores e mordomos, além das clivagens existentes entre os congregados e os conflitos entre irmandades pardas e de outros grupos étnicos, serão matéria desta subseção.

Irmandade de Nossa Senhora do Parto

Em Minas Gerais, a devoção à Senhora do Ó, da Esperança, Espera, Espectação ou do Parto remonta a inícios do século XVIII, quando a família do sertanista Bartolomeu Bueno construiu um templo em honra da Virgem, em Sabará, próximo às jazidas de Tapunhuacanga (IEPHA/MG, 1982, p.15). Em Vila Rica, a Irmandade da Virgem Santíssima do Parto da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto foi ereta na capela de São José, instalando-se no altar do cruzeiro do lado do Evangelho.⁶⁷

66 Segundo o historiador, “nota-se preocupação de satisfazer os irmãos de devoções anexas a irmandades” (Aguiar, 1993, p.207).

67 Em termos iconográficos, a imagem de Nossa Senhora do Parto que ainda hoje ocupa o altar do cruzeiro (lado do Evangelho) da capela de São José, aparece grávida, de pé sobre as nuvens, ladeada por cabeças de anjos. Veste túnica coberta por um manto pregueado que desce até os pés, apresenta cabelos longos

Em 1753, a irmandade era ainda uma “nova congregação”, filiada à mesma capela por ação das “devotas matronas” do Ouro Preto,⁶⁸ que passaram a organizar eleições para as ocupações de juíza branca, crioula, parda e preta (cf. APNSP/CC, rolo 2, v.55). A irmandade era *de devoção* e encontrava-se aberta à participação de juízas “por devoção”, elegendo também protetoras. A realização de eleições pode ser entendida como uma resposta da irmandade à recusa da Coroa em prestar ajuda de custo para a realização da festa em comemoração à santa,⁶⁹ pois a irmandade passou a eleger irmãs que atuavam na coleta de esmolas.

No livro de “Eleições de Juizes e mais oficiais” (1727-1806) da irmandade de São José, encontramos registros de eleições da Irmandade de Nossa Senhora do Parto, realizadas em 1768, 1773, 1774, 1776, 1782 e 1796 (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 21-22v, 23v-27v e 31-31v). Marcos Aguiar, que consultou o livro de “Receitas e Despesas, Termos, Inventários e Recibos” (1752-1797) da Irmandade de Nossa Senhora do Parto (APNSP/CC, rolo 73, v.54), afirmou que a administração da *devoção* estava sob encargo da Irmandade de São José, “cujos oficiais eram responsáveis pela organização de sua receita e despesa” (Aguiar, 1993, p.10). Nas eleições das devotas da santa para os anos de 1773 e 1774, para os cargos de procurador, tesoureiro e escrivão, apareceu a expressão “o da Irmandade de São José”, revelando que seus oficiais também serviram à irmandade de Nossa Senhora do Parto (APNSP/CC,

caídos sobre os ombros e traz o Menino Jesus recém-nascido nos braços, sendo chamada também de Nossa Senhora da Apresentação ou Purificação.

- 68 Não é possível precisar o ano de sua fundação, mas sabemos que, em 1753, as irmãs de Nossa Senhora do Parto apresentaram a irmandade como “nova congregação de devotas matronas destas Minas Gerais de Vila Rica de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, a quem é filial a capela de São José dos Pardos, onde se erigiu a devoção da Virgem Santíssima do Parto” (AHU/MG, Cx. 61, Doc. 41).
- 69 Em 1753, as devotas da Senhora do Parto enviaram um requerimento ao Conselho Ultramarino, peticionando ajudas de custo para os festejos da santa e a “concessão perpétua” de um ermitão “que possa pedir esmolas por toda a Capitania ou outra qualquer parte”. Apesar de elas argumentarem que não podiam “acudir com o preciso para algum ornamento, nem lâmpada; e mais de que se necessita,” tiveram seu pedido “escusado”, ou seja, entendido pelos conselheiros reais como supérfluo ou não necessário (AHU/MG, Cx. 61, Doc. 41).

rolo 7, v.158, fls. 22v e 24v). Apesar de ser uma *devoção*, a associação possuía vida econômica ativa, lançando suas despesas e receitas em livro próprio, sob administração de oficiais da confraria de São José. As despesas da Irmandade do Parto revelam que sua receita (esmolas recebidas durante o ano) não tinha outro destino que a comemoração do dia de sua santa, não obstante as queixas de ouvidores e camaristas de Vila Rica sobre as despesas excessivas nas ocasiões de festas religiosas (cf. AHU/MG, Cx. 80, Doc. 43; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 49; AHU/MG, Cx. 80, Doc. 50).⁷⁰

As eleições de juízas e protetoras da irmandade também não tinham outro fim que a organização da coleta de esmolas para a realização de suas festas. Em 1768, foram eleitas três protetoras e 19 juízas: quatro brancas, cinco pardas, cinco crioulas cativas e cinco “por devoção” (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 21).⁷¹ Nos anos seguintes, foram eleitas em maior número as protetoras e as juízas pardas e crioulas, numa clara evidência de que a irmandade estava aberta para quantas devotas quisessem contribuir com a administração do culto e das receitas, independentemente de qualidade de sangue e de condição jurídica. Assim, a partir de 1774, passaram a ser eleitas também juízas pretas. Como se vê, a devoção à santa era o que impelia mulheres brancas, crioulas, pardas e pretas, eleitas anualmente, a atuar nas principais ruas, morros e pontes das duas freguesias de Vila Rica,⁷² pedindo esmolas para a realização dos fes-

70 As autoridades eclesiásticas também condenavam o “gasto supérfluo” com comida, bebida e música pelas irmandades em festividades e solenidades em honra de seus santos protetores.

71 Uma das irmãs brancas eleitas em 1768 não teve seu nome grafado no livro de eleições de São José, figurando como “uma particular devota de Nossa Senhora do Parto”. Em uma sociedade misógina, não surpreende que outras juízas fossem identificadas como “a mulher de...” ou “a filha de...” (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 21). Segundo Curt Lange (1979, p.34), “as brancas (juízas da eleição de 1755-56 de Nossa Senhora do Parto) entravam por devoção, mas eram geralmente casadas com homens de cor”. Embora não tenhamos averiguado empiricamente a hipótese do musicólogo, acreditamos que o que explica a atuação de juízas brancas é, sobretudo, a devoção à Senhora do Parto.

72 Rua Direita, Rua Nova, Rua São José, Rosário, Padre Faria, Ponte dos Paulistas, Freguesia de Antônio Dias, Ponte Seca, Vira Sias, Bocaina, entre outras (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 22v e 24v).

tejos em comemoração à santa.⁷³ Em 1753, as devotas revelaram que, em virtude dos “excelentíssimos milagres que continuamente está fazendo a Virgem Senhora com o título de Nossa Senhora do Parto calucada (*sic*) na capela de São José dos Pardos de Vila Rica do Ouro Preto”, reuniam-se devotamente “toda a diversidade de matronas da dita Vila em obséquia graulatória”, as quais realizavam “todo os anos uma luzida festa em o dia de purificação da mesma Senhora (18 de dezembro)” (AHU/MG, Cx. 61, Doc. 41).

Entre 1758 e 1785, o culto à Senhora do Parto conheceu o seu período de apogeu, consistindo na época em que se despenderam os maiores gastos em festejos anuais, então realizados com magnificência. No período posterior, porém, as festas decaíram “aos poucos até se transformar em acontecimento insignificante” (Lange, 1979, p.35).

Marília Ribeiro (1989, p.448) qualifica o culto à santa como “devoção das mulheres grávidas”, consistindo a Irmandade em uma associação feminina. Em suas palavras: “Não podemos deixar de mencionar a participação efetiva das mulheres na administração da irmandade ao lado de seus respectivos maridos e senhores”. Portanto, as esposas de oficiais e mesários de São José, que ocuparam os cargos de juízas, protetoras e mesárias, reuniram-se também sob a devoção de Nossa Senhora da Expectação do Parto e, principalmente, sob a de São José.⁷⁴ As mulheres congregadas na capela, em geral, se ocupavam mormente com os afazeres domésticos, sendo muitas analfabetas. Não encontramos indícios da presença de prostitutas

73 A função das juízas e protetoras era parecida com a desempenhada pelos mordomos da bacia em irmandades de compromisso. Não sabemos se, a exemplo do que ocorria em irmandades de compromisso, as juízas de irmandades de devoção pagavam uma determinada quantia em ouro referente ao ano em que ocuparam o cargo, em benefício do festejo do dia da santa.

74 Encontramos seis mulheres de oficiais ou mesários da Irmandade de São José que desempenharam funções para a mesma irmandade: Francisca Tavares França (irmã de mesa em 1783 e 1792), Francisca Ferreira de Moraes (irmã de mesa em 1794), Ana Maria dos Reis (juíza em 1787 e irmã de mesa em 1788), Inocência Joaquina da Costa Barros (juíza em 1793 e irmã de mesa em 1794), Maria Gomes do Espírito Santo (juíza em 1774 e 1789 e irmã de mesa em 1775 e 1790) e Ana Leocádia Casimira (irmã de mesa em 1793) (APNSP/CC, rolo 7, v.159, fls. 12, 15v, 16, 16v, 17v, 18v, 19 e 19v).

que, apesar de terem se congregado em torno do culto à santa, provavelmente não tiveram expressividade numérica no interior da Irmandade e nem chegaram a desempenhar funções administrativas.⁷⁵

Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe

O culto a Nossa Senhora de Guadalupe remonta a meados do século XVI, sendo a sua origem mexicana.⁷⁶ A devoção dos índios astecas cristianizados pelos espanhóis no México colonial estendeu-se sobre toda a América hispânica. Em Minas, a devoção foi “mal vulgarizada”, tendo “sido provavelmente implantada em Vila Rica por D. frei Antônio de Guadalupe” (Trindade, 1956, p.114). Sob influência do bispo do Rio de Janeiro, que realizou visitas pastorais ao território mineiro em 1726 e em 1735 (ibidem, p.109, n.1), a Senhora dos índios mexicanos passou a ser venerada na freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, tendo se assentado a sua *devoção* no altar lateral da nave da capela de São José, no lado do Evangelho.

O dia da Virgem de Guadalupe, 12 de dezembro, era o ponto máximo do calendário da Irmandade. Para custear os festejos em comemoração à santa, a *devoção* elegia anualmente homens e mulheres mordomos para recolherem esmolas nas principais áreas de Vila Rica. O livro de “Eleições de Juizes e mais oficiais” (1727-1806) da irmandade de São José contém o lançamento de uma eleição da irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe, realizada em 1774. Além de quatro mordomos e quatro mordomas, figuraram

75 A presença de prostitutas na devoção à Senhora do Parto foi observada por Marília Ribeiro (1989, p.448). Nos registros de eleições da irmandade de Nossa Senhora do Parto e da Confraria de São José que consultamos, algumas mulheres aparecem qualificadas como “Donas”. Geralmente analfabetas, as juízas, protetoras e mordomas assinavam com uma cruz ou “sinal de costume” (cf. APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 22v e 24v).

76 Em 1531, nos primeiros dias do mês de dezembro, um índio asteca pobre, chamado Juan Diego, inicialmente conhecido pelo nome nativo de Cuautitlan, testemunhou a aparição da “Senhora do Céu”, que lhe pedia a construção de um templo em sua homenagem para que ela exercesse a sua piedade e compaixão para com os índios cristãos pobres (Vera, 2002).

dois protetores, uma protetora e dois juizes por devoção.⁷⁷ O tesoureiro era o “da irmandade de São José” (APNSP/CC, rolo 7, vol. 158, fls. 23), sendo a administração de sua receita e a organização das suas festas realizadas por oficiais da confraria de São José. A exemplo do que ocorria com a irmandade de Nossa Senhora do Parto, “os bens da Irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe – citada por Curt Lange como exemplo de irmandade de devoção – eram relacionados nos inventários de São José como se o tesoureiro da mesma fosse por eles responsável” (Aguir, 1993, p.11).

Arquiconfraria do Cordão

Em 1585, o Papa Xisto V expediu a bula *Ex supernae dispositionis*, que erigiu as chamadas Arquiconfrarias do Cordão de São Francisco de Assis. Esse documento pontifício conferiu ao Ministro-Geral dos Frades Conventuais a disposição de erigir Confrarias do Cordão em igrejas de sua Ordem, agregando-as às Arquiconfrarias de Assis (Trindade, 1958, p.30).⁷⁸

Em 1760, a Arquiconfraria do Cordão instituiu-se no bispado de Mariana, em São João del Rei, Sabará, Mariana e Vila Rica (Trindade, 1958, p.31). Segundo Raimundo Trindade (1958, p.31), “enquanto por todo o orbe católico a Arquiconfraria era destinada a agremiar os fiéis de todas as raças e condições que a ela quisessem pertencer, no bispado de Mariana em seus quadros quase que só se inscrevia a gente parda”. Para o cônego, o que presidiu o espírito associativo dos arquiconfrades nas Minas foi “a necessidade de satisfazer a devoção de uma numerosa classe de fiéis, os quais encontravam sistemática e estritamente trancadas à sua piedade as portas das Ordens Terceiras” (ibidem). Basta lembrar que, para vestir hábito ou ser irmão professo da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, o candidato não poderia possuir “erro suspeito reprovado pela Sé Apostólica”, deven-

77 A irmandade recebia também esmolas doadas por protetores e juizes “por devoção”.

78 Novas bulas publicadas nos séculos XVI, XVII e XVIII opulentaram o “patrimônio de graças e mercês espirituais dessas confrarias” (Trindade, 1958, p.30-1).

do ser de “condição livre e com nenhuma vulgar infâmia, notado se é mulato ou cabra” e se descende “até a quarta geração de judeus, mouros ou hereges” (APNSCAD/CC, rolo 65, v.204, fotogramas 186-257, apud Sousa, 2008, p.56). Diante disso, os pardos devotos de S. Francisco de Assis na Capitania de Minas, vendo interdita a sua entrada na Ordem Terceira em virtude do exame de “pureza de sangue”, teriam fundado as Arquiconfrarias do Cordão, as quais eram agregadas e sujeitas à Arquiconfraria do Cordão do Convento de Assis de Lisboa, sua “confraria-mãe”.

Em Vila Rica, a Arquiconfraria foi fundada na igreja de São José, na freguesia do Pilar (Trindade, 1956, p.113, n.4; Trindade 1958, p.32; Lange, 1979, p.17). Os seus componentes eram, em sua quase totalidade, pardos (Trindade, 1958, p.32). Embora a associação possuísse cargos administrativos, não há “notícia, no arquivo de São José, da Arquiconfraria do Cordão”.⁷⁹ Podemos conjecturar, porém, que algumas de suas lideranças também participavam da Irmandade de São José, o que depreendemos do testemunho de Jerônimo de Souza Lobo no processo relativo ao litígio dos arquiconfrades com a Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica. Jerônimo, confrade de São José, foi interrogado em 1762, declarando pertencer à Arquiconfraria do Cordão, ser oficial de seleiro e ter 32 anos de idade (Lange, 1979, p.17). Flautista, rabequista e organista da Matriz do Pilar, Jerônimo era filho do renomado músico Antônio de Souza Lobo, “reverendo padre” e protetor da Irmandade de São José em 1774. Segundo Curt Lange, Souza Lobo era um “tronco de uma grande família de músicos pioneiros na primeira metade do século XVIII”, consistindo Antônio em uma “espécie de Patriarca da Música em Vila Rica, neste período”. O pai de Jerônimo era cantor e regente, tendo sido “protetor da irmandade de Nossa Senhora do Parto” e “virtualmente membro de todas as Irmandades e Ordens de Vila Rica”.⁸⁰

79 Sobre a composição do diretório da Arquiconfraria, sabe-se apenas que D. Ana Garcês de Moraes, mãe de frei José de Santa Rita Durão, exerceu o cargo de ministro (Trindade, 1958, p.32).

80 O “licenciado” e “reverendo” padre Antônio de Souza Lobo ingressou na irmandade de São José em 29 de agosto de 1765, tendo falecido em 1782 (Lange, 1979, p.73-4).

O cônego Trindade, em seus estudos da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Antônio Dias e da Capela de São José de Ouro Preto, relatou que a Arquiconfraria desapareceu, sem deixar vestígios documentais. A sua última referência está contida em um extrato de uma carta endereçada pela Mesa de São Francisco ao seu procurador em Lisboa, que é datada de 1777 (Trindade, 1958, p.35). Como aventou o cônego (*ibidem*), sua extinção pode estar ligada às ações movidas em tribunais pelos Terceiros franciscanos, que não mediram forças para aniquilar a Arquiconfraria. O litígio, que se prolongou de 1761 a 1777, teria exaurido os homens pardos que, apesar de legalmente instituídos em confraria, foram privados do uso de insígnias da Ordem Franciscana. A pressão exercida pelos Terceiros concorreu, em grande medida, portanto, para o desaparecimento da Arquiconfraria em Vila Rica.

Conflitos e identidade

Em 2 de agosto de 1761, tão logo havia sido estabelecida a Arquiconfraria do Cordão com sede na igreja de São José, os “pardos do Cordão” entraram em desavença com os Terceiros de Antônio Dias por haverem ostentado, na solenidade em comemoração a Nossa Senhora do Anjo, armas e insígnias franciscanas. No dia seguinte à festa, os Terceiros entraram no juízo local com uma ação contra os arquiconfrades, na qual contestavam o caráter canônico da Arquiconfraria e repudiavam o uso de símbolos privativos de sua Ordem por aqueles “audaciosos mulatos”. Na petição dos Terceiros, lê-se:

sucedeu que no dia de ontem, 2 de agosto de 1761, introduziram os pardos desta vila, intitulados da confraria do Cordão, uma procissão solene, que com ela cercaram a vila, levando por principal insígnia na dita procissão uma figura ou corpo de noviciado, isto é, de mulatos sem balandraus e cingido o cordão sobre as casacas, o que só é permitido aos noviços das

Ordens Terceiras que estão no ano de sua aprovação e sem professarem e de nenhuma forma aqueles que não têm entrada por recepção de hábito no noviciado ou profissão, e só sim uma só benção no cordão quando se lhe lança e tudo fazem a fim de perturbarem as regalias da Ordem e querer-lhe usurpar por este modo a posse pacífica em que estão há tantos anos. (apud Trindade, 1958, p.32-3)

Na documentação da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Antônio Dias, não há nenhuma referência à réplica dos confrades do cordão. A causa dos pardos, porém, parece ter sido defendida por bons patrocinadores, pois o ouvidor-geral e corregedor José Pio Ferreira Souto lhes deu sentença favorável em 2 de janeiro de 1762 (Trindade, 1958, p.33; Lange, 1979, p.18). Inconformados com a decisão da justiça, os Terceiros reafirmaram a exclusividade do direito de ostentar determinadas insígnias pela “Venerável Ordem” e denunciaram os “excessos” que os pardos praticaram quando souberam que a decisão do juízo local lhes foi favorável. Em carta de 1762, os Terceiros expuseram que

nesta vila levantaram os homens pardos uma Arquiconfria do Cordão do nosso Santo Patriarca na capela de São José, consistindo a sua criação em trazerem hábitos fechados, capas e capuz e o cordão mais grosso do que os dos Terceiros e ainda dos Religiosos. Na primeira procissão que fizeram, saíram com a cruz e as armas do nosso Santo Patriarca, do que procedeu esta Venerável Ordem demandá-los por uma força, no que tiveram os ditos pardos provimento e de alegria foram uma noite à casa do nosso irmão Procurador Geral, que então era, com violas, pandeiros e adufes, metê-lo a bulha e fazer quantas zombarias quiseram. (apud Trindade, 1958, p.33)

Em 8 de janeiro do mesmo ano, a Ordem apelou da sentença, entrando com uma ação na Relação do Rio de Janeiro, onde obteve “melhoramento” na causa. Em 1765, os Terceiros recorreram à

Casa da Suplicação, tendo ficado paralisado o pleito judicial no tribunal de Lisboa até 1777.⁸¹

Decorridos aproximadamente quinze anos de pleito, embora sem ter conhecido desfecho, os Terceiros parecem ter saído vitoriosos, pois a Arquiconfraria desapareceu, sem dela restarem quaisquer vestígios. Diferentemente do ocorrido em Vila Rica, a congênera de Mariana ergueu capela própria dedicada a Nossa Senhora dos Anjos, subsistindo em plena atividade ainda no século XIX (Trindade, 1958, p.34-35).

O caso narrado nas linhas anteriores torna patente a disputa entre pardos e brancos pelo direito de ostentar determinados recursos simbólicos. Antes de tudo, a criação da Arquiconfraria do Cordão, como no caso já citado da confraria de São José, por si só denota que os pardos procuraram atrelar o culto de determinados santos ao seu universo étnico, pois, apesar de não imporem em seus estatutos a condição de pardo para o ingresso de irmãos, na prática, a cúpula administrativa dessas associações era formada por indivíduos desse grupo, que, em geral, compunham a ampla maioria dos sócios. Além da escolha do orago, na procissão de 1762, a luta pelo porte de elementos simbólicos tornou-se patente. Nessa ocasião, os “pardos do Cordão” percorreram as ruas de Vila Rica paramentados com as vestes do hábito franciscano, inclusive com o cordão branco com três nós, principal peça do vestuário dos Terceiros. Como observou Silvia Lara, as cidades e vilas coloniais eram palcos do poder, pois consistiam nos lugares onde a Coroa portuguesa se fazia presente em ritos como cerimônias, procissões e festividades públicas ou religiosas. Em uma sociedade que teatralizava o poder, as festas e as procissões religiosas criavam as circunstâncias propícias para que os diversos corpos sociais, por meio de insígnias próprias a cada um

81 “A propósito deste pleito trocaram-se cartas muito interessantes entre o Provincial e os Terceiros de Vila Rica.” Em uma dessas cartas, de 30 de agosto de 1772, relataram que os arquiconfrades “faziam Ministros e toda a Mesa, como Ordem Terceira, tratando-se de Caridades, andando as pardas meretrizes com toda a bazófia e cordão grosso, sem diferença das brancas bem procedidas” (apud Trindade, 1958, p.34). Os Terceiros criticaram também, nos mesmos termos, as Arquiconfrarias da cidade de Mariana e de Sabará (ibidem, p.34).

deles, representassem e pusessem aos olhos de quantos quisessem ver o seu lugar em uma ordem hierarquizada de posições (Lara, 2007, p.29-78). Isso ajuda a explicar por que os Terceiros se viram às avessas com tamanha “insolência” dos mulatos, que vestiram corpo imprópriamente na procissão da porciúncula, roubando-lhes o direito de exclusividade do porte das vestimentas e das insígnias cingidas pelo Patriarca São Francisco de Assis, atributos condignos dos noviciados da Ordem. Assim, não obstante tenha sido legalmente instituída, a Arquiconfraria foi alvo de hostilidades por parte da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Antônio Dias, que questionou a legitimidade do culto dos pardos do Cordão e o direito desses de saírem “em corpo” no jubileu de S. Francisco. Como vimos, a forte militância de homens com poder e prestígio redundou no desaparecimento da Arquiconfraria de Vila Rica.

A convivência também era difícil entre as irmandades que reuniam crioulos e pardos. As tensões que caracterizaram as relações entre a irmandade de São José e a das Mercês de Cima servem bem ao propósito de ilustrar como os diferentes grupos étnicos encaravam as irmandades como veículos privilegiados para a expressão de suas identidades particulares e para a demarcação de fronteiras mediante discursos de autoidentificação e diferenciação.

A Irmandade de Nossa Senhora das Mercês, fundada em 1740 por ação dos homens crioulos da paróquia do Pilar, ocupava em suas primeiras décadas de existência um altar lateral da capela de São José.⁸² As tensões que permearam o convívio entre crioulos e pardos congregados na capela estiveram, provavelmente, na raiz do empenho dos crioulos na construção da capela das Mercês de Cima, a partir de 1771. Assim, os devotos da “Senhora redentora dos cativos” abandonaram a capela de São José “por não mais sustentar as agressões dos mulatos” (Aguilar, 1993, p.305).

As irmandades constituíam instrumentos privilegiados para a elaboração de práticas sociais, linguagens e formas de construção de identidades de setores subalternos. Pretos, crioulos e pardos

82 Porquanto não existam referências documentais, não podemos estabelecer em qual dos altares da igreja se instalou a irmandade.

encontraram nelas um lugar propício e legalmente institucionalizado para se expressar e reconhecer seus interesses, valores, sentimentos e visões de mundo. No entanto, isso não quer dizer que as irmandades de negros e mulatos se relacionavam sempre de forma harmoniosa. É certo que a clivagem fundamental era aquela existente entre escravos africanos e crioulos, porém os últimos também se engalfinhavam com os pardos. Se o nascimento na América portuguesa era um fator que aproximava crioulos e pardos, a mestiçagem e a consequente paternidade branca, por exemplo, distanciavam-nos. Além disso, os pardos encontravam-se, em geral, mais distanciados da experiência do cativo, sendo em sua maioria forros ou livres, o que os distinguia dos crioulos, termo ainda muito associado à escravidão, não obstante muitos deles fossem forros.⁸³ O caso da saída das Mercês de Cima da capela de São José é exemplo de que as diferenças entre crioulos e pardos, às vezes, sobressaíam e tornavam-se mais salientes do que as semelhanças.

Além das rixas entre irmandades de grupos étnicos distintos, havia igualmente margem para dissensões entre irmãos no interior de uma mesma corporação, pois os perfis jurídicos, sociais, econômicos, morais e profissionais dos confrades nem sempre eram coincidentes.

Clivagens

Durante o século XVIII, a população da igreja de São José foi extremamente heterogênea, “composta de homens e mulheres das mais variadas raças, de diferentes camadas sociais e de diversas ocupações” (Ribeiro, 1989, p.448). De acordo com as estimativas de Marília Ribeiro (1989, p.448), o número de mulheres que frequentavam a Igreja se equiparava ao de homens.

83 Como salientou Larissa Viana (2007, p.159), “o qualitativo pardo indicava o distanciamento da condição de africano, ao designar homens e mulheres de cor nascidos no espaço colonial, para os quais o termo crioulo, muito associado ao mundo da escravidão, já não se aplicava mais”.

Embora a irmandade de Nossa Senhora do Parto tenha reunido juízas e mordomas pretas, crioulas, pardas e brancas,⁸⁴ os oficiais e mais irmãos que compunham a mesa da Irmandade de São José eram, provavelmente, todos pardos. Os “constantes rodízios de irmãos de mesa para oficiais e vice-versa” (Aguiar, 1993, p.97) demonstram que havia uma cúpula administrativa composta por confrades que ocupavam as principais funções. Filhos de pais brancos, e como tais reputados, “nacionais do domínio”, mestres de ofício e artistas liberais, mineiros e militares teriam ocupado os cargos administrativos da irmandade.

O posicionamento de oficiais, mesários e irmãos em diferentes alas nos cortejos fúnebres e nas procissões revela, *per se*, a existência de uma hierarquia interior à agremiação. Nos cortejos fúnebres de irmãos, o juiz da irmandade saía à frente acompanhado pelo capelão, portando sua vara, “símbolo de poder e autoridade máxima da irmandade”.⁸⁵ Logo atrás vinham os mesários, vestidos com suas opas ou capas, carregando o orago e a cruz, seguidos pelos demais irmãos. De modo análogo, durante as grandes procissões, como a do Império do Divino, quando as diversas irmandades tomavam as principais ruas e logradouros das vilas e cidades coloniais, os transeuntes desfilavam ordenadamente não apenas em diferentes alas, que hierarquizavam as irmandades existentes na localidade, mas também no interior das alas de suas próprias agremiações, cuja hierarquia interna distinguia “não apenas a mesa dos demais membros da irmandade, mas também os irmãos entre si” (Soares, 2000, p.173).

O estudo de Marília Ribeiro (1989) revelou que os oficiais e os mesários da irmandade eram, em sua maioria, pertencentes aos ofícios mecânicos, que conjugavam, geralmente, a essas atividades, a mineração e o serviço em milícias. Embora tenham sido tecidos laços profissionais entre os confrades, a condição social de oficiais e mesários mestres de ofício que arrematavam obras e atuavam com

84 A falta de dados sobre a irmandade de Nossa Senhora de Guadalupe impossibilita o estabelecimento do perfil de seus juízes e mordomos.

85 “O cortejo leva ainda a bandeira com as insígnias da irmandade, os estandartes e as demais ‘alfaias’ comuns a todos os cortejos” (Soares, 2000, p.172-3).

licença difere fundamentalmente dados demais irmãos artífices, que teriam sobrevivido do expediente de paupérrimos “jornais”. Sob esse aspecto, parece pouco provável que a irmandade tenha se diferenciado das demais em virtude do estabelecimento de uma relação “entre os irmãos, a mesa e os oficiais, baseada no trato de igual para igual” (Aguiar, 1993, p.97).

É preciso ressaltar que, nas fileiras de associados à Irmandade de São José, não predominavam os indivíduos com cabedal, ascendência nobre e ocupações profissionais prestigiadas. No décimo sexto capítulo dos estatutos de 1822, no qual se suplica a abertura de 40 covas livres no interior da capela ou em cemitério anexo para enterrar as cinzas dos irmãos desvalidos, argumentavam os pardos que “os irmãos desta irmandade são pobres” e que

tem sucedido custar a terem jazigo onde recolham as suas cinzas por lhes faltar com que pagar as expensas da fábrica, que sem elas lhe renegam as sepulturas, estando os cadáveres sobre a terra dias inteiros, horrorizando os expectadores, causando contágio ao povo e insultando a humanidade. (APNSP/CC, rolo 7, v.145, fls. 18)

Este parece ter sido o caso de Veríssimo Rodrigues dos Santos. Sapateiro natural de Vila Rica e morador na Rua do Trapiche de Antônio Dias, Veríssimo faleceu com testamento em 1805. Apesar de conservar-se no estado de solteiro, teve um filho natural, Antônio Rodrigues de Souza. Irmão da Senhora da Boa Morte e do Patriarca São José, irmandade na qual ingressou em janeiro de 1762, declarou o seguinte em suas disposições testamentárias:

não quero que ambas irmandades me façam sufrágios alguns porque não tenho com que satisfazer os anuais que devo, pois que a mesma entrada a não paguei, pois que não permito, visto a minha impossibilidade, o prejuízo das mesmas. (AHMI, Livro de Registro de Testamento de 1805-1807, fls. 91v)

A maioria dos homens pardos de São José, pobres e humildes como Veríssimo, mal tinham com o que pagar seus anuais e viam-se privados dos sufrágios. Foi justamente em atenção à pobreza dos confrades que a irmandade propôs, em seus estatutos de 1822, a abertura de tumbas livres para alocar as cinzas dos mais carentes e privar a população do horror em que consistia a permanência de cadáveres a céu aberto, dias inteiros.

Ao lado das duas Mercês, a Confraria de São José compunha o grupo das irmandades mais pobres de Vila Rica. Em consequência do baixo valor absoluto de sua receita, para a irmandade, “os aluguéis das casas de patrimônio, o pagamento de anuais e entradas de irmãos e as esmolas da caixinha, das bacias e esmolas particulares, adquiriam maior significado percentual”. À exceção dos juizes que, “em geral, encaravam suas eleições e decorrentes obrigações como compromisso a ser cumprido,” os livros de pagamentos de anuais e entradas da irmandade de São José mostram “o total descaso dos irmãos em manter suas contas em dia, sendo raros aqueles pagantes até o momento final de suas vidas” (Aguilar, 1993, p.181). “Morreu pobre”, “entrou e nunca pagou” e “atrasou-se nos anuais” eram expressões corriqueiras nos assentamentos de irmãos do Santo (Lange, 1979, p.21). A “falta generalizada do cumprimento das obrigações pecuniárias” pelos confrades reflete, em última instância, a pobreza em que vivia a maioria dos mulatos em Vila Rica.

Esse grupo de irmãos diferia, portanto, do grupo de oficiais e mesários, que dispunham de recursos financeiros para saldar os anuais desses cargos. Esse grupo – composto, sobretudo, por mestres de ofício, músicos, pintores e militares – era representado pelos *pardos*, ou seja, os mestiços de branco e preto que lograram relativo reconhecimento no seio da sociedade de Vila Rica.

Os confrades e o feixe relacional

A análise de testamentos e inventários de mesários e oficiais da Confraria de São José permitiu vislumbrar uma forte proximidade

entre os confrades, que decorreu de laços familiares, profissionais, afetivos, de apadrinhamento ritual (ou compadrio), além, é claro, da sociabilidade confrarial, já que muitos deles sentaram-se diversas vezes lado a lado na mesa do consistório da capela, quando, entre outros assuntos, debatiam aspectos cotidianos de suas vidas. Os vínculos tecidos entre eles permearam as eleições para testamenteiro,⁸⁶ a escolha de herdeiros (na falta de sucessores forçados), os rogos para escritura de disposições testamentárias⁸⁷ e as apresentações de testemunhas para aprovação de testamentos.⁸⁸ Os inventários dos con-

86 Manuel Pereira Campos elegeu por seu terceiro testamenteiro “Antônio Gonçalves Dias (parente de João Gonçalves Dias) morador nesta Vila (Rica)” (AHMI, Testamento, 1798, 1º ofício, código 346, auto 7196, fls. 6v). Francisco Gomes do Couto elegeu Paulo Pereira Campos como seu terceiro testamenteiro (AHMI, Inventário, 1793, 1º ofício, código 43, auto, 504, fls. 2). Francisco Gomes da Rocha, em seu testamento, pediu em primeiro lugar ao “Senhor” Narciso José Bandeira para administrar a sua testamentaria (AHMI, Inventário, 1809, 2º ofício, código 14, auto 142, fls. 3). Marcelino da Costa Pereira elegeu Francisco José Bandeira, filho de Narciso José Bandeira, o seu terceiro testamenteiro, que aceitou administrar a testamentaria de Marcelino (AHMI, Inventário, 1859, 1º ofício, código 114, auto 1460, fls. 26).

87 O testamento de Manuel Rodrigues Graça foi escrito e feito a rogo de Narciso José Bandeira (AHMI, Testamento, 1791, 1º ofício, código 347, auto 7230, fls. 3). O testamento de José Rodrigues Graça, filho de Manuel Rodrigues Graça, foi escrito e feito a rogo de Narciso José Bandeira (AHMI, Inventário, 1821, 1º ofício, código 80, auto 974, fls. 3v). Pedro Martins do Monte, “por não estar em termos de fazer” o testamento por sua própria mão, pediu e rogou a Caetano José de Almeida que ele o fizesse e como testemunha assinasse (AHMI, Inventário, 1780, 1º ofício, código 126, auto 1577, fls. 5v).

88 Na apresentação do testamento do capitão Caetano José de Almeida apareceu como testemunha o Sargento Luiz Rodrigues Graça, filho de Manuel Rodrigues Graça (AHMI, Contas de Testamento, 1818, 1º ofício, código 317, auto 6765, fls. 5). José de Macedo Campos (parente de Maria de Macedo Campos, esposa de João Gonçalves Dias) foi uma das testemunhas na aprovação do testamento de José Rodrigues Graça, filho de Manuel Rodrigues Graça (AHMI, Inventário, 1821, 1º ofício, código 80, auto 974, fls. 4). O ajudante de sapateiro Veríssimo Rodrigues do Santos foi testemunha da aprovação do testamento de João Nunes Maurício (o velho) (AHMI, Inventário, 1812, 1º ofício, código 89, auto 1080, fls. 4v). O tenente Antonio de Abreu Lobato e o cabo Manuel de Abreu Lobato foram testemunhas na aprovação do testamento do capitão João Batista Pereira, em 6 de janeiro de 1814 (AHMI, Inventário, 1816, 1º ofício, código 72, auto 853, fls. 4). O renomado músico Marcos Coelho Neto, o quartel-mestre Joaquim Higino de Carvalho, “pessoas livres e maiores de quatorze anos e reconhecidos de mim Antonio de Abreu Lobato [irmão de Manuel de Abreu Lobato], tabelião que o escrevi”,

frades, igualmente transparecem o entrecruzamento das trajetórias pessoais dos homens que compõem nossa amostragem (ver anexo I), sendo possível rastrear relacionamentos por meio do desempenho da função de inventariante,⁸⁹ da escolha de afilhados como herdeiros, da descrição de dívidas passivas ou ativas, da eleição de partidores⁹⁰ e de avaliadores dos bens para partilha.⁹¹

Entre os irmãos da confraria de São José, frequentadores da capela do Santo, não surpreende o estabelecimento de laços sociais e parentais, relações que poderiam, ainda, se desdobrar em troca de privilégios ou de bens entre indivíduos de diferentes condições econômicas. Reunidos em uma única comunidade de fiéis, muitos confrades privilegiaram, em suas disposições derradeiras, os seus companheiros de devoção e culto, homens e mulheres do mesmo grupo étnico, mas com diferentes condições econômicas.⁹² O alferes Lourenço Rodrigues de Souza, em seu testamento, determinou que o “sobradinho” que possuía na Rua dos Paulistas, onde residia, após o seu falecimento deveria ser alugado pelo seu testamenteiro por cinco anos, sendo posteriormente entregue a Feliciano Maria da Conceição, que passaria a tomar “conta de toda a casa” (AHMI,

testemunharam a apresentação do testamento do músico Francisco Gomes da Rocha (AHMI, Inventário, 1809, 2ª ofício, código 14, auto 142, fls. 6). O capitão João Batista Pereira assinou, em 1802, como testemunha da aprovação do testamento do alferes Lourenço Rodrigues de Souza (AHMI, Inventário, 1813, 1ª ofício, código 91, auto 1113, fls. 4v). O alferes Joaquim Higino de Carvalho foi uma das testemunhas que figuraram na apresentação do testamento do capitão Alberto Vieira Rijo (AHMI, Livro de Testamento de 1805-1807, fls. 149).

- 89 Anacleto Nunes Maurício Lisboa, sobrinho de João Nunes Maurício Lisboa, foi inventariante de Antônio Ângelo da Costa Melo, de quem era também afilhado (AHMI, Inventário, 1851, 1ª ofício, código 23, auto 251, fls. 2v).
- 90 No auto de partilha dos bens que ficaram pela morte de Inácio da Costa Pereira, pai de Marcelino da Costa Pereira, João Nunes Maurício Lisboa figurou como partidador nomeado e juramentado (AHMI, Inventário, 1821, 1ª ofício, código 60, auto 721, fls. 17).
- 91 Manuel Leite Esquerdo, filho de Francisco Leite Esquerdo, apareceu como avaliador dos bens para partilha de José Gonçalves Santiago (AHMI, Inventário, 1825, 2ª ofício, código 19, auto 201, fls. 16).
- 92 Embora esses relacionamentos fossem horizontais, posto que envolviam pardos, compreendiam também verticalidades associadas às divergentes condições econômicas entre os dois lados da relação.

Inventário, 1813, 1º ofício, código 91, auto 1113, fls. 3). Feliciano, mulher de Inácio da Costa Pereira e mãe do confrade Marcelino da Costa Pereira, serviu como juíza na Irmandade de São José, em 1756 (APNSP/CC, rolo 7, v.158, fls. 13v). Em 1821, Marcelino da Costa Pereira, que então contava 30 anos de idade, afirmou que por falecimento de seu pai e “pouco depois” de sua mãe, moradores que foram na Rua de Trás de Antônio Dias, ficaram “insignificantes bens”, sendo a herança “muito limitada”. Pedia, assim, que o inventário de Inácio da Costa Pereira fosse procedido pelo escrivão do Juízo dos Órfãos, para ocorrer a partilha dos bens que tocavam aos dois menores que ficaram do casal, Agostinho e Maria. Marcelino, Tomás e Joana, filhos de maioridade, apresentaram um termo de desistência da herança, isentando-se de “responder por dívidas algumas do casal por seus próprios bens que forem adquiridos pelas suas agências” (AHMI, Inventário, 1821, 1º ofício, código 60, auto 721, fls. 6). Inferimos, portanto, que o alferes Lourenço Rodrigues de Souza, compadecido com o falecimento de Inácio da Costa Pereira, homem pobre, deixou à esposa deste, Feliciano, igualmente irmã da Confraria de São José, o direito de gozar da morada de casas que possuía na Rua dos Paulistas depois de decorridos cinco anos de sua morte, o que provavelmente não ocorreu, pois, como Marcelino da Costa Pereira revelou, sua mãe morreu logo após o seu pai.

As relações de compadrio também nortearam a partilha de bens em heranças.⁹³ O mesmo Lourenço Rodrigues de Souza deixou cinco oitavas de ouro a sua comadre Joana de Barros Corrêa, além de uma “caixa grande” que seu testamenteiro daria “por esmola” (AHMI, Inventário, 1813, 1º ofício, código 91, auto 1113, fls. 3v). Esse também foi o caso do ferreiro Manuel Rodrigues Rosa, que deixou uma esmola de 16 oitavas de ouro de sua terça para sua filha-da Maria, escrava de Basília Maria Felícia (AHMI, Livro de Testamento n.17, fls. 1v). Na inexistência de padrinhos que não possuíam

93 “Em vista de casamentos tardios, e em decorrência da falta de herdeiros forçados, muitos forros designaram como sucessores no patrimônio aqueles a quem se achavam ligados por laços de compadrio, amizade e gratidão” (Lewkowicz, 1988/1989, p.109).

herdeiros forçados, os parentes rituais (compadres, comadres e afilhados) legaram maiores somas e, até mesmo, bens de raiz.⁹⁴ O músico Francisco Gomes da Rocha, que não teve filhos, nomeou como legítima e universal herdeira sua afilhada Maria Francisca do Pilar, filha legítima de seu compadre, o furriel José Rodrigues Nunes, e de sua comadre Maria Jacole do Nascimento, moradores na Rua do Senhor do Bom Fim (AHMI, Inventário, 1809, 2ª ofício, código 14, auto 142, fls. 3). O padre José Fagundes Serafim, em suas disposições testamentárias, deixou à sua comadre Maria Luzia do Espírito Santo uma morada de casas assobradadas, cobertas de telhas, onde residia, na Freguesia do Ouro Preto.⁹⁵

Relações de amizade e afeto com pessoas do mesmo segmento étnico, jurídico e social também orientaram o estabelecimento de legados em testamentos dos confrades de São José. Em 1806, o capitão Alberto Vieira Rijo determinou que, depois de satisfeito o seu funeral e pagas as suas dívidas, os remanescentes de todos os seus bens fossem entregues ao seu irmão Paulo Pereira de Magalhães

para bem regê-los e administrá-los para sustentação de Anastácia, Faustino e Francisco, filhos de Rosa Maria Lopes de presente moradora no Alto da Cruz, e José, filho de Joana de tal que pelo sobrenome não perca, moradora na Rua das Cabeças, e João, filho de Joana Teixeira moradora de presente no Ouro

94 “Afilhados e suas famílias, de todos os grupos sociais, geravam expectativas em relação aos padrinhos, sobretudo no que dizia respeito à proteção de seus parentes rituais. Daí a escolha frequente de padrinhos mais bem situados na hierarquia social e que, portanto, dispunham também de recursos, não só econômicos, para proteger seus afilhados, inclusive, no caso de cativos, facilitando-lhes o acesso à alforria” (Brügger, 2006, p.204).

95 Segundo o padre Fagundes Serafim, as casas foram dadas à sua comadre “em remuneração de muito que lhe sou obrigado, com obrigação de fazer nas ditas casas uma entrada para não continuar a entrada sobre a entrada que até agora tinha por baixo da escada desta, em que moro e igualmente será obrigada a desviar o encanamento das águas de modo que não passem no terreno destas e fará dividir o quintal, servindo a largura da frente para acordeamento (*sic*) dos fundos que terão a mesma largura” (AHMI, Testamento, 1831, 1ª ofício, código 325, auto 6868, fls. 5-5v).

Preto em casa de Marcos Coelho Neto, todas estas mães mulheres pardas e solteiras, e todos em geral bem conhecidos do dito meu irmão, a quem peço e rogo haja de tomar a si os ditos menores, a quem deixo em legado os ditos remanescentes que o mesmo meu irmão lhes entregará com divisão igualmente, tendo idade competente para poder regê-los. (AHMI, Livro de Testamento de 1805-1807, fls. 149)

Joana de tal, como disse Alberto, era protegida do músico Marcos Coelho Neto, timbaleiro do Primeiro Regimento de Milícias e confrade de São José, fato que revela que os vínculos confrariais, milicianos, profissionais, de parentesco e de amizade teciam uma intrincada rede de sociabilidade, cujos beneficiados com a herança de bens legados em testamentárias poderiam advir de uma trama com terceiros.

As dívidas passivas e ativas que aparecem nos inventários e testamentos permitem entrever as negociações⁹⁶ e as prestações mútuas de serviços entre os confrades. Sociabilizando em irmandades de seu grupo étnico, os pardos contrataram preferencialmente os serviços e os trabalhos de seus irmãos de sodalício. Luiz Rodrigues Graça, filho do carpinteiro Manuel Rodrigues Graça, por exemplo, a 7 de março de 1810, fez a seguinte declaração:

Recebi do Senhor Teodósio de Araújo Correia, como testamenteiro do falecido seu pai, o alferes Francisco de Araújo Correia, 356 réis, restos que me deve o dito falecido de jornais de meu ofício de carpinteiro em consertos das casas do dito na Ladeira do Ouro Preto. (AHMI, Inventário, 1810, 1ª ofício, códice 45, auto 546)

Outro carpinteiro, o capitão Manuel da Conceição, ocupou um de seus escravos, oficial de pedreiro, em 1801, nas obras de Teotô-

96 José Pereira Campos, um dos homens brancos confrades de São José de nossa amostragem, vendeu “uma lavra [...] ao falecido Manuel Pereira Campos, como consta de uma escritura” (AHMI, Testamento, 1807, 1ª ofício, códice 318, auto 6775, fls. 12, 17 e 17v).

nio Gonçalves Dias, irmão do alferes João Gonçalves Dias (AHMI, Livro de Testamento n.17, 1808, fls. 71v).⁹⁷

Caetano Rodrigues da Silva contratou igualmente os serviços de um confrade, o alfaiate José Pereira Dessa, esposo de Ana, filha de Manuel Rodrigues Graça. Em 1783, Dessa afirmou que

falecendo da vida presente o capitão Caetano Rodrigues da Silva, lhe ficou devendo a quantia de 12 oitavas e meia e um tostão, procedidas de obras que lhe fez o suplicante pelo seu ofício de alfaiate, como consta do rol junto e, como o suplicante quer ser pago, requer a Vossa Majestade, se sirva mandar que o tutor dos órfãos que ficaram do referido falecido responda. (AHMI, Inventário, 1783, 2º ofício, código 8, auto 78)

No mesmo ano, Francisca Tavares França, mulher e inventariante de Caetano Rodrigues da Silva, “pagou a José Pereira Dessa 14 mil e 925 réis” (AHMI, Inventário, 1783, 2º ofício, código 8, auto 78).

Além de dívidas pelo contrato de confrades que desempenhavam ofícios mecânicos, figuraram também dívidas por serviços religiosos prestados, tais como missas rezadas por falecimento de parentes, sanguíneos ou rituais. O capitão Alberto Vieira Rijo, por exemplo, ao morrer, devia ao padre Manuel de Abreu Lobato uma oitava e meia de ouro (AHMI, Livro de Testamento de 1805-1807, fls. 149).

Como muitos dos confrades de São José detinham patentes militares, não surpreende o estabelecimento de vínculos no orbe miliciano dos terços e tropas auxiliares de homens pardos. Em vista da obrigação de armarem-se e vestirem-se às próprias custas, havia casos em que um oficial, provavelmente já desencarregado (ou, como se diz atualmente, aposentado), emprestava fardamentos velhos ou espadins a outros ainda com carreira ativa. Esse é o caso do alferes

97 Teotônio era alfaiate e possuía casa própria em Cabeças. Em 1804, contava 47 anos de idade, vivendo com sua mulher Ana “parda”, de 25 anos, e com os seus oito filhos. Era senhor de três escravos: Antônio (40 anos), José (25 anos) e Maria (25 anos), todos de Nação Angola (Mathias, 1969, p.168). Teotônio era irmão da Confraria de São José, tendo desempenhado funções administrativas para a irmandade (APNSP/CC rolo 7, v. 158-60).

Francisco de Araújo Correia, que dispôs, em seu testamento, que os seus herdeiros arrecadassem “da mão do quartel-mestre Joaquim Higino de Carvalho um espadim de prata que ao mesmo emprestei em minha vida” (AHMI, Inventário, 1810, 1^a ofício, código 45, auto 546, fls. 3v).

As dívidas apresentadas em testamentos e inventários revelam ainda que alguns dos confrades do Patriarca São José mantinham relações de débito com os “principais da terra”, isto é, com homens ilustres de Vila Rica. O músico Francisco Gomes da Rocha, por exemplo, tinha contas com João Rodrigues de Macedo, contratador dos dízimos e entradas, a quem ficou devendo quatro oitavas e dois tostões de um “empréstimo”, que “o dito Macedo não tem clareza” (AHMI, Inventário, 1809, 2^a ofício, código 14, auto 142, fls. 4v).

As relações entre os confrades nem sempre eram harmoniosas e amistosas. O quartel-mestre Eusébio da Costa Ataíde, por exemplo, pôs em juízo uma execução contra o alferes Lourenço Rodrigues de Souza, morador na Rua dos Paulistas de Antônio Dias (AHMI, Livro de Testamento 1805-7, 1806, fls. 78). Manuel Rodrigues Graça, carpinteiro de ofício, litigou com os mesários e oficiais da Irmandade de São José, em 1785, requerendo na justiça o pagamento do que restava da obra de emadeiramento que havia executado para a Irmandade. No libelo, Manuel reclamava o pagamento do

resto do emadeiramento do corpo da igreja na forma da sua arrematação e condições, assim como também um ténio (*sic*) resto das portas e janelas da capela-mor – como também sete oitavas e sete vinténs, em que diz alcançara a irmandade do tempo em que serviu de tesoureiro. (apud Trindade, 1956, p.197)

Para apaziguar a situação, em mesa de 10 de julho de 1785, ficou acordado que uma vistoria seria feita na capela de São José para averiguar a denúncia e “para a fim de que com ela se evitasse o pleito”. O que de fato ocorreu, pois, em outra reunião da mesa da Irmandade

de 11 de junho de 1786, as contrapartes assinaram um termo de amigável composição sobre o pleito. O termo dizia que

por todos foi uniformemente resolvido que, por evitar custos e pleitos desnecessários, convinhem em que se sustasse na causa, no seguimento dela, da contenda que trazia o dito Graça sobre o que a este deve a irmandade, e para efeito de sustar fosse a vistoria pública contadas às custas até o presente para se pagarem, a saber a metade a irmandade e outra a metade o dito Graça, e caso a dita vistoria estrive (*sic*) a sua determinação a favor da irmandade no compito em que estiver devendo ao dito Graça, consequentemente, foi resolvido que o líquido que ficasse devendo a irmandade ao dito Graça será pago a este nas festividades que se fizerem, com preferência ao rateio ser o primeiro salvo as despesas anuais. (apud Trindade, 1956, p.198)

O litígio de Manuel com a irmandade demonstra que conflitos poderiam aflorar mesmo no grupo de confrades dirigentes, sobretudo quando se tratava de pagamentos por serviços prestados para a Irmandade, ainda que o estabelecimento de laços de natureza diversa entre eles fosse uma constante, como os exemplos que utilizamos à farta apontam. O exemplo do litígio demonstra, pois, que a coesão grupal poderia ser rompida e que desavenças entre irmãos, mesmo os da cúpula, eram passíveis de ocorrer.

No capítulo seguinte, procuraremos demonstrar como os homens pardos que ocuparam lugar de proeminência na irmandade de São José e no terço auxiliar do seu grupo étnico, ambos de Vila Rica, operaram estratégias de mobilidade social e de afastamento da herança escrava.

4

PERCURSOS: AS TRAJETÓRIAS DE VIDA DOS CONFRADES

As noções de raça, casta e qualidade foram empregadas pelas autoridades eclesiásticas e seculares da América portuguesa para a elaboração de um sistema de classificação dos diversos grupos sociais.¹ Em tábuas de habitantes, mapas populacionais, censos, inventários *post-mortem*, testamentos, processos de habilitação para matrimônio, entre outros registros documentais, as designações ou qualificativos dos indivíduos, aparentemente utilizados para se referir às características físicas ou fenotípicas herdadas, conformavam não apenas racial, mas também social, econômica e religiosamente as pessoas em uma ordem estratificada de posições.²

1 Embora essas noções tenham sido forjadas em um mesmo contexto histórico, o significado delas foi reinterpretado de acordo com convenções sociológicas modernas. Desconsiderando as nuances terminológicas impressas nos termos raça, casta e qualidade, os historiadores tenderam a avaliar a posição étnico-social dos colonos recorrendo ao conceito marxista de classe e weberiano de estamento (cf. Seed, 1982, p.569-606). Sobre a tradição sociológica americana que associou casta e classe, cf. William Lloyd Warner (1936, p.234-7). Sobre o conceito weberiano de estamento, ver John Chance e William Taylor (1977). A ênfase no poder econômico é vinculada à tradição weberiana (cf. Weber, 1994). Autores como McAlister e Mörner, mais que Chance e Taylor, deram maior ênfase à diferenciação judicial ou legal (Seed, 1982, p.603).

2 Não surpreende, portanto, o fato de esses termos possuírem uma dimensão social em sentido amplo, e não apenas racial ou étnica. Como observou Patricia Seed (1982, p.573), “although the presence of specific physical features is undeniable, it is not the physical characteristics themselves that are the crucial

A origem do vocábulo *race* remonta à França de inícios do século XVI, significando “sorte, espécie, no sentido de descendência” (Azevedo, 2004, p.118). Como notou Ronaldo Vainfas (1999, p.8), “no Antigo Regime se tratava de um conceito de raça associado à linhagem, à ancestralidade, ao sangue,” não possuindo, portanto, uma conotação biologizante, como viria a assumir em fins do século XIX e inícios do século XX.³

Nas cartas de camaristas, governadores, vice-reis e conselheiros reais, examinadas no segundo capítulo, as noções de raça e casta apareceram, quase sempre, em sentido pejorativo, denotando a infâmia e o estigma da impureza, isto é, a má conduta social e a origem vil de africanos, crioulos, mulatos, carijós, judeus, mouros, mecânicos e outras “raças infectas”. Como advertiu Bluteau (1712, p.86, 183 e 186, t.VII), raça era um sinônimo de casta, designando raiz, *genus*, família, linhagem ou geração. Assim, exceto quando apareciam seguidas da palavra “nobre” ou “boa”, casta ou raça aludia às pessoas infames, assim consideradas em virtude do “defeito” sanguíneo ou mecânico herdado de seus antepassados.⁴

Já a noção de qualidade denotava o grau de nobreza ou nobilitação de que gozava um indivíduo (Bluteau, 1712, p.60, t.I). Ao contrário de casta ou raça, quando não vinha acompanhada de outra

elements of racial identity, but their social perception and definition.” Sobre o assunto, cf. também Robert McCaa (1984) e Rodney Anderson (1988).

3 O conceito de “racialismo”, aplicado às ideologias ou doutrinas referentes às raças humanas, vigente na Europa ocidental entre fins do século XVIII e meados do XX, não pode ser vertido para a análise dos estatutos portugueses de “limpeza de sangue”. A ideia de “raças infectas”, tal como era usada no Antigo Regime português, não se refere a um conceito de matiz biológico. Portanto, as inabilitações e os diferentes estigmas que a Coroa portuguesa contrapunha aos descendentes de judeus, mouros, índios, negros e outras “raças infectas”, não se baseavam em teorias científicas racistas ou deterministas, que se popularizaram entre os intelectuais brasileiros somente nas últimas décadas do século XIX. Sobre o conceito de “racialismo”, cf. Tzvetan Todorov (1993). Sobre a difusão de uma noção biologizante do conceito de raça entre as instituições e os intelectuais brasileiros, cf. Thomas E. Skidmore (1976) e Lília Moritz Schwarcz (1993).

4 Nas palavras de Bluteau (1712, p.86, t.VII): “Falando em gerações, se toma sempre em má parte. Ter raça, sem mais nada, vale o mesmo que ter raça de mouro ou judeu. Procurar-se-á que os servidores da Misericórdia não tenham raça (Compromisso da Misericórdia, p.26v).”

palavra, designava o “homem de qualidade” ou de “grande qualidade” (ibidem, p.60, t.I). Nas vozes coloniais, a palavra designava as diversas “sortes de gentes”, consistindo em um conceito que servia para manifestar “as qualidades de qualquer coisa” ou “pessoa” (ibidem, p.11, t.IV).⁵ De molde que se falava não somente em qualidade de indivíduos brancos, mas também daqueles pertencentes às “raças” ou “castas de gente” preta, crioula e parda. Assim, a palavra qualidade referia não somente a cor/ascendência e a condição legal dos indivíduos, mas também a condição social como um todo – ocupação, matrimônio, comportamento, posse de escravos e propriedades etc. –, consistindo em um termo que nos “foge à definição, mas que todo mundo entendia” (Russell-Wood, 2005, p.297). *Mutatis mutandis*, alguns estudiosos têm procurado demonstrar que, para determinar a posição das pessoas no século XVIII, “mesmo exclusivamente dentro dos parâmetros estreitos da raça, é essencial levar em conta fatores adicionais de grau variável de tangibilidade: riqueza, posição social, comportamento” (ibidem, p.47).⁶

Ao avaliarmos o grau de aceitação social dos pardos forros ou livres que ocuparam cargos de mesários ou de oficiais na Irmandade de São José de Vila Rica, utilizaremos um modelo analítico que não implique necessariamente uma moldura societária verticalizada, mas que, antes, permita vislumbrar a formação de uma composição específica para o indivíduo de ascendência africana e para a mobilidade horizontal (intragrupal). Portanto, ao privilegiarmos a mobilidade social de nossos agentes históricos no interior do seu

5 Em 1813, Moraes e Silva (1813, p.532) definiu “pessoa de qualidade” como aquela que possuía “qualidade civil”, ou seja, “a que alguém tem em razão de nobreza, nascimento ou dignidade”.

6 Os rótulos raciais foram empregados pelas autoridades para distinguir os indivíduos, separando-os em diferentes categorias, cujas bases de distinção foram presumidas para serem herdadas e, conseqüentemente, permanecerem inalteráveis (Seed, 1982, p.573). No entanto, o espaço aberto para a mobilidade na escala social alterava a percepção dos indivíduos perante a sociedade, tornando as identidades dinâmicas. Diante disso, a mudança da condição social poderia acarretar, em um sistema de nomenclaturas “raciais”, também o fenômeno da “mudança de cor” – observada, por exemplo, através do cruzamento da qualidade de um mesmo indivíduo em fontes censitárias realizadas em diferentes anos (cf. Ferreira, 2005).

próprio segmento racial e jurídico, a fim de estabelecer a qualidade dos indivíduos analisados, buscaremos inspiração em dois modelos alternativos sugeridos por Russell-Wood (2005, p.120): o do livro de combinações e o das séries de discos concêntricos.⁷

Em observância ao caráter não estático e móvel da sociedade dos trópicos, neste capítulo, fiando-nos em uma prosopografia histórica realizada em escala microanalítica⁸ e elencando os fatores que con-

7 O primeiro modelo, chamado de livro de combinações, possui “páginas” compostas de cinco ou seis tiras individuais, rasgadas com uma régua na horizontal. Numeradas de cima para baixo, as primeiras tiras aludem a uma temática geral comum a cada uma das “páginas”, mas as tiras inferiores podem oferecer uma miríade de temas, o que permite diferentes combinações de tiras temáticas. Um “livro” desse tipo poderia apresentar a imagem individualizada de cada trajetória de vida analisada, sendo que a “imagem” final, obtida com a combinação das diferentes tiras temáticas, apresentaria uma imagem mais fidedigna da posição social de um indivíduo na sociedade colonial, ou seja, o que se chamava na época de “qualidade”. O segundo modelo, alternativo ao modelo do livro de combinações, é o da série de discos concêntricos. Em vez de “tiras”, utilizaríamos discos, que deveriam ser cortados ao meio. Cada um deles possuiria uma unidade temática e, sobrepostos, deveriam ser graduados em diferentes extremos. De acordo com a trajetória pessoal que se quer analisar, giram-se os respectivos discos temáticos, de modo a obter a posição do indivíduo na sociedade. Russell-Wood (2005, p.120) sugeriu os seguintes temas para compor as tiras ou discos: local de nascimento; sexo; religião; pigmentação; situação legal; atributos sociais; recursos financeiros; ligações familiares; fluência em português e grau de alfabetização; tempo de residência na América; profissão; cronologia; residência urbana ou rural e região da colônia; aptidões.

8 De acordo com Lawrence Stone (1971, p.46), “a prosopografia é a investigação das características comuns do passado de um grupo de atores na história através do estudo coletivo de suas vidas. O método empregado consiste em definir um universo a ser estudado e então a ele formular um conjunto de questões padronizadas – sobre nascimento e morte, casamento e família, origens sociais e posições econômicas herdadas, local de residência, educação e fonte de riqueza pessoal, ocupação, religião, experiência profissional e assim por diante [...]. O propósito da prosopografia é dar sentido à ação política, ajudar a explicar a mudança ideológica ou cultural, identificar a realidade social, descrever e analisar com precisão a estrutura da sociedade e o grau e a natureza dos movimentos que se dão no seu interior”. Lawrence Stone (1971), traçando um balanço das investigações prosopográficas, distinguiu duas correntes: uma, qualitativa, centrada no estudo das elites políticas, culturais e etc.; e outra quantitativa, voltada para o inquérito de agregados sociais mais amplos. Seguindo a sugestão de Carlo Ginzburg e Carlo Poni (1991, p.176), “a nossa proposta pretende combinar a análise particularizada da primeira – uma prosopografia a partir de baixo (análoga à proposta por E. P. Thompson), que deve, portanto, desembocar numa série de *case studies*, embora sem excluir investigações de tipo social”.

corriam para reputar os indivíduos socialmente, avaliaremos o local de nascimento, o sexo, a adesão aos sacramentos da religião católica, a mestiçagem, a situação legal, os atributos sociais, os recursos financeiros, as ligações familiares, o apadrinhamento (compadrio), o grau de alfabetização, a profissão, a residência urbana ou rural e a região da Capitania de Minas, além das aptidões.

Qualidade e ascendência

Os estudos pioneiros sobre o mulato na sociedade colonial tiveram como pano de fundo a escravidão. As tradições interpretativas dos “mistos entre duas raças” que deitaram raiz no século XX, em geral, operaram as categorias mulato e pardo como sinônimas. Partindo de obras matriciais do ensaísmo brasileiro das décadas de 1930 e 1940, passando pela escola sociológica paulista e pela vertente interpretativa das “relações raciais”, protagonizada por brasiilianistas, americanistas e sociólogos brasileiros, conclui-se que, ainda que os diversos autores expressassem visões conflitantes acerca do estatuto do mestiço e da escravidão no império português, o mulato e o pardo eram definidos apenas como tipos mestiços. Verifica-se, portanto, que prevalece de um posicionamento semelhante entre as vertentes analíticas citadas, precisamente no que diz respeito à premissa de que os mulatos com cor de pele mais clara detiveram as melhores chances de se mover ascendentemente na escala social, posto que, segundo essa acepção racialista das relações étnicas, eles teriam sido os que mais frequentemente puderam ser acolhidos pela sociedade colonial.⁹ Sob essa óptica, a pigmentação da tez seria

9 Cf. Sérgio Buarque de Holanda (1982), Gilberto Freyre (1990 e 2006, p.498). Entre os autores que usaram o referencial teórico das relações “raciais” para a análise da sociedade escravista, observa-se igualmente o descuido em diferenciar as categorias pardo e mulato. A *Hispanic American Historical Review* (HAHR) consiste em um importante termômetro dessa produção, haja vista que recebeu fartamente contribuições sobre as chamadas “relações raciais”. A título de exemplo, cf. Charles R. Boxer (1967, p.150), Stanley J. Stein (apud Boxer, 1966, p.197-200), Stanley L. Engerman (apud Hoetink, 1975, p.98-100), Nancie L. González (apud Solaún; Kronus, 1975, p.154-5), Anthony T.

o critério fundamental para caracterizar o pardo, que se acreditava, possuiria cor de pele mais clara do que o mulato. Eis a base de diferenciação do pardo e do mulato no período em questão, apesar de os termos serem empregados alternada e indistintamente para caracterizar o grupo de mestiços de branco e preto, predominando, portanto, uma concepção homogênea do grupo.

Em 1967, Russell-Wood (2005) reavaliou a ideia de que o pardo era o mulato de pele mais clara. No estudo, o autor assinalou uma diferenciação entre os termos mulato e pardo, não obstante aludissem aos rebentos do intercuro sexual entre brancos e negros e aos seus descendentes, ao menos, até a quarta geração. Na perspectiva de Russell-Wood, portanto, o termo pardo não se desprende da mestiçagem, que continuou a ser o fator norteador do emprego da palavra. A despeito de ter endossado a visão de que “a posição dos libertos de cor foi mal definida, ambígua e oscilante durante todo o período colonial” e de reproduzir concepções que ressaltavam a fluidez e a indefinição racial e social dos mulatos,¹⁰ Russell-Wood acrescentou novos ingredientes ao debate na medida em que chamou a atenção para o fato de que

Em circunstâncias variadas, a denominação de um indivíduo como *pardo* podia ser alterada para *mulato*, possuindo esta última, em geral, uma conotação pejorativa, sendo com frequência qualificada com adjetivos tais como preguiçoso ou

Bryan (apud Brereton, 1981, p.338), Franklin W. Knight (apud Levine, 1981, p.500-1) e Magnus Mörner (apud Carroll, 1992, p.419-20). Essa vertente analítica ganhou força a partir de fins da década de 1950, sendo que os principais expoentes dessa linha de investigação sociológica, entre os intelectuais brasileiros, foram Florestan Fernandes, Roger Bastide, L. A. Costa Pinto e Charles Wagley e seus estudantes. Sobre essa produção, cf., por exemplo, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni. (1960, p.211-2).

10 O livro de Russell-Wood inaugurou uma nova abordagem da escravidão no Brasil, pois ampliou o foco de análise ao contemplar os libertos e os livres com ascendência africana. Assim, o autor não analisou os “extremos dicotômicos do tecido social” (senhores ou escravos, negros ou brancos, liberdade ou cativeiro), mas “as nuances, os sombreados, os interstícios da infraestrutura de uma sociedade colonial que está o tempo todo efervescendo e o tempo todo evoluindo” (Russell-Wood, 2005, p.50).

imprestável [...]. Enquanto os brancos eram considerados honestos, trabalhadores e tementes a Deus, os mulatos – e não os negros – eram vistos, em geral, como portadores de atributos como preguiça, desonestidade, astúcia, arrogância, falta de confiabilidade. [...] *O fato de um mulato ser visto como moralmente inferior a um pardo era aceito, mas havia dúvida se sua pele era mais escura.* (Russell-Wood, 2005, p.49, grifo nosso)¹¹

Para Russell-Wood, portanto, a conduta social figurava como o critério principal de distinção entre mulatos e pardos, sobrepujando em importância o de maior ou menor grau da pigmentação da pele.¹²

Na década de 1980, Peter Eisenberg lançou as bases para o surgimento de um novo parâmetro de diferenciação entre as duas categorias. Em seu estudo das alforrias em Campinas durante o século XIX, Eisenberg (1989, p.269-70) aventou a hipótese de que

os termos pardo, mulato e outras palavras indicando uma cor mais clara ou um físiotipo mais parecido com o dos portugueses tendiam a significar também a condição legal de livre.

A condição legal passou, então, a figurar como um novo elemento para pôr em evidência o estatuto categorial do pardo. Desse modo, os vocábulos branco, negro e pardo designariam, respectivamente, o indivíduo livre, o escravo e o forro ou livre com ascendência africana.

11 Julita Scarano (1978, p.120) avaliou as diferentes possibilidades que se colocavam diante das várias etnias, assinalando os preconceitos enraizados que se manifestavam constantemente. Nesse ínterim, afirmou que, apesar de existirem mulatos que nasceram livres e eram “de qualidade”, “filhos de ministros que por tais os tratam”, estes eram exceções. Reportando-se ao relatório do vice-rei Marquês de Lavradio, Scarano sugeriu que os mulatos eram, aos olhos dos brancos, ainda mais detestáveis do que os negros, pois eram eles os acusados da maior parte dos males que afetavam as Minas.

12 Outros autores reiteraram essa distinção. Cf., por exemplo, Sílvia Lara (2007, p.137 e 141-2) e Marco Antonio Silveira (2007). Como observou Sílvia Lara (2007, p.140), a palavra mulato era também associada “a um nascimento bastardo”, valendo como injúria ou xingamento.

Essa perspectiva, porém, ganhou contornos claros apenas na década de 1990, quando Hebe Mattos (1998, p.29-30) e Sheila de Castro Faria (1998, p.135) elaboraram as formulações de Eisenberg (1989) – desenvolvidas, posteriormente, por Roberto Guedes Ferreira (2005), Cacilda Machado (2006) e Larissa Viana (2007). Segundo Mattos, Faria e Viana, não apenas os mestiços eram chamados de pardos, mas todos aqueles indivíduos de ascendência africana que operavam com sucesso estratégias de mobilidade social e que eram livres e descendessem dos crioulos. Para Ferreira, pardo não era cor, mas condição social.¹³ Neste sentido, não apenas a condição legal aparece como critério qualificativo, mas também todos os fatores que convergiam para dimensionar a posição de um indivíduo na hierarquia social.

Entretanto, autores como Sílvia Lara (2007, p.131) afirmam que a correspondência entre cor e condição social “não caminhava de modo direto, mas transversal, passando por zonas em que os dois aspectos se confundiam ou se afastavam, e em que critérios díspares de identificação social estavam superpostos”. É preciso chamar atenção, ainda, para o fato de que os estudos de Eisenberg (1989), Mattos (1998), Faria (1998), Guedes (2005) e Machado (2006) abordaram regiões e períodos distintos do que analisamos. Ademais, esses estudos se valeram de fundos documentais diversos dos que compulsamos em nossa pesquisa.¹⁴

A despeito da polissemia do termo pardo e de seu uso para se referir aos indivíduos de ascendência africana que legalmente se afastaram de um passado escravo, preferimos nos ater, em particular, aos frutos do intercuro sexual entre brancos e pretos e seus descendentes, pois a filiação de pais de diferentes nacionalidades certamente implicou um problema singular, cuja busca por uma solução permeou o discurso das autoridades da capitania e do Reino durante todo o Setecentos. A tentativa de criação de um lugar social para esses indivíduos foi uma tarefa árdua

13 Segundo Roberto Ferreira (2006, p.447-8), “a cor era socialmente definida”.

14 O estudo de Larissa Viana (2007) foi baseado em fontes análogas e contempla o recorte temporal de nossa pesquisa. No entanto, a autora aborda uma região distinta da que analisamos, a saber, o Rio de Janeiro.

para os administradores da América portuguesa, que lançaram mão de políticas ora de segregação, ora de integração social.¹⁵

A categoria *pardo* sofreu incremento semântico durante a segunda metade do século XVIII, pois passou a ser portadora de uma positividade que se contrapunha à negatividade expressa no termo *mulato*. Esse dado, ao que parece, é um índice de como as autoridades e o segmento étnico em questão debateram os significados das categorias empregadas para conformar hierarquicamente os mestiços de branco e preto e seus descendentes. Nas linhas a seguir, dando um trato qualitativo e quantitativo a testamentos de homens que se associaram a irmandades pardas de Vila Rica, procuraremos (re)significar a qualidade em função da ascendência, adotando a genealogia como fator essencial no estabelecimento da raça ou casta.¹⁶ Cientes de que as fontes classificavam em função de motivações precisas e circunscritas, assim como de que a designação da qualidade dependia de um observador que se nos interpõe como mediador, adotamos a associação às irmandades pardas como critério fundamental de identificação do grupo, na medida em que a autoidentificação está subjacente ao ingresso nessas associações.¹⁷ A autoatribuição identitária, nos parece, permite expurgar os diferentes olha-

15 Como demonstrou S. Lara (2007, p.136), embora tenha havido ambiguidades no emprego das nomenclaturas designativas das raças, “pardo é, antes de mais nada, uma cor”. Ademais, “mulato e pardo eram palavras associadas à gente misturada, mestiça” (ibidem, p.136). Nesse sentido, ainda que as identidades fossem relativamente dinâmicas, levando em conta o aparecimento do vocábulo *pardo* em testamentos, inventários e assentos de batismo que consultamos, é pouco provável que, nessas fontes, o vocábulo *pardo* tenha sido aplicado aos rebentos de ventre forro.

16 Como alertou Evaldo Cabral de Mello (1989, p.11), a genealogia era um saber de importância capital no império português, “pois classificava ou desclassificava o indivíduo e a sua parentela aos olhos dos seus iguais e dos seus desiguais, garantindo assim a reprodução dos sistemas de dominação”. Além da ascendência dos testadores, levaremos em conta a pertença às irmandades como fator de estabelecimento da etnicidade. Sobre a relação entre irmandades e identidade étnica, cf. Russel-Wood (1971, p.569).

17 Assim, atentos às formulações de F. Barth (1998, p.189) sobre etnicidade, adotamos o aspecto interacional e a construção da fronteira étnica como elementos fundamentais para a definição de um determinado grupo étnico.

res que eventualmente puderam destoar na classificação de um mesmo indivíduo.

Nossa amostragem é composta por 36 homens que ocuparam cargos de direção na Irmandade de São José (ver Anexo I).¹⁸ Dourante, fiando-nos em 33 testamentos consultados, procuraremos estabelecer a filiação dos confrades.¹⁹ Do montante total de confrades identificados, sete eram homens brancos: Antônio Marques, João Gonçalves Dias, João Nunes Maurício, José Fagundes Serafim, José Pereira Campos, Manuel de Abreu Lobato e Manuel José da Silva. Portanto, a confraria estava aberta ao ingresso de homens brancos, como de resto ocorria em outras regiões da América portuguesa, ainda que estes não tivessem desempenhado papel na administração do sodalício e, quando o fizeram, tiveram participação ínfima, restrita ao cargo de mesário. A exceção à regra é João Gonçalves Dias, homem rico que vivia “de seu negócio de cargas do Reino” e que ocupou o cargo de juiz da Irmandade de São José cinco vezes, de 1807 a 1811 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159). “Filho legítimo de Antônio Gonçalves Dias e de sua mulher Maria da Conceição”, João morava em Cabeças e era dono de uma loja de secos e molhados, uma tenda de ferreiro, oito escravos – sendo dois deles oficiais mecânicos (um ferreiro e um pedreiro) –, seis moradas de casas, uma tropa de muares composta de 31 cabeças, além de reservas de vinho, aguardente, açúcar, bacalhau e

18 A amostra para análise foi, portanto, coletada em meio ao grupo formado pelos mesários e oficiais da Irmandade, consistindo estes na cúpula da associação e no grupo preferencial para o estudo da gestação de uma identidade étnica. Nesse sentido, nos aproximamos da visão de Mieko Nishida (1993, p.372-3), quem para “ethnic groups were prominent in the membership and leadership of black lay brotherhoods in the colonial period, even though such associations were usually not exclusive in terms of legal status or ‘color’”.

19 As buscas realizadas no Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência em Ouro Preto (AHMI) e na Casa Setecentista de Mariana (ACSM), por inventários e testamentos de confrades de São José que presidiram a mesa administrativa da Irmandade entre os anos de 1727 e 1803, não permitiram a obtenção de uma amostragem considerável para a primeira metade do Dezoito: apenas um irmão que ocupou assento na mesa da Irmandade foi encontrado para esse período: Francisco Pereira Casado (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

chocolate, mercadorias que negociava na “praça” do Rio de Janeiro para comerciar nas Minas.²⁰ João casou-se com Maria de Macedo Campos, filha de Maria de Macedo, preta Angola, não obtendo da relação conjugal filho algum (AHMI, Testamento, 1808, 2º ofício, códice 344, auto 7171, fls. 14). Ficou viúvo em 1807, mandando sufragar a alma de sua finada esposa com 588 missas e – não obstante a inconteste ascendência africana de Maria – enterrar o corpo dela na capela da Ordem Terceira do Carmo, envolta no hábito da mesma Senhora, prerrogativa de mulheres brancas de qualidade.²¹ O caso desse confrade assemelha-se ao de outros homens brancos que se filiaram à irmandade na medida em que sua entrada nas fileiras de associados, remete à relação conjugal com mulheres de cor. Porém, João destoa dos demais homens brancos de nossa amostragem por sua excelente condição social, boa estima pública, apreciável cabedal e influente participação na direção da irmandade, haja vista que ocupou o principal cargo do sodalício por cinco anos seguidos. Apesar das diferenças assinaladas, é válido ressaltar que sua atuação como oficial da Confraria de São José ocorreu apenas nas primeiras décadas do século XIX, quando a Irmandade já dava mostras de decadência e havia perdido o posto de principal reduto de sociabilidade parda para a Ordem Terceira do Seráfico Padre São Francisco de Paula, de cuja associação João Gonçalves Dias também era ilustre irmão.²²

20 Essa quantia foi declarada no momento da prestação de contas de seu testamento (1808), destoando de outras fontes que versaram sobre seus bens, como, por exemplo, seu inventário (1818) e o recenseamento de Vila Rica de 1804.

21 João, em seu testamento, demonstrou a gratidão pelos “serviços prestados em vida” por seus escravos, mandando dizer 30 missas na Capela das Mercês de Cima pela alma de uma de suas cativas, Felícia Crioula (AHMI, Inventário, 1818, 2º ofício, códice 29, auto 327, fls. 6).

22 Em seu testamento, João dispôs que uma morada de casas inacabadas situadas na “descida que vai para o Passadez”, as quais seriam entregues a dois de seus escravos, deveriam ser passadas à Ordem Terceira de S. Francisco de Paula caso os referidos cativos não pagassem a décima e os foros, nem mantivessem a morada “sem ruínas”. Disposição semelhante foi tomada em relação à outra propriedade sua em que residia Josefa Crioula e sua filha (AHMI, Inventário, 1818, 2º ofício, códice 29, auto 327, fls. 6v-7).

Provavelmente, João Nunes Maurício²³ e José Pereira Campos²⁴ aderiram à Irmandade de São José, bem como a outras irmandades de pardos, de crioulos e de pretos, porque mantiveram relações consensuais com mulheres de ascendência africana, de cujos tratos

23 Morador na Freguesia de Antônio Dias, João Nunes Maurício era irmão professo da Ordem Terceira de São Francisco de Assis, da irmandade do Santíssimo Sacramento de Antônio Dias, da Senhora da Boa Morte de Antônio Dias, do Senhor dos Passos do Pilar e da Confraria de São José. Filho legítimo de João Gomes Maurício e de Isabel Francisca Xavier e natural da cidade de Lisboa, era casado com Ana Maria dos Reis, parda, de cujo matrimônio nasceram dois filhos da mesma qualidade, João Nunes Maurício Lisboa e Francisco Nunes Maurício. O seu filho homônimo foi músico (regente) e ocupou lugar de relevo na Irmandade de São José. João faleceu em 1797 com testamento, tendo sido envolto em hábito de São Francisco e enterrado na capela da Venerável Ordem Terceira. Sua mulher faleceu em 1803, sendo o seu caixão conduzido pelas irmandades de São José, Boa Morte, Rosário do Alto da Cruz e Mercês para a Igreja Matriz de Antônio Dias, onde foi sepultada. João não ocupou cargos de direção na Irmandade de São José (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159). Seu filho Francisco Nunes Maurício, “pardo solteiro”, morreu em 1806, tendo o seu corpo amortalhado em hábito de São Francisco de Paula e acompanhado pelas irmandades das Almas, Boa Morte e Rosário dos Pretos do Alto da Cruz, descansando os seus restos mortais em “cova da fábrica” da Matriz de Antônio Dias (AHMI, Testamento, 1813, 1ª ofício, código 326, auto 6891, fls. 3-10v). O inventário dos bens que ficarão pela morte de João Nunes Maurício data de 1812. O inventariado possuía dois escravos, Joana Angola (30 anos) e João Angola (40 anos), além de uma morada de casas de sobrado, cobertas de telha, “com sua laje no andar de baixo, com seu pátio murado de pedra, até o vigamento”, citas na Rua Direita, que descia da Matriz de Antônio Dias para a Rua Detrás. A soma dos seus bens foi avaliada em 454\$845 réis (AHMI, Inventário, 1812, 1ª ofício, código 89, auto 1080, fls. 7v e 8).

24 Suas disposições testamentárias datam de 1802. Natural de Portugal, nascido e batizado na Freguesia de Santa Maria de Palmeira, era filho legítimo de Custódio Pereira e de Custódia de Campos. Na América portuguesa, morou na Freguesia do Pilar do Ouro Preto. “Vivia de esmolas” e possuía uma mina “que foi da falecida Tezeza Gomes por compra que fiz com seus pertences, os quais meu testamenteiro puxará a si e, assim, mais uma venda que fiz de uma lavra que vendi ao falecido Manuel Pereira Campos como consta de uma escritura”. Da relação consensual com Ana Pereira, “de ventre livre”, teve quatro filhos no estado de solteiro: Paulo Pereira Campos, Francisco Pereira Campos, Estáquio Pereira Campos e Francisca Pereira Campos, “todos homens pardos”. José era terceiro da Venerável Ordem de Nossa Senhora do Carmo de Vila Rica, em cuja capela foi sepultado o “seu corpo [...] gratuitamente por não possuir coisa alguma”, e “de outras irmandades da Freguesia do Ouro Preto”, que acompanharam o seu corpo à sepultura (AHMI, Testamento, 1807, 1ª ofício, código 318, auto 6775, fls. 12, 17 e 17v). Na Irmandade de São José foi zelador da bacia (no Morro) em 1795 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

sexuais nasceram rebentos mulatos. Como as portas das Ordens Terceiras e das irmandades do Santíssimo Sacramento estavam fechadas aos mulatos, já que a mulatice até a quarta geração impedia-os de ingressar nessas associações, os seus pais foram impedidos a socializarem-se também em confrarias dos grupos étnicos de suas esposas/concubinas e filhos. Manuel de Abreu Lobato²⁵ e José Fagundes Serafim²⁶, em virtude de terem se ordenado padres,

25 Natural da Freguesia de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto, Manuel de Abreu Lobato era filho legítimo do Tenente Luís de Abreu Lobato e de Dona Cipriana de Jesus Batista. Ordenou-se padre, presbítero secular do hábito de São Pedro, e “no estado de secular e de eclesiástico” não teve filhos “de pessoa alguma”. Tinha um irmão homônimo que possuía patente de capitão e, desse irmão, vários sobrinhos, dentre eles, Maria Luiza de Abreu Lobato e Luís de Abreu Lobato. O padre Manuel declarou em suas disposições derradeiras ter alguns créditos, uma casa na Freguesia do Ouro Preto e outras na Ladeira de Simão da Rocha, alguns móveis de prata, ouro “e outras coisas estimáveis”, além de um escravo de nome Inácio Angola, “ao qual pelo amor de Deus o deixo forro e liberto como se de o ventre livre nascera, e meu testamenteiro lhe dará carta de liberdade”. Era terceiro da Venerável Ordem de São Francisco de Assis e irmão de São Francisco de Paula, São Miguel e Almas da Freguesia do Ouro Preto, Santa Cecília, Mercês do Ouro Preto, Rosário dos Pretos de Ouro Preto e São José, na qual não ocupou cargos de direção (APNSP/CC, rolo 7, v. 158-159). Faleceu em 1819. O seu corpo foi envolto em hábito da Ordem de Cristo, em que era professo, sepultado na capela de São Francisco de Assis de Vila Rica e acompanhado por todas as Ordens Terceiras da vila e pelas irmandades em que era sócio (AHMI, Testamento, 1831, 1ª ofício, códice 343, auto 7159, fls. 3-4v, 18, 33, 38, 39v, 40, 46, 49, 52 e 55).

26 Natural de Vila Rica, em suas disposições testamentárias, o padre José Fagundes Serafim declarou ser “filho legítimo” de Manuel Fagundes da Costa e de Josefa Caetana. O padre ocupava-se, ainda, como professor de primeiras letras. Morava na Freguesia do Ouro Preto, em casas assobradadas, cobertas de telhas, que deixou, de acordo com suas disposições testamentárias, à sua comadre Maria Luzia do Espírito Santo. José era irmão da Ordem Terceira do Carmo, de São Francisco de Paula (onde desempenhou a função de comissário por “muitos anos”) e de São José, em cuja irmandade não ocupou cargos de direção, participando ainda de “outras irmandades” (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159). Em 1804, José contava 54 anos e possuía quatro escravos (Vicente Crioulo, Miguel Angola, Francisco Angola e João Mina) (Mathias, 1969, p.70). As contas de seu testamento, prestadas em juízo por sua testamenteira e sobrinha Dona Maria Antônia de Melo, datam de 1831 e trazem o traslado do seu testamento em que pediu que fosse “sepultado nas vestes sacerdotais, com enterro na sua capela [de São José] sem pompa alguma, acompanhado do reverendo pároco e comissário da Ordem do Carmo e pelas irmandades de que sou irmão, e nada mais, e menos música, que dispenso” (AHMI, Testamento, 1831, 1ª ofício, códice 325, auto 6868, fls. 5-6).

filiaram-se em diversas associações religiosas de Vila Rica, desde as Ordens Terceiras até as irmandades de pretos, sendo levados a essa prática, conjecturamos, pelo exercício de seus ministérios religiosos, dizendo missas aos irmãos defuntos e realizando os santos ritos católicos tanto em associações de brancos, como de pardos, crioulos e pretos, em troca da “esmola costumada”.

Antônio Marques, nascido na Vila do Tapo da Ilha de São Jorge, em Portugal, filiou-se às irmandades de pardos, crioulos e pretos, ao que parece movido unicamente pela sua devoção. A pobreza em que viveu pode também ter contribuído para sua aproximação com os grupos étnicos e legais inferiores ao dos brancos, podendo ter se identificado, ainda, com eventuais devoções “de cor” de suas agregadas, embora não saibamos se elas possuíam ascendência africana. Na Irmandade de São José, teve modesta participação no diretório, ocupando a função de irmão de mesa, em 1781.²⁷ Esse parece ser também o caso do sapateiro português Manuel José da Silva: natural da Freguesia de Santiago de Carape-sos e “filho legítimo” de Antônio Francisco José e de Rosa Maria da Silva, Manuel matriculou-se apenas nas irmandades pardas de São Francisco de Paula e de São José. Para explicar o ocorrido, aventamos a hipótese de que Manuel, por desempenhar o ofício de sapateiro e ser pobre, apesar de ser descendente de pais brancos, teria se aproximado de grupos formados por indivíduos de ascen-

27 Em 1804, contava 93 anos, vivendo “sem negócio”. Além de uma casa sita na Freguesia do Ouro Preto, possuía dois escravos: Francisco Angola de 60 anos e Manuel Crioulo, oficial de carapina, de 20 anos. Antônio sobrevivia, possivelmente, com os poucos rendimentos advindos dos jornais vencidos por seu escravo Manuel, beneficiando-se ainda dos serviços da escrava Rosa Crioula (23 anos), de Teodósia Caetana Pinta, que, assim como Valéria Pinta, era sua agregada (Mathias, 1969, p.89). Em suas disposições testamentárias, redigidas em 1808, deixou forro o escravo Manuel Crioulo, “pelo ter criado e pelo amor que lhe tenho”. Conservando-se sempre no estado de solteiro, o testador declarou não ter tido filhos. Antônio residia na Rua São José e era irmão de todas as irmandades da Freguesia do Ouro Preto, deixando cinco oitavas de ouro de esmola para a Confraria de São José. Era filho de Bartolomeu Pereira e de Joana Marques, ambos naturais da Freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Tapo, em Portugal. Falecido em 1808, Antônio foi enterrado em cova da Irmandade do Santíssimo Sacramento do Ouro Preto em um esquife de São Francisco (AHMI, Livro de Testamento n.17, fls. 115v).

dência africana, socializando com os pardos em suas confrarias, irmandades e Ordem Terceira.²⁸

Em relação aos 26 homens pardos que desempenharam funções de oficiais ou mesários na Irmandade de São José, observamos dois padrões distintos na declaração da filiação em disposições testamentárias: a omissão do nome do pai ou a indicação de “pai incógnito”; e a declaração do nome do pai e da mãe, sem indicação de qualidade.

O padrão mais frequente consistiu na omissão do nome paterno, provavelmente em razão do não reconhecimento do testador pelo pai, verificando-se 15 ocorrências: em 10 testamentos de homens pardos foi mencionado apenas o nome da mãe e em outros cinco indicou-se que o pai era incógnito (ver anexos I e II). Em relação às mães, em 10 casos apareceu apenas o nome completo, sem iden-

28 Em 1811, Manuel José da Silva declarou que morava na Rua Direita da Freguesia de Antônio Dias e que era casado “a face da Igreja” com Jacinta Ribeiro Guedes, de cujo matrimônio teve quatro filhos “que se acham vivos em nossa companhia”. Em seu testamento, Manuel declarou não possuir bens de raiz, pertencendo as casas em que residia ao seu sogro, João Ribeiro Guedes, que as havia emprestado. Possuía uma única escrava, Maria de Nação Mina, cujo dinheiro para sua compra foi-lhe emprestado também pelo sogro. Observa-se, portanto, que, apesar de sua pobreza, Manuel foi escolhido por seu sogro para casar-se com Jacinta, provavelmente por descender de portugueses. Todos os bens que possuía o casal advinham da dotação de sua esposa feita por seu sogro, meio encontrado por esse para firmar um arranjo matrimonial vantajoso para sua filha, posto que mantivesse a “pureza de sangue”. Manuel morreu endividado e, entre as diversas dívidas ativas, verifica-se a compra de solas para o seu ofício de sapateiro. O bem mais valioso que consta em seu inventário, aberto em 1814 por sua mulher, consiste em “uma Banca de Sapateiro ordinária já velha”, avaliada na quantia de 400 mil réis. Foi enterrado na capela de São José, amortalhado no hábito de São Francisco de Paula (AHMI, Inventário, 1814, 2º ofício, códice 46, auto 511, fls. 6 v-7v, 10, 19v e 23v). Manuel não ocupou cargos administrativos na Confraria de São José, (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159). Aparece no Recenseamento de 1804 como “branco”, que vivia de “negócio de couros” (Mathias, 1969, p.11). Jacinta Ribeiro Guedes, sua esposa, era “filha do falecido João Ribeiro Guedes”. Em seu inventário consta, no título de herdeiros, “que tinha um filho de nome Francisco José de Sales, residente ao presente em São João del Rey, Francisca de Sales Magalhães, viúva de José Caetano de Magalhães, Francisca de Assis Paes, casada com o furriel Antônio Paes Domingues, existente hoje na Comarca do Serro, Matildes Ribeiro Guedes, as quais declara suas legítimas herdeiras”. Era irmã do Senhor dos Passos, São Francisco de Paula e São Francisco de Assis, em cuja capela queria ser sepultada (AHMI, Inventário, 1835, 1ª ofício, códice 89, auto 1081, fls. 4).

tificação de qualidade, nação ou condição legal. Em outros cinco casos, foram mencionadas as qualidades das mães: Narciza Maria da Conceição, crioula forra (mãe de Bernardo dos Santos); Francisca de Mendonça, de Nação Mina (mãe de Eusébio da Costa Ataíde); Ana Gomes da Silva, preta Mina (mãe de João Batista Pereira); Gracia Rodrigues Graça, preta Cabo Verde (mãe de Manuel Rodrigues Graça); e Antonia de Nação Angola, escrava que era do Reverendo Francisco de Moura (mãe de Manuel Rodrigues Rosa).

Verificamos a ocorrência de oito casos em que foram declarados os nomes do pai e da mãe, porém sem a indicação da qualidade. Caetano José de Almeida²⁹, Caetano Rodrigues da Silva³⁰ e Francisco Pereira Casado³¹ eram capitães, o que pode explicar o não apare-

-
- 29 O capitão Caetano José de Almeida, filho de Pedro José de Almeida e de Josefa Maria da Conceição, nasceu em Vila Rica. Como “filho natural” foi tido por cônjuges não casados entre si e nem com outras pessoas. O testamento de Caetano foi escrito, em 1815, a rogo do padre Vitorino Martins Machado. Nas contas prestadas em juízo por seu testamenteiro, o tenente Francisco Peixoto da Silva, consta que o testador foi enterrado com o hábito de São Francisco de Paula em cova da Matriz do Pilar. Caetano era irmão da Senhora da Boa Morte e de São José, isto é, de irmandades pardas, não sendo provável que seja homem branco, portanto. Faleceu solteiro na Rua do Ouro Preto (AHMI, Testamento, 1818, 1ª ofício, códice 317, auto 6765, fls. 2-4v). Em seu inventário (1815), foram avaliados alguns instrumentos do ofício de pedreiro (alabama, marrão de quebrar pedras, entre outras ferramentas), um livro denominado “Prática criminal” e outros 35 livros. Em 1815, quando escreveu seu testamento, coartou cinco crioulas, uma parda e um crioulo. Alforriou o crioulo Borges “pelos bons serviços”. Além destes, mais 25 escravos figuraram no seu inventário (AHMI, Inventário, 1815, 1ª ofício, códice 144, auto 1859; Inventário, 1815, 1ª ofício, códice 32, auto 363). Na irmandade de São José, desempenhou as funções de mesário (1773, 1775, 1782) e escrivão (1774) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).
- 30 O capitão Caetano Rodrigues da Silva faleceu em 1783, com testamento. Natural de São João del Rey e morador na Freguesia do Ouro Preto, Caetano era filho de Guilherme da Silva e Perpétua da Costa, tendo se casado com Francisca Tavares França. O capitão, além dos serviços militares, ocupava-se também com a música. Era irmão de São Francisco de Paula e São José. Na última irmandade, exerceu os cargos de juiz (1753), mesário (1754, 1757, 1763 e 1767) e escrivão (1760 e 1761) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

- 31 O capitão Francisco Pereira Casado, natural do Rio de Janeiro e morador no Ouro Preto, era filho de Manuel Pereira Casado e Luzia da Conceição. Foi casado com Marcelina de Azevedo e não teve filhos. Era irmão do Rosário da Freguesia do Pilar e de São José, deixando a esta irmandade 30 mil réis de esmola. Participou da primeira mesa administrativa da Confraria de São José,

cimento da qualidade de seus pais, posto que a obtenção de patente militar atuava de molde a “embranquecer” os homens pardos que as obtinham. A filiação exclusiva em irmandades pardas torna patente a pertença dos capitães ao grupo étnico dos pardos, mesmo que os nomes de suas mães – mulheres de cor, provavelmente – tenham sido citados sem a menção da qualidade. Caso semelhante é observado em relação a Manuel Pereira Campos, que, possivelmente, por ocupar-se como mineiro – que era uma profissão reputada – omitiu em seu testamento a qualidade de sua mãe – mulher de cor, segundo conjecturamos. Ao passo que foi filiado apenas às irmandades de São Francisco de Paula e de São José, acreditamos tratar-se de um homem pardo, podendo sua profissão ter contribuído para o “embranquecimento”, isto é, para o desaparecimento das origens africanas maternas em documentos.³²

sendo eleito mesário para a eleição de 1727, ocupando o mesmo cargo nos anos de 1728, 1729 e 1738 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159). Em seu testamento, redigido em 1747, deixou forra sua negra Josefa, pedindo a seu testamenteiro, o padre Pedro Leão de Sá, que a vendesse por preço módico, e deixando, ainda, “a dita negra” as casas em que viveu, preferindo ela aos “meus compradores, ainda que sejam com diminuição do valor das ditas casas dez mil réis”. Faleceu em 1749, sendo o seu corpo amortalhado no hábito de São Francisco e levado à tumba da Santa Casa de Misericórdia (AHMI, Testamento, 1755, 1ª ofício, códice 329, auto 6931, fls. 7-10 e 24).

- 32 Em seu testamento, escrito em 1797, Manuel declarou morar no Ouro Podre, na Freguesia do Ouro Preto, onde nasceu e foi batizado. Casou-se com Teresa Ribeira de Miranda, sua testamenteira, com quem teve três filhos: José, Manuel e Felisberto. Possuía “terras minerais”, lavras (uma delas, situada no Morro do Ouro Podre, comprada de José Pereira Campos), “casa de ferro e carros, marrões e almocafres e tudo o mais,” ferramentas minerais, e três escravos (Manuel Benguela, Antônio Benguela e Eugênia Crioula) e a fazenda e o “serviço de minerar de talho aberto” situado no Ouro Podre (avaliada em 529 mil réis) em sociedade com Manuel Rodrigues Gomes. Apesar de ter sido avaliado em seu inventário um “marrão de quebrar pedras”, Manuel Pereira Campos parece não ter sido pedreiro. Os serviços manuais eram desempenhados, provavelmente, por seus escravos, que além das atividades de pedreiro e ferrador, atuavam também na prospecção de minérios. Faleceu em 1798, sendo o seu corpo “envolto em hábito de S. Francisco de Paula e conduzido para a capela de São José desta Freguesia [de Nossa Senhora do Pilar do Ouro Preto], onde jaz sepultado.” (AHMI, Testamento, 1798, 1ª ofício, códice 346, auto 7196, fls. 4, 5, 6-9, 12). O monte-mor de sua partilha importou na quantia de 193\$275 réis (AHMI, Inventário, 1804, 1ª ofício, códice 47, auto 527, fls. 7 e 14v). Na irmandade de São José, Manuel desempenhou apenas a função de zelador da bacia, em 1797 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

O pintor Marcelino da Costa Pereira³³ e o ajudante de sapateiro Veríssimo Rodrigues dos Santos,³⁴ apesar de não terem feito referência à qualidade de seus pais, eram homens pardos e se filiaram em irmandades do mesmo grupo étnico, como também nas de crioulos. Feliciano Manuel da Costa também era homem pardo, pois, apesar de não ter citado a qualidade de sua mãe, sabe-se que ela era mulata (Jardim, 1989, p.114). Marcelino era pintor e declarou em seu testamento ser “filho natural” do Dr. Cláudio Manuel da Costa, que mantinha uma relação consensual com Francisca Arcângela de Souza (AHMI, Testamento, 1815, 1ª ofício, códice 435, auto 9001, fls. 3v). Caso análogo é observado em relação a José Rodrigues Graça, filho do carpinteiro Manuel Rodrigues Graça, cuja mãe era uma preta Cabo Verde, conforme já assinalamos.

33 Natural da Cidade do Ouro Preto e batizado na Freguesia de Antônio Dias, Marcelino morava em casas assobradadas sitas na Rua de Trás de Antônio Dias. A soma de seus bens inventariados importou o valor de 1:056.260 réis. O pintor era “filho legítimo” de Inácio da Costa Pereira e de Feliciano Maria da Conceição. Foi casado com Perpétua de Oliveira Costa. Era “professo na Ordem Terceira de Nossa Senhora das Mercês, ereta na capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões”, e filiou-se às irmandades da Senhora da Boa Morte, São Francisco de Paula e São José (AHMI, Inventário, 1859, 1ª ofício, códice 114, auto 1460, fls. 1, 6, 7, 26 e 37-40). Na última irmandade, ocupou o assento de mesário, em 1822 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

34 Natural de Vila Rica e morador na Rua do Trapiche, Veríssimo era filho do português Gabriel Rodrigues de Souza, natural de Guimarães, e de Ana de Souza César, natural da Bahia. Embora o testador não cite a qualidade da mãe, esta possuía ascendência africana, embora não possamos precisar se ela era preta, crioula ou parda, pois, no recenseamento realizado em Vila Rica, em 1804, Veríssimo aparece qualificado como “pardo”, contando 60 anos de idade e vivendo com seu filho e mais três agregados: Cipriana Barboza, mulher parda de 76 anos, Joaquina Crioula de 50 anos, e Lauriano Crioulo de 60 anos (Mathias, 1969, p.126). Em virtude da miséria em que se encontrava no momento em que redigiu as suas disposições derradeiras, Veríssimo declarou que não exigia de suas irmandades das Mercês e de São José que sufragassem sua alma por não poder saldar os seus anuais pendentes. O ajudante de sapateiro teve um filho no estado de solteiro, Antônio Rodrigues de Souza, que fora seu testamentário e herdeiro universal. Faleceu em 1805, sendo o seu corpo envolto “em um lençol” e “carregado por quatro homens humildes” até uma tumba da Senhora da Boa Morte na Matriz de Antônio Dias (AHMI, Livro de Testamento de 1805-1807, fls. 91). Não exerceu cargos administrativos na Irmandade de São José (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).

Por fim, verificamos três ocorrências que destoam dos padrões estabelecidos acima: Francisco Gomes do Couto, que citou apenas o nome do pai,³⁵ Lourenço Rodrigues de Souza³⁶ e o “pardo forro” Pedro Martins do Monte,³⁷ que mencionaram o nome do pai (homens brancos) e da mãe (pretas forras), sendo os três “filhos naturais”, ou seja, tidos de uma relação estável, porém não legitimada perante a Igreja. Os dois últimos não procuraram esconder sua mulatice em primeiro grau, pois afirmaram, em seus testamen-

- 35 Francisco Gomes do Couto, natural de Vila Rica, em seu testamento de 1793, declarou ser filho natural de Domingos do Couto. Vivendo sempre no estado de solteiro, Francisco teve cinco filhos: Francisco, Antônio, Eufrásia, Ana e Maria, todos “havidos de uma mulher solteira por nome Josefa Fernandes da Conceição”. Seu corpo foi “sepultado na capela da irmandade do Glorioso Patriarca Sempre Virgem, o Senhor São José”, de quem o testador era “indigno irmão”, “envolto no hábito do Glorioso São Francisco de Paula”, em cuja ordem o testador declarou ser “noviço” e pretender se “professar”. Possuía duas moradas de casas, cobertas de telhas, com quintal murado, avaliadas em 160 mil réis (AHMI, Inventário, 1793, 1ª ofício, códice 43, auto 504, fls. 2-3 v, 5 e 5v). Na Confraria de São José, Francisco desempenhou as funções de procurador (1788) e de mesário (1789) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-159).
- 36 O alferes Lourenço Rodrigues de Souza, morador que foi na Rua dos Paulistas, nasceu e foi batizado na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias. “Filho natural” de Manuel de Souza da Fonseca, de Penafiel em Portugal, e de Caetana Rodrigues de Souza, preta Mina forra, Lourenço sempre se conservou no estado de solteiro. Redigiu seu testamento em 1802 e teve seus bens inventariados em 1813. Lourenço era carpinteiro e possuía ferramentas do ofício. Dispôs em seu testamento que fosse enterrado na Matriz de Antônio Dias, em hábito da Senhora das Mercês ou de São Francisco de Paula. Era irmão das Mercês de Antônio Dias, da Senhora da Boa Morte e de São José (AHMI, Testamento, 1813, 1ª ofício, códice 91, auto 1113, fls. 1-4v, 7-9v).
- 37 O capitão Pedro Martins do Monte foi morador no Largo da Matriz do Ouro Preto, de cuja freguesia era natural e foi batizado. Em seu testamento, declarou ser “filho natural” de Manuel Martins do Monte e de Francisca Martins, preta forra. Casou-se em face da igreja com Custódia Micaela de Jesus, de cujo matrimônio teve “vários filhos”, dos quais se achavam vivos e em sua companhia, José, Joaquim, Manuel e Antônio, seus herdeiros universais. Foi enterrado na Matriz do Pilar, amortalhado em hábito da Senhora do Monte do Carmo, o qual deveria ser comprado de um irmão terceiro da ordem. Tinha um “serviço de talho aberto” no Morro do Ouro Podre em sociedade com seu irmão Paulo Martins do Monte. Possuía quatro escravos (Sebastião Angola, José Angola, Vicente Mina e Rosa Mina) e uma morada de casas de sobrado, em que vivia, com laje por baixo e coberta de telhas, sitas no Largo da Igreja do Ouro Preto, avaliadas em 85 mil réis. A soma de seus bens importou na quantia de 205 mil réis (AHMI, Inventário, 1780, 1ª ofício, códice 126, auto 577, fls. 1-6v, 8, 9-10).

tos, que foram fruto de relações entre pessoas de “raças” diferentes. Pedro Martins e Gonçalo da Silva Minas, aparentemente, foram os únicos homens pardos de nossa amostragem que nasceram escravos. No cabeçalho de seu inventário, Pedro aparece como forro³⁸ e a condição de liberto de Gonçalo, embora não explicitada em seu inventário e testamento, aparece designada em uma carta enviada por Manuel Francisco Moreira, testamenteiro de seu antigo senhor, ao Conde de Valadares, pedindo o impedimento do provimento de Gonçalo no posto de sargento-mor do terço de homens pardos de Vila Rica (BN, SMs, códice 18, 03, 002, Doc. 144, fls. 143-144v). Pedro e Gonçalo parecem ter, contudo, operado com relativa eficácia as estratégias de afastamento da herança do cativo, pois ambos tornaram-se capitães e amealharam consideráveis bens. Ocuparam, ainda, lugar de relevo na Irmandade de São José. Pedro, além de assentar-se mesário, também desempenhou as funções de tesoureiro e juiz.³⁹

Em suma, à luz dos dados coletados em testamentos, o pardo na Vila Rica Setecentista era, em termos genealógicos, o mestiço de branco e preto, filho de homem branco (português ou luso-brasileiro) com mãe preta, crioula ou parda, ou então, filho de consortes pardos. Muitos eram “filhos naturais”, posto que gerados em relações conjugais permanentes, mas não sacramentadas pela Igreja.⁴⁰

38 Embora sua mãe tenha sido declarada forra no momento da redação de seu testamento, era cativa quando o concebeu. “Vários testadores alforriavam não só filhos naturais, como também as próprias mães escravas. [...] muitas se libertaram e viram seus filhos transformados em herdeiros de seus senhores, filhos naturais que eram, e com acesso a bens, em alguns casos, realmente expressivos. De escravos, passaram a donos de escravos, algumas vezes ocupando postos da governança da terra. Essa era uma via possível de enriquecimento para os libertos nascidos no Brasil” (Faria, 2007, p.18).

39 Pedro Martins do Monte exerceu os cargos de tesoureiro em 1758 e 1759, de mesário em 1760, 1767 e 1775 e de juiz em 1774 (APNSP/CC, rolo 7, vols. 158-159).

40 Em seus testamentos, os homens pardos utilizaram a expressão “filhos legítimos” em vez de “bastardos”, termo geralmente empregado por vice-reis, governadores e camaristas para aludir à má qualidade dos mulatos. Segundo Bluteau (1712, p.64, t.II), bastardo era o filho cujo nascimento e descendência advinham de “ajuntamento ilícito” (“filho de pai solteiro e de concubina”), sendo usado como sinônimo de ilegítimo. Moraes e Silva (1813, p.268) define

A presença de brancos nas fileiras de irmandades pardas pode ser explicada pelas relações consensuais com mulheres de condição social inferior (mulatas, pardas, crioulas ou pretas),⁴¹ pelo sacerdócio ou, simplesmente, pela devoção. A omissão da ascendência paterna, prática mais recorrente na redação das disposições derradeiras, pode ser compreendida pelo não reconhecimento da prole por parte do pai ou, tão somente, pela máxima do *partus sequitur ventrem*, isto é, pela condição materna ser a fundamental para atribuir a condição legal do filho. Enfim, verifica-se um franco predomínio de indivíduos distanciados em, pelo menos, uma geração da experiência do cativo, sendo arrolados apenas dois casos de pardos forros.

Casamento e distinção social

Um dos principais alicerces da ordem colonial consistia na família legítima. Desde o século XVI, observa-se um incentivo, por parte da Coroa portuguesa, em fazer com que seus vassallos cultivassem o sacramento do matrimônio, concebendo filhos e partilhando de uma vida marital regular. Como transparece dos discursos de vice-reis e governadores, acreditava-se que, reunidos dessa forma, os colonos povoariam o Novo Mundo, tomariam rumo civilizado na vida e dariam sossego à empresa colonizadora.

Norteando a escolha do cônjuge pelo princípio básico de igualdade – etária, social e étnica –, Igreja e Estado passaram a incentivar a prática do casamento.⁴² A defesa do matrimônio, política comum

o termo em acepção jurídica, afirmando que o bastardo era o filho ilegítimo, “cujo pai as Leis não reconhecem, ou é incerto.” A explicação para o uso de “filho natural” nos testamentos dos homens pardos é dada, porém, pelo padre Bluteau (1712, p.68, t.II): natural era o oposto de adotivo, mas “aquele que o pai teve antes de casado. No Latim não se faz esta distinção de filho natural ou bastardo, mas no Português é usada por ser termo mais decoroso”.

41 Como vimos, homens brancos (luso-brasileiros e, na maioria dos casos, portugueses) que possuíam proles mestiças acabavam conduzidos à identificação com as confrarias de pardos.

42 Como observou Robert McCaa (1984, p.480), em estudo sobre o México colonial, “the choice of marital partners was strongly influenced by considerations of *calidad*, *clase*, and, to a lesser extent, birthplace.”

do Padroado, teve de coexistir, na América portuguesa, com a proliferação de uniões livres e a crescente importação de africanos, tornando o problema ainda mais agudo.⁴³

Após o Concílio de Trento, a Igreja acirrou a perseguição às uniões clandestinas. As formas tradicionais de união foram taxadas de irregulares e consideradas “escandalosas, malignas e perigosas as cerimônias realizadas escondidamente, sem os banhos e ditos oficiais” (Vainfas, 1989, p.72).⁴⁴ Entretanto, as uniões consensuais parecem ter sido a regra em uma sociedade na qual a ação eclesial era inócua, a burocracia para legitimação da união, vagarosa e os custos dos processos de habilitação para matrimônios, altos.⁴⁵ Em Minas Gerais, essa afirmação parece ser levada às últimas consequências, pois a política de contenção da prática da mancebia na região parece ter sido vã (Figueiredo, 1997, p.21).⁴⁶

Nesse contexto, a presença marcante do mestiço na composição social mineira foi cedo definida como decorrência de um pujante processo de mestiçagem, permanecendo a família legítima, “de preferência envolvendo casais brancos [...] um projeto cada vez mais distante” (Figueiredo, 1997, p.24). Nas Minas, a exiguidade de mulheres brancas, aliada à recusa da Igreja de sacramentar uniões entre pessoas de qualidades distintas, levou os senhores a se amancebarem com suas escravas ou com crioulas e mulatas, livres ou forras, o que se traduziu nas uniões consensuais. A extrema mobilidade da população das Gerais também

43 “The policies of the church paralleled those of the state: the church tried to root out extra-marital relationships (while not really changing the prerequisites for marriage), and the state, attempted to avoid the expenses resulting from these relationships (without attacking the institution of concubinage itself)” (Ramos, 1975, p.225).

44 Sobre a disciplina matrimonial que passou a vigorar após o Concílio Tridentino, cf. Maria Beatriz Nizza da Silva (1984).

45 O custo do feito desses processos era elevado, mas os nubentes poderiam ser isentados do seu pagamento mediante comprovação de pobreza.

46 Longe de indisciplinada, promíscua e desregrada moral e sexualmente, “a família popular mineira traduziu-se no espaço por excelência da solidariedade”, estabelecendo “padrões de uma moral comunitária e coletiva, para os quais convergiam elementos tanto da mais tradicional família cristã quanto traços específicos que derivavam das necessidades mais imediatas do cotidiano daquela sociedade” (Figueiredo, 1997, p.167).

concorreu para esse fato, como também o sistema escravista sob o qual ela se assentava.⁴⁷

O quadro pintado por todos estes obstáculos foi o de que, diante dessas limitações institucionais e da dinâmica social da região, “multiplicaram-se as relações livres e consensuais à margem do controle da Igreja” (Figueiredo, 1997, p.37). Nesse rol de uniões, encontram-se, na maioria das vezes, “gente de cor” livre ou forra de baixa condição social. No entanto, o casamento de crioulos e pardos, forros ou livres, não era uma realidade intangível, havendo em meio às poucas ocorrências de uniões oficializadas, uma parcela substantiva de arranjos matrimoniais envolvendo esses segmentos sociais.⁴⁸ A explicação para tanto foi dada por Donald Ramos (1975, p.208): “O matrimônio tornou-se um símbolo de *status*, uma indicação de diferenciação social” (tradução livre).

A seguir, ponderaremos as ocorrências do casamento *in facie ecclesia* e de uniões livres ou consensuais entre os homens pardos, bem como o grau de legitimidade e ilegitimidade entre aqueles que compunham a cúpula administrativa da Confraria de São José, além de padrões de dotação, partilha e herança.

Ilegitimidade e mestiçagem

Não é possível estabelecer com precisão o peso da ilegitimidade na América portuguesa, mas “é dada como certa pelos especialistas a sua significativa recorrência entre os homens livres” (Florentino; Machado, 2005, p.375). De acordo com as estimativas de Renato

47 A autonomia exigida pelo casamento não agradava os senhores de escravos, que faziam uso de todas as artimanhas cabíveis para evitá-lo, excetuando-se os casos em que ambos os contratados para o matrimônio fossem cativos da mesma escravaria.

48 Em um universo de 269 processos de habilitação para matrimônio do século XVIII consultados no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), constatamos – em conformidade com a bibliografia de referência – que os brancos mais frequentemente se casavam oficialmente, representando os processos que envolviam homens dessa qualidade a porcentagem de 55,01% de toda a amostragem. Os homens pardos vêm logo após, somando 22, 67% dos processos, seguidos pelos pretos, crioulos e carijós (ver apêndice estatístico).

Pinto Venâncio (1986), na Vila Rica Setecentista, dois entre cada três livres eram ilegítimos.⁴⁹

Entre os 29 homens pardos cujas trajetórias familiares acompanharemos a seguir, dezessete foram casados (cinco deles estavam viúvos quando redigiram seus testamentos)⁵⁰ e doze conservaram-se no estado de solteiro. Bernardo dos Santos (AHMI, Inventário, 1773, 1º ofício, código 26, auto 290), Feliciano Manuel da Costa (AHMI, Testamento, 1815, 1º ofício, código 435, auto 9001, fls. 3 v), Caetano José de Almeida (AHMI, Testamento, 1815, 1º ofício, código 144, auto 1850, fls. 2), Francisco Gomes da Rocha (AHMI, Inventário, 1809, 2º ofício, código 14, auto 142), José Rodrigues Graça (AHMI, Inventário, 1821, 1º ofício, código 80, auto 974, fls. 3), Lourenço Rodrigues de Souza (AHMI, Inventário, 1813, 1º ofício, código 91, auto 1113, fls. 2v) e Manuel Rodrigues Rosa (AHMI, Testamento, 1809, 1º ofício, código 347, auto 7229) morreram solteiros, sem terem filhos nessa condição.

Não obstante estivessem congregados em uma associação cultora do “bom casamento”, que reverenciava o “sempre virgem Glorioso Patriarca São José”, não são raros os casos de confrades que tiveram filhos no estado de solteiro ou que mantiveram relações extraconjugais, os quais estavam, portanto, aos olhos da Igreja, implicados no crime de concubinato. Antônio da Silva Maia, que ingressou na irmandade em 1745 e ocupou os cargos de mesário em 1761 e em 1772 e o de juiz em 1763, apesar de nunca ter se casado, teve dois filhos, Serafim e Mariana. Esta última se achava cativa ao tempo em que Antônio redigiu seu testamento, no qual dispôs que, após sua morte, Mariana ficasse liberta pelos seus “próprios bens” (AHMI, Testamento, 1784, 1º ofício, código 304, auto 6552, fls. 5v).⁵¹ Mariana, portanto, filha de ventre escravo, manteve-se nessa

49 Sobre o assunto, cf. também Iraci Del Nero da Costa (1979, p.227).

50 “Os homens casavam-se mais velhos que as esposas. Por isso a viuvez foi um fenômeno que atingiu mais as mulheres” (Lewkowicz, 1992, p.199).

51 Seu testamenteiro e inventariante, José Nobre dos Santos, prestou contas do pio, em 1784. Antônio foi morador à Rua do Pissarão de Antônio Dias, onde possuía uma morada de casas assobradadas, coberta de telhas. Em sociedade com seus três irmãos, sendo um deles Luís da Silva Maia, possuía umas “terras minerais e catas” no Morro de Santana, “chamada a Pedra Branca.” O monte-mor dos seus

condição até o falecimento de seu pai. Não sabemos, porém, se a escrava com quem Antônio se amancebou era de sua propriedade ou de outrem, porquanto não conste nenhum cativo em seu inventário e não haja referência alguma sobre a concubina. Assim como Antônio da Silva Maia, os confrades Francisco de Araújo Correia, Francisco Gomes do Couto e Veríssimo Rodrigues dos Santos também tiveram filhos no estado de solteiro.⁵²

Apesar de os rebentos de relações conjugais “pecaminosas” procurarem esconder, em suas disposições testamentárias, o nome dos pais, era comum a situação de filhos tidos fora do matrimônio ou de consortes de diferentes qualidades herdarem o sobrenome paterno.⁵³ Antônio Ângelo da Costa Melo, por exemplo, antes de casar-se com Simplicia Clara da Fonseca Vilela, teve uma filha no estado de solteiro, Romana Cândida da Costa Melo, a qual reconheceu em seu testamento, afirmando, em 1842, que esta vivia em sua companhia. Antônio Ângelo declarou também que sua filha Romana, nomeada primeira testamenteira, era

bens inventariados importou o valor de 269\$638 réis (AHMI, Inventário, 1791, 2º ofício, códice 58, auto 655, fls. 5v e 11). Além da Irmandade de São José, era irmão das duas Mercês, S. Francisco de Paula, Santa Cecília, Nossa Senhora do Rosário e São Miguel e Almas. Foi sepultado no adro da capela do Senhor de Matozinhos de Porto Alegre (AHMI, Contas de Testamento, 1784, 1º ofício, códice 304, auto 6552, fls. 4, 3, 38, 39v, 40, 46, 49, 52 e 53).

52 Francisco de Araújo Correia, em seu testamento (AHMI, 1802, 1º ofício, códice 327, auto 6909, fls. 3), declarou que sempre viveu “no estado de solteiro”, no qual teve “os filhos seguintes, a saber, Teodósio, Joanna e Joaquina, esta moradora no Arraial do Bacalhau, termo de Mariana, casada com Antonio da Silva, e aquela com Manuel Francisco, moradora e outro nesta vila”, Francisco Gomes do Couto morreu solteiro, mas neste estado teve “cinco filhos havidos de uma mulher solteira por nome Josefa Fernandes da Conceição [...], os quais são: Francisco, Antônio, Eufrásia, Ana e Maria”, rogando a “Senhora Josefa” que administrasse a sua testamentária (AHMI, Inventário, 1º ofício, códice 43, auto 504, fls. 2). Veríssimo Rodrigues dos Santos sempre se conservou igualmente no estado de solteiro, contudo, teve um filho ilegítimo por nome Antônio Rodrigues de Souza, que contava “mais de 25 anos”, em 1805 (AHMI, 1805, Livro de Testamento de 1805-1807, fls. 91v).

53 “As famílias procuravam soluções de acomodação para suas crianças ilegítimas e, quando necessário e possível, promoviam o reconhecimento de filhos gerados fora do casamento, principalmente através de testamentos. As legitimações eram uma tradição ibérica” (Lewkowicz, 1992, p.206).

filha de Ana Carneira, moradora que então era na Cidade de Mariana, sempre foi por mim conhecida como minha filha e por tal reconhecimento sem dúvida alguma, a qual se acha no estado de viúva e, deste matrimônio, existem quatro filhos ou três e, por isso, não tendo eu herdeiros forçados; instituo herdeira universal e, na falta desta, a seus três filhos, meus netos. (AHMI, Testamento, 1842, 1ª ofício, código 311, auto 6663, fls. 1-1v)

Em seu casamento, Antônio Ângelo não teve filhos, o que nos permite aventar que se tratava de um exemplo de núpcias tardias, sem expectativa de descendência. Como observou Ida Lewkowicz (1988/1989, p.108), os forros e os seus descendentes percebiam as vantagens econômicas do casamento, que poderia contribuir “significativamente para o aumento da riqueza, pois casados possuíam maior número de escravos, embora o estado civil não fosse determinante da posse, já que solteiros também a detinham”. Se esse for o caso, no entanto, a estratégia falhou, pois seu testamenteiro Anacleto Nunes Maurício Lisboa disse, em 1851, “que por falecimento do testador ficaram poucos bens, que talvez não cheguem para pagamento das dívidas a que está sujeita a testamentaria” (AHMI, Inventário, 1851, 1ª ofício, código 23, auto 251, fls. 2).⁵⁴

João Rodrigues Braga, casado com Maria Gonçalves dos Reis, inventariante de seus bens em 1826, arrolou no título de herdeiros os seguintes filhos do casal: Mariana (7 anos), João (5 anos), Jamilya (3 anos) e Domingos (8 meses). Além desses,

declarou a mesma viúva inventariante que, antes de se casar com o falecido seu marido, já este tinha uma filha natural de nome Prancedina, que se acha com idade de 18 anos, filha de Belizarda, cuja herdeira natural seu falecido marido a declarou por filha a ela inventariante sempre durante a sua vida e também na hora da sua morte e, por isso, a dava aqui neste título de

⁵⁴ Em seu testamento (AHMI, 1842, 1ª ofício, código 311, auto 6663, fls. 1v), declarou que entre “os poucos bens” que possuía, se compreendia “um escravo de nome Antonio de Nação Angola”.

herdeiros. (AHMI, Inventário, 1826, 2ª ofício, código 30, auto 338, fls. 4)

Assim como Antônio Ângelo, João também reconheceu um filho tido fora do casamento em seu testamento. No caso de João, sua filha sempre foi por ele reconhecida, embora fossem mais comuns situações em que os pais de crianças ilegítimas as reconhecessem apenas no momento da morte, quando redigiam suas disposições derradeiras.

Feliciano Manuel da Costa, que morreu solteiro “sem filho nem filha”, foi ele próprio concebido fora do casamento. Nascido em Vila Rica, o pardo Feliciano era “filho natural do Doutor Cláudio Manuel da Costa, já falecido e de [...] Francisca Arcângela de Souza”, conforme declarou em seu testamento (AHMI, código 435, auto 9001, 1ª ofício, 1815, fls. 3 e 3v), redigido em 16 de abril de 1814. Seu pai, desembargador e homem de posses,

nunca foi casado regularmente. Vivera amasiado por mais de 30 anos com sua escrava, mulata, Francisca Arcângela de Sousa. No ano de sua prisão – 1789 – tinha cinco filhos: Maria Antônia Clara (30 anos, casada), Feliciano Manuel da Costa (24 anos, pintor), Francisca (22 anos), Ana (20 anos) e Fabiana (16 anos). (Jardim, 1989, p.114)

Cláudio nunca coabitou com Francisca, embora mantivesse com ela uma vida em comum. A mulata tornou-se forra e passou a residir em morada própria, consistindo a sua relação conjugal com Cláudio – estável, mas sem coabitação – no que Luciano Figueiredo (1997) chamou de família fratriada.

Grosso modo, a primeira linhagem de uma família de pardos que se matriculava na irmandade era composta por indivíduos gerados fora do matrimônio, em relações estáveis ou casuais, geralmente filhos de homens brancos que viveram licenciosamente com mulheres de cor, fato explicado, em parte, por fatores demográficos, conforme demonstramos no primeiro capítulo. A segunda geração

de associados, diversamente, era composta por rebentos havidos dentro do matrimônio, filhos de pai e mãe pardos.⁵⁵ A respeito das duas gerações aludidas, a família do carpinteiro pardo Manuel Rodrigues Graça é exemplar: filho de pai incógnito e de Gracia Cabo Verde, Manuel foi o primeiro representante dos Rodrigues Graça – que pode ser chamada de “família parda”⁵⁶ –, a se matricular na Irmandade de São José. Sua esposa, Maria Gomes do Espírito Santo, também entrou para a fileira de associados, desempenhando funções administrativas na Confraria. Seus filhos, Ana, Joaquim, José, João, Manuel, Luzia, Antonio e Luis, matricularam-se igualmente na Irmandade, compondo a segunda geração familiar de associados, portanto, sendo filhos de pai e mãe pardos.

Legitimidade e endogamia

Apesar de a sociedade mineira ter se acomodado a um estilo de vida em que a ilegitimidade tornou-se algo comum e aceito (Ramos, 1990, p.163), observam-se altos índices de nupcialidade, tanto para a população escrava e forra como para a população livre com ascendência africana (Guerzoni Filho; Roberto Netto, 1988, p.501; Lewkowicz, 1992, p.188).

Em meio aos 61 processos de habilitação matrimonial envolvendo homens pardos, 38 eram de nubentes forros, dezessete de livres e três de escravos. Os outros três não podemos determinar. Entre os pardos forros, 33 casaram-se com mulheres da mesma condição legal, dois com mulheres livres, três com escravas e um com mu-

55 A distinção entre primeira e segunda geração de confrades não é estipulada em termos cronológicos, mas consoante o grau de mulatice, que era particular a cada família.

56 Ao menos nas gerações do referido Manuel e de seus filhos, a família Rodrigues Graça possuiu ascendência mulata – em primeiro e em segundo grau, respectivamente – e seus representantes, operando estratégias de distanciamento do cativo e participando de associações cultoras de uma identidade étnica própria, apareceram designados como “pardos” nas fontes que consultamos. Por isso, podemos dizer que, nas gerações mencionadas, os Rodrigues Graça eram uma “família parda”.

lher de condição não especificada. Dos 61 homens pardos, total de nossa amostragem, 36 (59,01%) se casaram com mulheres pardas, onze com crioulas (18,03%), dois com cabras, um com branca, um com preta, sendo que os outros dez não foi possível determinar (ver apêndice estatístico). Verifica-se, assim, a existência de uma forte endogamia tanto em termos jurídicos como étnicos. Diante desses dados, constatamos que, “mesmo que se aceite que a sociedade mineira tivesse propensão para acomodar situações não legitimadas, pode-se considerar que o ideal era o casamento legítimo” (Lewkowicz, 1992, p.145),⁵⁷ mormente contratado entre indivíduos de mesma qualidade e mesma condição legal.⁵⁸

Voltando para os confrades de São José que ocuparam cargos administrativos, entre os dezessete homens pardos de nossa amostragem que se casaram, encontramos clara referência à ascendência/raça de apenas três de suas esposas: Maria Gomes do Espírito Santo⁵⁹ (mulher de Manuel Rodrigues Graça), Francisca Tavares França⁶⁰ (esposa de Caetano Rodrigues da Silva⁶¹) e Maximiana

57 Analisando a condição dos noivos de Mariana entre 1731 e 1752, Ida Lewkowicz (1992, p.186) observou que os casamentos “revelaram-se predominantemente homogâmicos quanto à condição dos noivos, sendo mínimos os casamentos mistos, entre pessoas de condição diversa [...]. Os casamentos mistos foram em sua maioria entre forros e escravos”.

58 “A consciência da qualidade, mais do que a de classe, parece ter guiado os casamentos” (tradução livre) (McCAA, 1984, p.496).

59 Maria Gomes do Espírito Santo aparece designada, no recenseamento de 1804, como “parda viúva”, contando 70 anos e chefiando o fogo. Sob sua tutela estavam os filhos Manuel Rodrigues Graça (24 anos, oficial de Carapina “e pardo”), Antônio Rodrigues Graça (24 anos, latoeiro), Luiz Rodrigues Graça (22 anos, oficial de carpinteiro) e Luiza (25 anos). Possuía, então, dois escravos: Lourenço (8 anos) e Antônio (6 anos) (Mathias, 1969, p.64).

60 No recenseamento de 1804, a “viúva parda” aparece chefiando um fogo, com 59 anos. Francisca declarou possuir os seguintes escravos: Joaquim Angola (50 anos, lenheiro), Joaquina Crioula (30 anos, quitandeira). Na sua companhia, vivia Albina Tavares, “sua filha viúva”, com seus quatro filhos e dois escravos. Além desses, viviam como agregadas de Francisca, Rita e Cândida, ambas forras (Mathias, 1969, p.69-70). Francisca foi irmã de mesa da Confraria de São José em 1783 e 1792 (APNSP/CC, rolo 7, v.159, fls. 12 e 18v).

61 Em seu testamento, escrito em 1783, o músico e capitão Caetano Rodrigues da Silva declarou ser “casado a face da Igreja com Francisca Tavares França”, de cujo matrimônio teve sete filhos, “quatro machos (Caetano Rodrigues da Silva, de 20 anos; Jerônimo José Rodrigues da Silva, de 19 anos; José Rodri-

Gonçalves Torres⁶² (mulher de Francisco Leite Esquerdo). No entanto, acreditamos terem sido pardas Ana Leocádia Casimira de Jesus⁶³ (mulher de Gonçalo da Silva Minas),⁶⁴ Francisca Ferreira de Moraes⁶⁵ (mulher de João Batista Pereira)⁶⁶ e Inocência Joaquina da Costa Barros⁶⁷ (casada com José Gonçalves Santiago),⁶⁸ pois elas participaram da direção da irmandade de São José, associação que reunia pardos e que destinava a ocupação dos cargos de sua dire-

gues da Silva, de 9 anos, e Manuel de 7 anos) e três fêmeas (Eugênia Francisca Rodrigues da Silva, de 14 anos; Albina Rodrigues' da Silva, de 13 anos, e Maria Patronilha de 6 anos), os quais são meus legítimos herdeiros" (AHMI, Inventário, 1783, 2^a ofício, código 8, auto 78, fls. 2 e 4v).

- 62 No recenseamento de 1804, Maximiana Gonçalves Torres aparece como mulher do "pardo" Francisco Leite Esquerdo. Embora não seja descrita sua ascendência, essa fica implícita, pois sua filha Francisca também aparece como "parda" (Mathias, 1969, p.40).
- 63 Foi irmã de mesa da Confraria de São José em 1793 (APNSP/CC, rolo 7, v.159, fls. 19).
- 64 Em 1796, Gonçalo da Silva Minas declarou em seu testamento que era casado com Dona Ana Leocádia Casimira de Jesus, não tendo dela "filhos algum" (AHMI, Inventário, 1803, 1^a ofício, código 434, auto 8957, fls. 3v).
- 65 Francisca, natural e batizada na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de Vila Rica, era "filha natural de Petronilha de Espírito Santo". Em seu testamento, instituiu como sua universal herdeira a "cria Francisca de Paula Ferreira". Seu corpo foi envolto em hábito de São Francisco de Paula, acompanhado pela Irmandade de São José e enterrado na capela da Ordem Terceira de São Francisco de Paula (AHMI, Inventário, 1837, 1^a ofício, código 44, auto 525, fls. 3-3v). Francisca ocupou o cargo de mesária da Confraria de São José, em 1794 (APNSP/CC, rolo 7, v.159, fls. 19v).
- 66 Em 1814, João Batista Pereira fez a seguinte declaração em seu testamento: "Sou casado em face de Igreja com Francisca Ferreira de Moraes, de cujo matrimônio nunca tivemos filhos alguns e nem também os tive no estado de solteiro" (AHMI, Inventário, 1816, 1^a ofício, código 72, auto 853, fls. 2v).
- 67 Declarada "pródiga e demente", teve seus bens inventariados em 1824 (AHMI, Inventário, 1824, 1^a ofício, código 60, auto 723). Foi juíza da Confraria de São José em 1793 e irmã de mesa em 1794 (APNSP/CC, rolo 7, v.159, fls. 19 e 19v).
- 68 José Gonçalves Santiago, casado com Inocência Joaquina da Costa Barros, não teve filhos do matrimônio, não deixando herdeiros forçados (AHMI, Inventário, 1825, 2^a ofício, código 19, auto 201). No recenseamento de 1804, Inocência aparece no fogo de José, contando 46 anos, quatro anos a mais do que seu marido. Não é mencionada a ascendência de ambos, talvez em razão de o chefe do fogo ser um militar, com patente de alferes, o que pode ter contribuído para que os recenseadores negligenciassem sua ascendência negra. São arroladas duas cativas (Rosa Angola, de 70 anos, e Catarina Angola, de 7 anos) e dois forros agregados: Joana (enjeitada de 6 anos) e José (afilhado de 7 anos) (Mathias, 1969, p.85).

ção a homens e mulheres dessa qualidade, conforme já observamos. Nesse rol se enquadram, ainda, Joaquina Maria de Jesus e Maria Egipcíaca Alves de Azevedo. Joaquina Maria, segunda esposa de Narciso José Bandeira, aparece no fogo de seu marido no recenseamento de 1804 sem descrição de ascendência, possivelmente em virtude de Narciso ser contador da administração geral dos negócios e possuir boa condição social: um indício de que o contador era um homem de posses é o fato de que ele possuía nove escravos, cinco ocupados exclusivamente com o “serviço doméstico” (Mathias, 1969, p.65). A segunda, Maria Egipcíaca, também apareceu sem qualificação no recenseamento, embora seu marido, o contador e alferes Joaquim Higino de Carvalho, tenha sido designado pardo. Como o chefe de fogo aparece assim qualificado, é provável que a esposa e os filhos, ainda que não especificados etnicamente, pertencessem ao mesmo grupo (ibidem, p.55).⁶⁹

Não podemos precisar, contudo, a qualidade de Simplicia Clara da Fonseca Vilela (mulher de Antônio Ângelo da Costa Melo), Maria Gonçalves dos Reis (mulher de João Rodrigues Braga), Domingas Fernandes (mulher de Antônio da Silva),⁷⁰ Marcelina de Azevedo (mulher de Francisco Pereira Casado),⁷¹ Rosa Pereira da

69 No cabeçalho do inventário dos bens do finado Joaquim Higino de Carvalho (AHMI, Inventário, 1817, 2ª ofício, código 27, auto 300, fls. 1 e 2), aberto em 1817, é mencionado que “ficou viúva a inventariante, sua mulher Maria Egipcíaca Alves de Azevedo,” aparecendo, no título de herdeiros, os seguintes filhos e herdeiros em igual parte: “Leonor, casada com Vitoriano José de Fonseca (22 anos); Ana, casada com Francisco Ribeiro de Melo (19 anos); Maria (18 anos); Joana (5 anos) e Antônio (3 anos)”.

70 Em seu testamento (ACSM, 1796, 1ª ofício, L. 47, fls. 17v), Antônio da Silva declarou que foi casado em face da igreja com Domingas Fernandes e que, “deste matrimônio”, tiveram “vários filhos”, dentre os quais “se acham vivos Quitéria, casada com João Gonçalves Duarte; Anna, casada com Antônio da Silva, e Antônio da Silva, já defunto, que foi casado com Francisca Antônia da Silva, e deste matrimônio lhe ficaram dois filhos”, declarando que os sobreditos seus “filhos e filhas daquele [...] filho falecido na parte respectiva de seu Pai e a João, filho de Caetana Agenda”, seus “universais herdeiros”.

71 Francisco Pereira Casado, em suas disposições testamentárias (AHMI, 1755, 1ª ofício, código 329, auto 6931, fls. 7v), afirmou ser “casado com Marcelina de Azevedo”, da qual não teve filhos, “nem de outra qualquer mulher”, não possuindo “herdeiros necessários ascendentes ou descendentes”.

Rocha (mulher de Manuel da Conceição),⁷² Teresa Ribeiro de Miranda (mulher de Manuel Pereira Campos),⁷³ Venância Perpétua de Oliveira Costa (mulher de Marcelino da Costa Pereira),⁷⁴ Custódia Micaela de Jesus (mulher de Pedro Martins do Monte, pardo forro),⁷⁵ e Francisca Alexandrina de Araújo (mulher de Pedro Rodrigues de Araújo).⁷⁶

Dotação, partilha e herança

No que se refere aos domicílios, em regiões como Minas Gerais e São Paulo, o tipo de família mais recorrente era o nuclear, verificando-se ainda um grande número de domicílios solitários, geralmente chefiados por mulheres forras.⁷⁷

No século XVIII, a sobrevivência individual derivava amplamente da transmissão de bens, que ocorria por meio do legado da condição material dos ascendentes. Assim,

-
- 72 Manuel da Conceição foi casado com Rosa Pereira da Rocha, que “sem motivos alguns se ausentou fugitivamente” de sua “companhia para a Cidade de Mariana, onde faleceu, levando consigo dois escravos [...] e todo o ouro lavrado e roupa do seu uso” (AHMI, Livro de Registro de Testamento nº 17, fls. 71v).
- 73 Manuel Pereira Campos era casado com Teresa de Ribeiro de Miranda, com quem teve três filhos: José, Manuel e Felisberto (AHMI, Testamento, 1798, 1º ofício, código 346, auto 7196, fls. 6v).
- 74 Marcelino da Costa Pereira, em seu testamento, declarou ser “viúvo de Venância Perpétua de Oliveira Costa”, não possuindo “filhos alguns nesse estado”, nem outros “naturais” (AHMI, Inventário, 1859, 1º ofício, código 114, auto 1460, fls. 37).
- 75 O pardo forro Pedro Martins do Monte foi “casado em fé da Igreja com Custódia Micaela de Jesus,” falecida ao tempo da redação de seu testamento, de cujo matrimônio teve “vários filhos, dos quais se acham vivos e em [sua] companhia, José, Joaquim, Manuel e Antonio”, instituídos seus universais herdeiros (AHMI, Inventário, 1780, 1º ofício, código 126, auto 1577, fls. 2).
- 76 Em 1807, Pedro Rodrigues de Araújo, em seu testamento (ACSM, 1807, 1º ofício, Livro n.39, fls. 187v), afirmou o seguinte: “Sou casado com Francisca de Araujo, de cujo matrimônio não tive filho algum e, por esta mesma Razão, depois de pagar as minhas dívidas [...] e o restante da meação de meus bens, instituo por minha universal herdeira a referida minha mulher”.
- 77 Em Minas e em São Paulo, as famílias extensas constituíam a minoria. Sobre o assunto, cf. Donald Ramos (1975, p.200), Iraci Del Nero da Costa (1979), Eni de Mesquita Samara (1982 e 1989) e Ida Lewkowicz (1992, p.4-5).

a formação de novas unidades familiares e a realização de casamentos somente se efetivavam quando o novo casal recebia de seus progenitores os meios necessários para o início da vida conjugal, fosse pelo acolhimento sob o mesmo teto, pelo dote ou pela herança por morte. (Lewkowicz, 1992, p.7)

Muitos homens brancos de posses, na impossibilidade de se casarem com moças de qualidade, conservavam-se solteiros, mantendo relações consensuais com mulheres de estrato social inferior. Embora essas relações não fossem legítimas, alguns descendentes de concubinas eram reconhecidos pelo progenitor, o que poderia ocorrer na pia batismal e, mais frequentemente, no momento da redação do testamento. Em se tratando de rebentos de sexo feminino, “havia a preocupação de casá-las e para tanto se empenhavam dotes generosos” (Lewkowicz, 1992, p.227).⁷⁸ Segundo Donald Ramos, dotar as filhas era um costume generalizado entre os que tinham posse, dependendo a quantia da posição social da família provedora e do estado da criança (legítima ou ilegítima) (Ramos, 1975, p.215). A prática de dotar derivava, quase sempre, do anseio dos pais, em vida, de arranjar matrimônios vantajosos para suas filhas, porém, poderia também aflorar na hora da morte, nas disposições testamentárias, quando legavam a elas a parte dos bens que as tocavam.⁷⁹ O costume de dotar, em Minas Gerais, não visava a preservação, em termos geracionais, da unidade patrimonial,⁸⁰ mas permitir que mulheres, muitas vezes espúrias, pudessem “garantir a sobrevivência ou auxiliar os futuros herdeiros a conseguir casamentos legítimos” (Lewkowicz, 1992, p.267).⁸¹

78 “No Brasil entendia-se por dote os bens que os pais, parentes, amigos e mesmo desconhecidos destinavam à mulher ao se casar, para a sustentação da esposa durante o casamento ou depois de viúva” (Lewkowicz, 1992, p.265).

79 Em uma sociedade misógina, não apenas em ocasião da viuvez, a mulher aparecia como personalidade legal, mas também no momento da dotação, geralmente o primeiro período em que elas recebiam bens e propriedades (Lavrin; Couturier, 1979, p.281).

80 Os padrões de herança não miravam o primogênito, pois a partilha era, em geral, igualitária.

81 Entre os forros, a função do dote era “garantir a sobrevivência ou auxiliar os futuros herdeiros a conseguir um casamento legítimo dentro do grupo preferencial, isto é, dos libertos” (Lewkowicz, 1988/1989, p.112).

Os pardos, a exemplo dos brancos, procuraram dotar suas filhas e arranjar matrimônios vantajosos para sua linhagem familiar. Como poucos eram os casos de noivos que se casavam por amor ou afinidade, consistindo o casamento basicamente em um negócio, o rompimento das condições dos tratos entre filha e pai poderia levar o chefe de família a adotar medidas drásticas, como fez Francisco Leite Esquerdo. Casado em face da Igreja com Maximiana Gonçalves Torres, eleita testamenteira e inventariante de seus bens, Francisco teve oito filhos: Francisco, Antônio, Isabel, Josefa, Ana, Manuel, João e Joaquina. Apesar de todos os filhos declarados por Francisco em seu testamento serem legítimos, nem todos foram por ele eleitos herdeiros universais dos bens que ficaram de seu casal. A explicação para o fato foi dada pelo próprio testador: “Francisca e Isabel, as hei por deserdadas pelos grandes desgostos que sempre me deram e paixões, até chegarem a sair fora de minha companhia para o mundo” (AHMI, Inventário, 1809, 1º ofício, código 51, auto 623, fls. 3). Observa-se, portanto, que a fuga desautorizada das duas filhas mencionadas, provavelmente com homens de qualidade inferior, ocasionou o pedido de deserção de ambas, pois, no momento da redação do inventário de Francisco, elas se encontravam casadas. Já que era o pai quem decidia sobre o casamento dos filhos, o caso de Francisco é exemplar quando o objetivo é salientar que se casar mal era condenado pelos homens pardos⁸² e, em geral, por todos aqueles que queriam preservar sua linhagem, independentemente da qualidade de sangue.⁸³ Aparentemente, contudo, a decisão do testador foi impugnada, pois Francisca e Isabel figuraram no título de herdeiros de seu inventário (AHMI, 1809, 1º ofício, código 51, auto 623, fls. 7).

Nas relações conjugais, “o dote representava para a mulher, além de segurança para a sobrevivência, a entrada no casamento com uma posição não inferiorizada, embora o marido fosse o chefe

82 Buscando nas Ordenações Filipinas dados sobre o consentimento paterno para o casamento dos filhos, Eni Samara (1989, p.89-90) observou que os pais possuíam permissão para deserdar filhas menores de 25 anos que se casassem contra a sua vontade.

83 “Assim como a elite, os mais pobres preocupavam-se em dotar as filhas” (Lewkowicz, 1992, p.265).

da sociedade conjugal e o administrador desses bens” (Lewkowicz, 1992, p.268). O carpinteiro pardo Manuel Rodrigues Graça, por exemplo, ao dotar sua filha Ana, procurou garantir a ela melhor posição no arranjo matrimonial com o alferes José Pereira Dessa, confidenciando o seguinte em seu testamento (AHMI, 1791, 1ª ofício, código 347, auto 7230, fls. 3v-4):

quando casei minha filha Ana com o Alferes Jose Pereira Dessa, lhe dei em dote uma morada de casas de sobrado [imediatas as em que assisto] nesta Rua do Rosário, este mo dar em duzentos mil réis e um negro por nome Antônio Benguela, que comprei por cento e noventa mil réis, entraram estes bens a coleção para haver partilha igualmente entre os mais herdeiros, sem prejuízo de nenhum bem, entendido que as ditas casas e negro não serão [responsários] a satisfação de dívidas que o dito meu genro houvesse contraído anteriores ao matrimônio.

Em conjunto, os bens de dotação garantiam os subsídios necessários para que o casal iniciasse a vida conjugal: o escravo permitiria viver de seu trabalho, a casa garantia o local de morada e a quantia em dinheiro, um recurso para o casal começar sua vida. A dotação de Ana respeita, em parte, o padrão dotalício mais frequentemente observado nas Minas, qual seja a doação de um escravo, porém, vai além. A doação da casa e da quantia em dinheiro sugere padrões diferentes: os 200 mil réis eximiam Manuel de incluir Ana na partilha de seus bens; e a casa, situada próxima da que residia, colocava o genro em posição de subordinação perante o sogro. Manuel proibia, ainda, que Pereira Dessa saldasse com a casa e o escravo as dívidas anteriores ao matrimônio com sua filha, atrelando os bens de dotação ao período do casamento e mantendo certo controle sobre eles, já que residia ao lado dos consortes, que estavam à vista de seus olhos vigilantes, sempre atentos à malversação dos bens com que dotou uma de suas herdeiras legítimas.⁸⁴

84 Em seu testamento (AHMI, 1791, 1ª ofício, código 347, auto 7230, fls. 4), Manuel dotou outra filha, dispondo que “a morada de casas térreas que há no meu

Outro caso, de Narciso José Bandeira, revela que as restrições impostas por Manuel Rodrigues Graça ao seu genro não eram excessivas, consistindo em um meio de garantir a segurança de suas filhas dotadas. Ocupado na Contadoria de Administração Geral dos Contratos, o pardo Narciso favoreceu duas filhas de seu primeiro casamento e outras três do segundo com dotes. De seu consórcio com Adriana Rita de Passos Vieira, Narciso dotou Hilária Rita dos Passos (casada com Francisco de Paula Pinto) e Francisca Teodora de Jesus (casada com Nicolau de Vasconcelos Pereira),

cada uma com maior quantia do que lhes tocava, porquanto, à primeira dei em uma morada de casas, cujo custo e consertos montavam a 400 mil reis; e em dinheiro 63 mil e 157 réis, e à segunda dei em duas moradas de casas, na parte do Rosário, para cima de 400 mil reis; e em uma crioula, 150 mil réis, cujos bens seu marido dito Vasconcellos botou tudo fora, vendendo-os por diminuto e ínfimo preço, como é notório. (AHMI, Inventário, 1822, 1º ofício, códice 111, auto 1421, fls. 2-2v)⁸⁵

Narciso aprendeu a lição. O exemplo de malversação de bens dado por seu genro Nicolau norteou a dotação das filhas de seu segundo casamento com Joaquina Maria de Jesus. Suas filhas Júlia Pouciana de Jesus (casada com Francisco da Vera Cruz), Venância Maria do Carmo (mulher de Antônio José da Silva) e Joaquina Umbelina de Jesus (casada com Francisco Inácio Xavier), a exemplo das filhas de seu primeiro casamento, foram dotadas com quantias em dinheiro, casas e escravos:

casal, sitas no Monjahi das Cabeças, sirvam partilhadas a minha filha Luzia, para as levarem dote quando se houver de casar e, quer case quer não, é minha vontade que ela fosse senhora da mesma morada de casas”.

- 85 Narciso relatou ainda que, por morte de sua mulher, “se fez inventário dos bens que havia no casal pelo Juízo de Órfãos desta vila; e suposto havia dívidas, não declarei nenhuma, para assim melhor beneficiar as minhas filhas, como de fato fiz” (AHMI, Inventário, 1822, 1º ofício, códice 111, auto 1421, fls. 2-2v).

À dita minha filha Júlia dei de dote 150 mil réis em dinheiro e depois mais uma negra por nome Josefa em 220 mil réis [...]. À minha filha Venância tenho concedido o usufruto de três moradas de casas citas no Rosário, que me custaram 330 mil réis [...]. À minha filha Joaquina tenho também concedido o usufruto de uma morada de casas sitas na Ponte do Rosário, que me custarão 315 mil réis; e a razão por que tenho concedido estes usufrutos é por evitar e por não experimentar o mesmo que fez Nicolau de Vasconcellos Pereira. (AHMI, Inventário, 1822, 1º ofício, código 111, auto 1421, fls. 2v-3)

Ao permitir o usufruto dos bens mencionados pelas filhas de seu segundo casamento, Narciso evitava que seus bens fossem vendidos por seus genros. Concedendo o direito às suas filhas, por certo tempo, de retirar de seus pertences os frutos e utilidades que lhes eram próprios, sem alterar a substância ou o destino deles, Narciso lançou mão de uma espécie de dote que amarrava o gozo dos bens às filhas e a si mesmo, mas não aos genros, invertendo a lógica da dotação, já que, pelo costume, eram os maridos, como chefes da sociedade conjugal, que administravam os bens da dotação. Desse modo, após a morte de Narciso, os bens entrariam no inventário e a partilha seria feita igualitariamente entre os seus herdeiros universais.⁸⁶

Em se tratando de rebentos do sexo feminino, como demonstramos, era comum o adiantamento de heranças por meio do dote. Já em relação às proles do sexo masculino, a transmissão de bens dava-se, em geral, na hora da morte, com o cumprimento das disposições testamentárias.⁸⁷ Havia, porém exceções: o mesmo Narciso

86 Porém, no título de herdeiro do inventário de Narciso (AHMI, 1822, 1º ofício, código 111, auto 1421, fls. 7), consta que as filhas dotadas do primeiro e do segundo matrimônio desistiram da herança, tocando a partilha ao padre Narciso José Bandeira, a Antônio (20 anos) e a Maria (18 anos), o que sugere que os bens com que foram dotadas não foram partilhados.

87 Todavia, havia diferença entre os filhos legítimos e os bastardos. Enquanto os primeiros legavam os bens de seus pais, cuja partilha ocorria no inventário *post-mortem*, os segundos procuravam salientar, em seus testamentos, que os bens que juntaram em vida foram adquiridos por sua “indústria e trabalho” e não

José Bandeira, por exemplo, adiantou a herança ao padre Narciso José Bandeira, seu filho homônimo do segundo matrimônio. Além de ter despendido com o padre “tudo quanto foi necessário até ele se ordenar”, Narciso dispôs que uma de suas casas no Rosário que lhes custaram 330 mil réis, e que foram dadas ao usufruto de sua filha Venância, seriam entregues àquele filho por 100 mil réis, ou seja, uma quantia bem mais baixa do que valia. Esse montante, “que o padre tinha prometido dar” para ressarcir os custos de sua ordenação, seria liquidado para a fatura da casa, que passaria a ser sua propriedade.⁸⁸ Encerrando as recomendações relativas à partilha, Narciso determinou que todos os seus filhos declarados fossem instituídos por seus “universais herdeiros nas duas partes da meação” (AHMI, Inventário, 1822, 1º ofício, códice 111, auto 1421, fls. 2v-3).

Diante do que foi exposto, concluímos que o matrimônio, a herança igualitária e o dote foram práticas comuns nas relações familiares dos pardos em Vila Rica.⁸⁹ Assim como outros segmentos populacionais, o grupo tendeu a se relacionar endogamicamente.⁹⁰ Se tomarmos como referência os casos aqui analisados, ainda que o mulato em primeiro grau tivesse origem espúria, sua descendência, preferencialmente, nascia dentro do casamento *in face ecclesiae*. Os pardos cujas trajetórias familiares e genealógicas perseguimos eram livres, quase em sua totalidade, a despeito de muitos deles não se encontrarem distanciados em mais que uma ou duas gerações da experiência do cativo, vivenciada por seus ancestrais. Enfim, o incentivo ao matrimônio, não obedecia apenas à vontade de manter uma “pureza

por herança. Entre os últimos, podemos citar Manuel Rodrigues Graça e Manuel Ribeiro Rosa.

88 Embora essa informação tenha sido verificada no testamento de Narciso, é mencionado que o acordo feito entre ele e o filho padre havia sido firmado anteriormente (AHMI, Inventário, 1822, 1º ofício, códice 111, auto 1421, fls. 2v).

89 “Na partilha em Minas Gerais observava-se fundamentalmente três aspectos mais visíveis: a ênfase na descendência, o fato de o cônjuge sobrevivente ficar em posição bastante fortalecida como meeiro e um extremo igualitarismo na repartição dos bens” (Lewkowicz, 1992, p.283).

90 Conclusões semelhantes às que chegamos foram apresentadas por Ida Lewkowicz (1988/1989, p.113-4) em seu estudo das relações familiares dos forros em Mariana.

parda”, mas ao anseio de facilitar a constituição de novas famílias, com os recursos que disponibilizavam de geração a geração.

Os agregados

As núpcias tardias e o compadrio⁹¹ não eram as únicas estratégias adotadas pelos pardos forros e livres visando melhorar suas condições de vida. A prática de agregar indivíduos aos fogos também contribuía para a melhoria da condição material desses segmentos. Os agregados poderiam contribuir com os gastos e disponibilizar recursos ou escravos aos donos de fogos, principalmente aqueles encabeçados por mulheres forras ou livres, de ascendência africana. A esse respeito, o exemplo de Apolônia Maria da Conceição é modelar. Em 1804, Apolônia, “parda pobre” mãe de Francisco Leite Esquerdo, contava 60 anos e vivia com cinco filhas (Maria Jacinta, de 18 anos; Ana Rosa, de 16 anos; Francisca de Agostinho, de 17 anos; Emerenciana Rosa, de 13 anos, e Maria dos Prazeres de 10 anos) e um filho (Antônio Xavier, de 15 anos), três agregadas (Ana Maria de Jesus de 16 anos; Maria, de 13 anos, e Maria Teresa dos Santos, de 33 anos) e uma exposta (Delfina, de 2 anos), os quais também eram de ascendência parda.⁹² Francisco, seu filho, como vimos, era casado e possuía filhos que desempenhavam serviços musicais. Sua sorte parece ter sido maior do que a de sua mãe, pois conseguiu acumular certo pecúlio não apenas com a atividade musi-

91 O compadrio se tornou uma relação deveras importante na sociedade brasileira não apenas em virtude de seu significado religioso, mas também social. Responsável pela integração religiosa dos indivíduos em uma sociedade católica, o ritual espalhou-se mais além das fronteiras de uma elite senhorial interessada em ampliar suas teias de poder, contemplando também os escravos, os forros e seus descendentes. Como notou Sílvia Brügger (2006, p.205), o rito católico do batizado, fazia ingressar na comunidade religiosa os segmentos jurídicos mencionados, solidificando laços entre as famílias dos batizados e as dos padrinhos e madrinhas.

92 Apolônia possuía os seguintes escravos: Francisco Angola (40 anos), Joana Angola (30 anos) e Rosa Angola (23 anos); as duas últimas estavam fugidas há três anos (Mathias, 1969, p.118).

cal, mas com a mineração.⁹³ Embora a prática de coabitar com agregados fosse comum a indivíduos de várias situações econômicas, é provável que, entre os despossuídos, fosse mais difundida, como sugerem os casos de Antônio Marques e Veríssimo Rodrigues dos Santos. O primeiro, homem branco pobre, em 1804, tinha 93 anos de idade e não desempenhava nenhuma atividade profissional, vivendo com as suas agregadas Teodósia Caetana Pinta e Valéria Pinta. Além de dividir as despesas da moradia com as duas agregadas, Antônio beneficiava-se, ainda, com os serviços de Rosa Crioula, de 57 anos, escrava de Teodósia (Mathias, 1969, p.89). O segundo, Veríssimo Rodrigues dos Santos, no mesmo ano, apareceu designado como “pardo”, contando 60 anos de idade e vivendo com seu filho e mais três agregados: Cipriana Barboza, mulher parda de 76 anos; Joaquina Crioula, de 50 anos, e Lauriano Crioulo de 60 anos. Veríssimo, ajudante de sapateiro, homem despossuído, possivelmente acolheu agregados em sua residência para dividir as despesas da casa (ibidem, p.126).⁹⁴

Atividades profissionais e condição material

Nas fileiras de associados à Confraria de São José, predominaram os oficiais mecânicos e os artistas liberais, não obstante o quadro de profissões dos confrades fosse diversificado e a falta de especialização, uma característica marcante.⁹⁵ Por esse motivo, despendemos maior atenção aos pardos artesãos, artífices e artistas, procurando delinear as estratégias do grupo para melhoria das condições materiais, bem como as relações profissionais entre os irmãos

93 Francisco Leite Esquerdo era sócio de uma mina com Estevão Rodrigues Barbosa, que vivia do ofício de latoeiro (AHMI, 1809, Livro de Testamento n.17, fls. 196v).

94 Em 1804, Francisca Tavares França, viúva de Caetano Rodrigues da Silva, vivia com as agregadas “Rita parda” e “Cândida enfeitada”, ambas forras (Mathias, 1969, p.69-70).

95 As características do trabalho manual e as estratégias de mobilidade social foram discutidas no primeiro capítulo. O quadro profissional dos confrades de São José foi assunto do terceiro capítulo.

e com a Irmandade, além da utilização de mão de obra cativa nos canteiros de obra, ateliês, grupos musicais e boticas.

Os oficiais mecânicos e os pintores

O quartel-mestre Eusébio da Costa Ataíde matriculou-se na irmandade em março de 1750 (Ribeiro, 1989, p.451). Filho de Francisca de Mendonça, preta Mina, faleceu solteiro e sem herdeiros forçados em 1806. Natural da Freguesia do Ouro Preto de Vila Rica, onde sempre assistiu, legou oito moradas de casas cobertas de telhas (seis na ladeira de Ouro Preto, inclusive as de sua morada, e duas na Rua do Carmo), onze escravos, um “serviço de tirar pedras de Topázio no morro do Saramenha e duas tendas de ferreiro”, tudo adquirido pela “indústria e trabalho”, e não por herança (AHMI, Livro de Registro de Testamento de 1805-1807, fls. 18).⁹⁶ Eusébio atuou em diversos ramos, diversificando as fontes de renda. O trabalho de ferreiro e serralheiro, o fornecimento de pedra e ferragem e o aluguel de suas casas lhe permitiram juntar todos os bens descritos.

Sua escravaria contava onze cativos, nove homens e duas mulheres, dos quais alforriou cinco e *coartou* seis. Todos os cativos foram beneficiados, alguns com a liberdade imediata, outros progressivamente mediante pagamento e obrigações, tais como assistir em casa de parentes até a morte destes sob pena de ser “puxado ao cativoiro”. Pedro Congo e José Benguela legaram o serviço de extração de topázio em Saramenha, com seus ranchos e carros. Dentre os escravos *coartados* em seu testamento, três figuram com especialização em ofícios mecânicos: Francisco Crioulo (oficial de ferreiro, que ficou *coartado*), Francisco pardo (aprendiz de serralheiro, a quem seria passada carta de liberdade quando se achasse “com suficiência completa de poder trabalhar pelo seu ofício [...], que se acha aprendendo”) (AHMI, Livro de Registro de Testamento de 1805-1807,

⁹⁶ Em 1804, no recenseamento realizado em Vila Rica, Eusébio figura como serralheiro, residindo na Freguesia do Ouro Preto no perímetro do beco que vai para a Barra até a Chácara (Mathias, 1969, p.98).

fls. 18) e Adão Crioulo (oficial de ferreiro).⁹⁷ Este último, quando da morte do seu senhor, fugiu com seus pais para “as partes da Boa Morte ou Paropeba”, por não ter sido “contemplado na graça facultada a seus pais e como cativo que nasceu em vida de seu testador” (AHMI, inventário, códice 340, auto 7107, 1º ofício, 1823, fls. 19). Preso e levado para a cadeia da então Imperial Cidade do Ouro Preto em 1825, contava segundo os avaliadores dos bens móveis, 22 anos. Conforme observado, todos os escravos do testador foram agraciados, todavia nem todos com liberdade imediata. Adão crioulo, nascido após a escritura do testamento, não foi contemplado e fugiu acompanhado dos pais antes de ser avaliado. Além de ser do sexo masculino e ter, aproximadamente, 20 anos quando fugiu, era oficial de ferreiro, introduzido no aprendizado do ofício possivelmente por Francisco Crioulo, seu pai.

Eusébio da Costa Ataíde, homem de bens e proprietário de escravos, teve importante participação na direção da Confraria dos pardos de São José. Do seu ingresso em 1750 à sua morte em 1806, participou seis vezes da composição da mesa administrativa, foi juiz outras quatro e uma vez escrivão.⁹⁸ No ano de 1758, data do envio da petição para uso do espadim à cinta, Eusébio foi irmão de mesa da Irmandade. Dentre aqueles que foram apresentados na carta aos conselheiros do rei como mestres de ofício, que tinham subordinados oficiais e aprendizes, incluía-se este irmão. Apesar de estar estabelecido comercialmente, com “loja aberta” no dizer da época, utilizou mão de obra escrava em seus empreendimentos, tanto na extração e desbaste de pedras como na fabricação de ferragem e nas obras para as quais foi contratado. A escravidão, talvez principal entrave ao sistema corporativista dos ofícios na América portuguesa, foi revertida em prol de homens como o analisado que, uma vez proprietários de

97 No recenseamento de 1804, foram notificados os mesmos onze escravos observados no seu testamento, sendo apenas declarado como oficial Francisco crioulo de idade de 50 anos, ficando os demais ocupados “em ir ao carvão e à lenha, e também em tirar no morro alguma pedra” (Mathias, 1969, p.98).

98 Foi irmão de mesa em 1752, 1758, 1760, 1774, 1789 e 1796; escrivão em 1754; e juiz em 1772, 1773, 1783, 1784 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-60).

escravos, não deixaram de iniciá-los no aprendizado de seus ofícios no canteiro de obras ou de comprá-los com conhecimentos técnicos trazidos com a travessia atlântica.

É consagrada a visão de que os artesãos se beneficiaram com as construções que transformaram Vila Rica, desde pelo menos 1740, em um canteiro de obras. Na segunda metade do século XVIII, muitas irmandades estavam construindo seus templos particulares. Logo após sua entrada na Confraria, Eusébio beneficiou-se com as encomendas “de ferragens [...] para a capela do Patriarca São José” e o “conserto do sino” da mesma capela, cujos recibos são, respectivamente, de 1762 e 1755-1756 (Trindade, 1956, p.182). Provavelmente, Eusébio tinha ascendência “nobre”, ainda que seu testamento silencie sobre o nome do pai. Prova disso é que, apenas dois anos após seu assento como irmão, ocupou o cargo de mesário, provando que já gozava de prestígio e que tinha pecúlios para arcar com as mesadas.

Manuel Rodrigues Graça é outro caso exemplar. Carpinteiro de grande atividade em Vila Rica,⁹⁹ foi morador na Rua do Rosário da Freguesia do Ouro Preto. Casou-se em face da igreja com Maria Gomes do Espírito Santo, de cujo matrimônio teve oito filhos.¹⁰⁰ Segundo Judith Martins, Manuel Rodrigues figura no “Livro de Exames e Ofício de Vila Rica (1776-1788)”. Aparece também no “Livro de Arrematações (1750-1760)”, com indicação de ofício (Martins, 1974, p.317). Realizou obras para a Casa de Fundição, na Casa da Junta da Fazenda, no Palácio dos Governadores, na Igreja de S. Francisco de Assis, na das Mercês e Perdões, na Casa da Câmara e Cadeia, e na construção da Ponte Seca (ibidem, p.317-9).

99 Na consulta que realizou nos 130 livros da Seção Colonial de Ouro Preto do Arquivo Público Mineiro, Salomão de Vasconcellos (1940, p.357) constatou que no período de 1770-1771 “e ainda antes e depois, foi esse Manuel Rodrigues da Graça o principal oficial de carpinteiro de Vila Rica, figurando o seu nome em quase todos os trabalhos de construção e consertos de edifícios, pontes etc.”

100 No recenseamento de 1804, a então viúva Maria Gomes do Espírito Santo, parida de 70 anos, moradora na Rua do Rosário, aparece como cabeça do fogo, a quem estavam agregados os filhos Manuel Rodrigues Graça, pardo carapina de 34 anos, Antônio Rodrigues Graça, latoeiro de 24 anos, Luiz Rodrigues Graça, oficial de carpinteiro de 22 anos, e Luiza, de 25 anos (Mathias, 1969, p.64).

Em 1791, quando escreveu seu testamento, Manuel rogou aos seus filhos e ao escravo João Carpinteiro que acabassem a

reedificação de uma morada de casas na Rua Direita desta vila [...] para com o produto dela pagarem suas dívidas do meu casal até onde chegar, satisfazendo-se, porém, primeiro aos oficiais que me ajudam a dita obra, o que eles tiverem vencido. (AHMI, Testamento, códice 347, auto 7230, 1ª ofício, fls. 4)

Manuel Rodrigues Graça possuía quatro escravos: Antônia, Domingas e Lourenço, crioulos, e João Carpinteiro, que lhe “foi dado por Domingos Rodrigues Graça”, seu filho, “para servir enquanto [...] fosse vivo” (AHMI, Testamento, códice 347, auto 7230, 1ª ofício, fls. 4). Em seu testamento, Manuel dispõe que a carta de doação passada por Domingos fosse entregue a João, pedindo que ao “referido crioulo [...] deixem gozar da sua liberdade” (ibidem, fls. 4).¹⁰¹ Os seus filhos também atuaram no campo dos ofícios, matriculando-se igualmente na irmandade do Patriarca: José (carpinteiro) foi mesário da Irmandade em 1806 (AHMI, inventário, 1ª ofício, códice 80, auto 974; APNSP/CC, rolo 7, v.158-160) e Joaquim (carpinteiro),¹⁰² João (marceneiro) e Antônio (latoeiro) realizaram obras na capela (Trindade, 1956, p.188-196). As transcrições dos “Livros de Recibos da irmandade (1745-1785)”, realizadas pelo cônego Raimundo Trindade, revelam que Manuel Rodrigues Graça arrematou a obra de emadeiramento da capela, assinando recibos de 1756 a 1785. Ingresso na Irmandade em 1753 (Ribeiro, 1989, p.455), apenas três anos após, Manuel foi contratado para executar essa vasta obra, cujo tempo de execução, observado pelo intervalo temporal entre o primeiro e o último recibo assinados, durou 29

101 No recenseamento de 1804, apenas dois escravos foram arrolados: Lourenço, com idade de 8 anos, e Antônio, de 6 anos (Mathias, 1969, p.64). Esse dado comprova que as disposições testamentárias foram concretizadas.

102 No momento do recenseamento de 1804, Joaquim Rodrigues Graça tinha 40 anos, vivendo do seu ofício de carapina. Cabeça do fogo, Joaquim sustentava Ana Ferreira, sua mulher, de idade de 34 anos, além de sua filha Ana Ferreira, de 13 anos, e sua sogra, Adriana Maria da Costa, crioula forra, de 60 anos (Mathias, 1969, p.97).

anos.¹⁰³ Ocupou a mesa administrativa da Irmandade cinco vezes e foi eleito tesoureiro outras nove,¹⁰⁴ chegando a passar recibo a ele mesmo nos anos de 1779, 1784 e 1785 (Trindade, 1956, p.139-40). Quando do inventário dos seus bens, em 1815, declararam seus filhos herdeiros em igual parte e inventariantes que a Irmandade de São José lhe devia, “por um recibo de Ana Leocádia” (AHMI, Inventário, 1º ofício, códice 106, auto 1328, fls. 3v) (mulher do boticário Gonçalo da Silva Minas, também irmão de São José e seu contemporâneo) 13 mil e 200 réis. A avaliação de bens demonstra que os aluguéis eram uma fonte suplementar de renda de Manuel. Ao que parecem, os aluguéis mencionados referiam-se à morada de casas térreas cobertas de telha da Rua Monjahi. Manuel Rodrigues possuía ainda duas moradas de casas assobradadas de telhas, sitas na Rua do Rosário. Uma era sua morada e a outra foi dada ao alferes José Pereira Dessa como dote pelo casamento com sua filha Ana, conforme destacado anteriormente.¹⁰⁵ Manuel Rodrigues Graça faleceu em 1799, sendo sua alma sufragada pela Irmandade.

Contemporâneo do último, o capitão Manuel da Conceição também usou dos ofícios manuais para ascender na sociedade mineira setecentista. Eleito para o cargo de juiz em 1782 (APNSP/CC, rolo 007, v.158-160), Manuel da Conceição teria se reunido no consistório da irmandade por diversas vezes com Manuel Rodrigues Graça, tesoureiro eleito para o mesmo ano.

Carpinteiro de ofício, Manuel da Conceição assentou-se como irmão de São José em março de 1764 (Ribeiro, 1989, p.454). Natu-

103 Manuel litigou com a Irmandade de São José, em 1875, requerendo o pagamento do restante pelo trabalho que realizou na obra de emadearamento da capela (Trindade, 1956, p.197-8). O libelo de Manuel foi analisado na seção derradeira do terceiro capítulo, intitulada “Os confrades e o feixe relacional”.

104 Foi irmão de mesa em 1755, 1758, 1767, 1772 e 1776; e tesoureiro nos anos de 1763, 1771, 1778, 1779, 1780, 1781, 1782, 1783, 1784. “Livro de Eleições (1727-1854)” (APNSP/CC, rolo 7, v.158-60).

105 Corroborando com o que foi declarado no testamento, o alferes José Pereira Dessa, homem pardo, aparece, no recenseamento de 1804, residindo na casa vizinha à da falecida Maria Gomes do Espírito Santo, sita na Rua do Rosário, com 62 anos, vivendo de sua loja de alfaiate com sua mulher, Ana Rodrigues do Espírito Santo, de 54 anos. Os filhos do casal eram os seguintes: José (15 anos), Maria (14 anos), Joaquina (8 anos) e Francisca (4 anos) (Mathias, 1969, p.64).

ral da Vila do Sabará, foi casado com Rosa Pereira da Rocha, que o abandonou, levando os escravos Francisco Mina e Gracia Angola (AHMI, Livro de Registro de Testamento n.17, fls. 71v). Além dos escravos mencionados, era senhor também de Joana, José Angola (oficial de pedreiro) e Estácio Crioulo (oficial de carpinteiro), possuindo também uma morada de casas com suas terras. Figura no “Livro de Receita e Despesa da Câmara de Vila Rica (1774-1802)” como carpinteiro (Vasconcellos, 1940, p.358). Apesar de ter ingressado na Confraria em 1764, somente em 1795 é contratado para trabalhar no projeto construtivo da capela. Nesse ano, os oficiais e irmãos mesários em reunião acordaram que as obras do forro da sacristia e dos corredores, como também o “mais correspondente”, ficaria sob a administração do

irmão tenente Manuel da Conceição, oficial de carapina, convocando para ela todos os oficiais que nela quiserem trabalhar a troco dos anuais que devem a esta irmandade, sem que por isso levem mais salário do que costumam, (ficando encarregada a irmandade) a sustentar ao dito mestre de obra e aos oficiais desta irmandade com tudo o mais preciso de madeiras, pregos e os mais aparelhos necessários para a referida obra. (Trindade, 1956, p.169)

O termo de contratação sugere que a expressividade da categoria profissional dos ofícios mecânicos era clara aos olhos dos congregados e que a inadimplência no pagamento de anuais era uma constante. Dessas duas assertivas surge uma terceira: por ser abundante o número de artífices, artesãos e artistas confrades do Santo Patriarca inadimplentes, a irmandade os impelia a pagarem o que deviam recorrendo à sua profissão. A pobreza da maioria dos congregados e o período de construções no templo teriam revertido a mão de obra artesã em moeda corrente, meio possível para arrecadação do valor cobrado pelos anuais.

Em seu testamento, Manuel da Conceição revela um novo exemplo do uso da mão de obra como moeda. Tendo contraído dívidas

na loja do sargento-mor Manuel Pinto Lopes, Manuel arrendou o escravo José, oficial de pedreiro, pelo “jornal de quatro vinténs por dia” para trabalhar em obras do sargento, de 1796 a 1801, tendo sido ocupado nesse mesmo ano nas obras de Teotônio Gonçalves Dias e conduzido novamente para obras do primeiro. Pelos bons serviços que realizou, José Angola foi *coartado* por 64 oitavas de ouro em quatro anos, sendo concedido mais dois anos para satisfação da quantia em caso de moléstia comprovada por certidão de um perito (AHMI, Livro de Registro de Testamento n.17, fls. 71v).

No ano de 1796, Manuel da Conceição assinou ainda um recibo certificando que havia sido pago pelas obras de conserto de portas e do vigamento, assoalho e forro do consistório da capela, importando tudo 115 oitavas e três quartos, “a saber, 82 oitavas e quarto e um vintém dos jornais dos oficiais e mestre” (Trindade, 1956, p.172).

Manuel Rodrigues Rosa, juiz da confraria no ano de 1795, foi um dos oficiais da Irmandade que assinou o termo de fatura da obra do forro da sacristia e dos corredores contratada por Manuel da Conceição, aludida alguns parágrafos acima. “Homem pardo” – como se autointitula no cabeçalho de seu testamento – Manuel Rodrigues Rosa era natural da Freguesia de Congonhas do Campo, filho de uma preta Angola. Conservando-se sempre no estado de solteiro, nunca teve filhos. Foi morador, ao período de redação do testamento, em Vila Rica, na Rua do Rosário do Ouro Preto.

Manuel Rodrigues Rosa era proprietário de outra morada de casas em Cabeças e de quatro escravos de nação Angola: Francisco, Mateus, Manuel e Francisco. Tinha uma tenda de ferreiro com todas as suas ferramentas: bigornas, cepo, fornos de tabuleiro, malhos, martelos de forja e “toda a mais ferramenta pertencente à mesma loja” (AHMI, testamento, 1º ofício, códice 347, auto 7229, fls. 4v).¹⁰⁶ O escravo Francisco era oficial de ferreiro, tendo sido coarta-

106 Segundo Eschwege (1979, p.203, v.II), chamado o “pai da geologia brasileira”, “com o ano de 1810, começa a nova história da fabricação de ferro, simultaneamente em São Paulo e Minas Gerais. Não merece nenhuma consideração o fato de terem alguns ferreiros e lavradores, nesse período, fabricado algum ferro em forjas de ferreiro, e mesmo em pequenos fornos, não só em Minas, como também em São Paulo. Isso pertence já à história antiga [...] Na Província de Minas,

do por cinquenta oitavas de ouro, pagas em quatro anos. De resto, os outros três escravos também foram coartados e ficaram

obrigados a estarem todos juntos a trabalhar debaixo da administração de meus testamenteiros, como lhes deixo para usarem da dita ferramenta do ofício de ferreiro para o mesmo ofício para melhor eles satisfazerem os seus *coartamentos* [...] e não se mudarão as ferramentas para parte alguma e, querendo eles mudarem-se, meu testamenteiro haverá a si toda a ferramenta. (AHMI, Testamento, 1ª ofício, código 347, auto 7229, fls. 5)

Todos os bens descritos foram adquiridos pelo trabalho e não provenientes de herança.

Seu assento como irmão da Confraria de São José ocorreu em fevereiro de 1769 (Ribeiro, 1989, p.455). Foi eleito irmão de mesa por dois anos, e por outros dois foi juiz.¹⁰⁷ Forneceu ferragens à irmandade, assinando recibo em 1769 e 1770 (Trindade, 1956, 176-7). Faleceu em 1807, ocasião em que seu corpo foi acompanhado pelos irmãos de São José, sendo sepultado na capela do Glorioso Patriarca envolto em hábito de São Francisco de Paula (AHMI, testamento, 1809, 1ª ofício, código 347, auto 7229).

O alferes Lourenço Rodrigues de Sousa, oficial de carpinteiro e entalhador, também participou da direção da Confraria dos homens pardos.¹⁰⁸ Nascido e batizado na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias de Vila Rica, Lourenço era filho de mãe preta forra e de pai português. Morador que foi na Rua dos Paulistas, sempre se conservou no estado de solteiro. Além da casa

a fabricação do ferro tornou-se conhecida no começo deste século, através dos escravos africanos”.

107 Foi mesário nos anos de 1779 e 1782. Ocupou o cargo de juiz em 1781 e 1795 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). Em 1787, Manuel Rodrigues Rosa foi eleito tesoureiro, mas recusou o cargo. No termo de recusa, consta que o ferreiro “saiu eleito para o dito cargo e por ele foi dito que, por achar ser pouco apto, não aceitava o dito cargo”. Os termos de Manuel Rodrigues Rosa da recusa do cargo de tesoureiro se encontram em: “Livro 1 de Atas e Deliberações da Mesa e Inventários da Irmandade de São José (1769-1838)” (apud Aguiar, 1993, p.73).

108 Foi eleito mesário para 1774 e 1777, e procurador para 1776 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160).

onde residia, era dono de “casas e chãos” em Catas Altas da Itaberava e de casas térreas cobertas de telhas, situadas no Caminho das Lages. Diferentemente dos casos anteriores, não declarou em seu testamento possuir escravos (AHMI, inventário, 1º ofício, códice 91, auto 1113). Em seu inventário, foram descritos, além das ferramentas de seu ofício, “vários livros de diversos autores muito velhos e comidos de traça” (ibidem, fls. 8v).¹⁰⁹ Por outro lado, Lourenço se assemelhava aos demais quanto à atuação-padrão, posto que foi notificado no “Livro dos Contribuintes do Real Subsídio (1727-1728)” como carpinteiro (Vasconcellos, 1940, p.338).

Em 1774, estando em mesa o juiz e mais oficiais e irmãos do Patriarca São José, foi acertado que, por ter oferecido o valor mais barato, ficaria encarregado Lourenço Rodrigues de Sousa pela obra do “retábulo da capela-mor na forma do risco, com toda a segurança e perfeição necessária a que pedir a mesma obra” (Trindade, 1956, p.144-5). Competia ao “mestre da obra” assistir à obra “com o seu trabalho e regência de oficiais todos os dias” (ibidem, p.145), ficando a Irmandade responsável pelo fornecimento de todo o material e de quatro oficiais de carapina e um de pedreiro para servirem como auxiliares. Esse termo foi revogado no ano seguinte, quando surgiu uma nova atribuição: a fatura da Glória. Lourenço forneceu ainda à Irmandade tábuas para o feitiço do camarim em 1775, assinando recibo pelas obras do retábulo da capela-mor entre os anos de 1775 e 1781 (ibidem, p.147-9). É notório o fato de Lourenço ter acertado essa obra justamente durante o ano em que se sentou pela primeira vez à mesa administrativa. O alferes morreu em 1806 nas Catas Altas da Noruega, provavelmente em suas moradas de casas lá situadas (AHMI, inventário, 1º ofício, códice 91, auto 1113).

No rol dos confrades que se beneficiaram com o projeto construtivo do templo encontram-se também aqueles que trabalharam na sua ornamentação. O pintor furriel Manuel Ribeiro Rosa, natural de Mariana e filho de preta forra, “casou-se na matriz do Pilar de Vila Rica, a 31 de agosto de 1794, com Sebastiana Arcângela da As-

109 A soma total dos seus bens inventariados importou a quantia de 65\$327 réis e ½ (AHMI, inventário, 1º ofício, códice 91, auto 1113).

sunção” (Trindade, 1956, p.195). No recenseamento de Vila Rica de 1804, editado por Herculano Gomes Mathias (1969, p.80), o pintor foi notificado dentre aqueles moradores da passagem da Ponte Seca, seguindo pela Rua do Bonfim e Ouro Preto, na Freguesia de mesmo nome. Manuel Ribeiro aparece como cabeça do fogo e com a idade de 46 anos, vivendo com sua mulher Sebastiana, que contava 30 anos, e com seu filho João de 7 anos. Ingressou na Irmandade de São José em 1778 (Ribeiro, 1989, p.455), ocupando os cargos de irmão de mesa em 1788 e de procurador em 1798 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). Apenas um ano após ingressar na Irmandade, em 1779, Manuel Ribeiro arrematou a pintura que compreende o forro da capela-mor até o arco-cruzeiro representando os esposais de São José, conforme já mencionamos. Em 1792, o pintor assinou recibo pelo trabalho de “envernizar umas sacras e uma piania (*sic*) da cruz da capela-mor” (Trindade, 1956, p.162). Dourou “seis palmas de talha para a mesma irmandade” (*ibidem*, p.162) em 1799 e pintou, em 1801, “quatro jarinhas e uma tábua da banquetta do altar-mor” (*ibidem*). Realizou também obras para a capela do Rosário de Vila Rica, assinando recibos, no período que compreende os anos de 1784 a 1805, por realizar pinturas nos altares, na sacristia, no trono, no altar de Santo Elesbão, por pratear varas e por outras pinturas não especificadas (Trindade, 1955/1957, p.241). Ribeiro Rosa trabalhou também para a Ordem Terceira de S. Francisco de Assis de Vila Rica e na capela de Mercês e Perdões, da qual foi irmão, “tendo exercido nesta o cargo de procurador” (Trindade, 1956, p.195). É de sua autoria a “pintura do forro da sacristia da Capela do Carmo de Ouro Preto, erroneamente atribuída a Manuel da Costa Ataíde, do forro da capela-mor da Capela do Rosário dos Pretos de Santa Bárbara – ambas bastante descaracterizadas por intervenções posteriores” (Alves apud Campos, 2002, p.250). Faleceu no dia 4 de fevereiro de 1808 (Trindade, 1956, p.195). Como apontou Adalgisa Arantes Campos, o pintor foi contemporâneo de outros dois proeminentes artistas que se expressaram por meio da linguagem do rococó religioso: José Gervásio de Souza Lobo e Manuel da Costa Ataíde (Campos, 2002, p.247).

O projeto de ornamentação da capela de São José também contou com os trabalhos do pintor Feliciano Manuel da Costa. Nasceu em Vila Rica, filho do Dr. Claudio Manuel da Costa com uma mulata (AHMI, Testamento, códice 435, auto 9001, 1ª ofício, 1815, fls. 3), que fora sua escrava, Feliciano, em seu testamento redigido em 16 de abril de 1814, declarou possuir “duas moradas de casas, uma na Rua das Cabeças e outras que ainda não estão acabadas na Rua São José; e um escravo de nome Joaquim Nação Angola” (ibidem, fls. 3v), o qual foi legado por sua mãe. Nas casas que o pintor possuía em Cabeças estava residindo Francisca Thereza que, segundo o testador, deveria nelas morar até que falecesse. Feliciano morava com sua mãe, Francisca Arcângela de Souza, na Rua de São José da Freguesia do Ouro Preto. No recenseamento de 1804, Francisca Arcângela aparece como cabeça do fogo na mesma rua, contando 60 anos. Com ela moravam os filhos Feliciano (39 anos), Maria (37 anos), Ana (35 anos), Fabiana (31 anos), Francisco (10 anos) e os netos Patrício (7 anos), Teodósia (1 ano), Refina (4 anos), Francisco (2 anos) e Rita (2 anos). Nesse momento, declarou possuir duas escravas: Josefa, de 50 anos, e Ana, de 20 anos, que “servem a casa”. Residia ainda com a família o enjeitado Sabino (Mathias, 1969, p.92).

Em vida, Feliciano teve papel modesto na direção da Irmandade, figurando nos livros de eleições apenas uma vez, em 1793, como irmão de mesa (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). No ano anterior, havia recebido quatro oitavas e meia de ouro procedidas do seu trabalho de “encarnar três imagens” (Trindade, 1956, p.165). Feliciano também realizou trabalhos para a Ordem Terceira de S. Francisco de Assis e para a Capela do Rosário, ambas de Vila Rica. Entre 1796 e 1801, a irmandade do Rosário dos Pretos pagou, como consta dos recibos, pela fatura de duas imagens de Santa Ifigênia, por pintar duas caixinhas, pelo douramento de uma banquetta, de oito castiçais e palmas e pelo retoque de uma pintura de Santa Ifigênia (Trindade, 1955/1957, p.237).

O sequestro dos bens de seu pai, o inconfiante Cláudio Manuel da Costa, importante advogado das Minas que possuía elevada si-

tuação econômica, foi certamente o fator decisivo para a condição humilde em que viveu o pintor. Feliciano faleceu em Vila Rica, a 29 de abril de 1814. Em cinco de novembro do ano seguinte, o padre Manuel dos Santos Abreu, capelão de São José, certificou que “disse oito missas por alma do falecido Feliciano Manuel da Costa, irmão que foi da irmandade de São José desta vila, as quais foram recomendadas e pagas pelo tesoureiro da dita irmandade” (AHMI, Testamento, códice 435, auto 9001, 1º ofício, 1815, fls. 8).

No projeto de ornamentação da capela de São José, também trabalhou o pintor Marcelino da Costa Pereira. Natural de Ouro Preto e batizado na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias, Marcelino foi casado com Venância Perpétua de Oliveira Costa, de cujo matrimônio não teve filhos. Era irmão de São Francisco de Paula, Nossa Senhora das Mercês da Capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões, Nossa Senhora da Boa Morte e São José. Em suas disposições testamentárias de 1856, pediu que fossem rezadas seis missas “por alma de (seu) mestre Manuel da Costa Ataíde” (AHMI, Inventário, códice 114, auto 1460, 1º ofício, 1859, fls. 38). Dentre os bens inventariados, o pintor legou duas moradas de casas, ambas assobradadas e situadas na Rua de Trás, não possuindo escravos (*ibidem*, fls. 6-7).

Marcelino ingressou na Irmandade de São José em 1819 (Ribeiro, 1989, p.455), sendo eleito para o cargo de irmão de mesa em 1822 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). Recebeu, em 1825, 6\$240 réis “para fazer o douramento das faixas” (Trindade, 1956, p.185). Quatro anos depois, assinou um recibo de 22\$910 réis “de ouro, tintas e óleo para a cruz” (*ibidem*, p.186). Trabalhou para a Irmandade do Rosário de Ouro Preto, assinando recibos em 1822 e 1823, pela pintura do “forro do coro de baixo e de cima, a frente e corredor da sacristia; cola, tabatinga e servente” e “de pintar 16 placas” (Trindade, 1955/1957, p.241-2).

Essa lista de nomes poderia contemplar ainda casos como os dos alfaiates Francisco de Araújo Corrêa e José Gonçalves Santiago, do ferreiro/ferrador João Rodrigues Braga e do sapateiro Manuel José da Silva, que pertenciam à fileira dos associados da Confraria (ver

anexo). Preferimos, contudo, perseguir aqueles artífices e artistas que se dedicavam a ofícios mais beneficiados com o projeto construtivo e de ornamentação da capela, que atravessou a segunda metade do Setecentos e adentrou a centúria seguinte, período também em que as fontes consultadas abundam e permitem vislumbrar como os homens pardos conseguiram se inserir no mercado das grandes obras que envolviam os projetos construtivos de templos.

Os músicos

A presença de músicos nos principais núcleos urbanos mineiros, ao longo do século XVIII, foi de grande magnitude.¹¹⁰ Na Capitania, os músicos profissionais ou amadores eram requisitados nos cerimoniais das Câmaras Municipais, bem como em procissões, missas, novenas, ofícios e ladainhas. Essa demanda era geralmente suprida por padres regentes com suas “corporações de músicos” ou por conjuntos de músicos que integravam as tropas auxiliares ou de milícias.¹¹¹ De acordo com Curt Lange, os músicos mineiros alcançaram um nível social apreciável, “a tal ponto que não poucos possuíam um ou mais escravos” (Lange, 1979, p.12). O musicólogo afirma ainda que, gozando de tal posição social, muitos se tornaram especializados na “arte da música”, com a qual puderam manter-se permanentemente ao longo do século XVIII, sobretudo no período áureo da economia mineira (ibidem).

Essa produção musical pode ser contraposta aos batuques ou calundus, isto é, às danças, aos folguedos e às músicas dos rituais religiosos africanos. Estas manifestações musicais não oficiais, por esta-

110 Segundo Curt Lange (1979, p.12), o número de músicos “foi proverbial em todo o território da Capitania, calculando-se que a cifra total deles tenha ultrapassado um milhar ou mais”. Em 1780, o desembargador João José Teixeira Coelho relatou que a maioria dos mulatos empregava-se “no ofício de músicos, e são tantos na capitania de Minas que certamente superam o número dos que há em todo o reino” (Coelho, 1852).

111 Curt Lange (1981, p.109) utiliza a expressão “corporação de músicos” para se referir aos conjuntos de músicos (o regente e seus músicos) que supriam a demanda por música das irmandades e do Senado da Câmara.

rem associadas aos africanos e aos seus descendentes, consistiam em alvo de perseguição, muito embora aos ruidosos sons dos tambores e atabaques, ao longo do século XVIII, viessem a se somar as harmonias de rabecões ou de violas portuguesas, prática que originou o lundu e o fado (cf. Tinhorão, 2008). Em síntese, os músicos cujas trajetórias de vida serão escrutinadas a seguir dedicavam-se ao que Curt Lange chamou de “arte musical” ou “música erudita mineira”, mas que preferimos chamar de música militar e religiosa.¹¹²

O alferes Bernardo dos Santos, flautista da tropa auxiliar dos pardos, era filho de uma crioula forra. Nunca foi casado e não teve filhos na condição de solteiro, não deixando herdeiros forçados. Sua mãe e sua irmã, Maria dos Santos, residiam no Serro Frio, o que permite conjecturar que ele tenha nascido na mesma vila e se dirigido, posteriormente, a Vila Rica (AHMI, Inventário, códice 26, auto 290, 1773, 1º ofício, fls. 5-6).

Entre os bens deixados pelo alferes destacam-se casacas, fardas, chapéu e calções, isto é, vestes próprias do ambiente miliciano. Também é descrito em seu inventário uma “gibata (sic) de alferes” e, em seu testamento, Bernardo menciona um “espadim de prata lavrado”, que deveria ser entregue ao capitão Leite da Silva, seu inventariante. Bernardo provavelmente estimava muito o seu vestir, pois possuía ainda uma “cabeleira em bom uso” e uma “camisa de Bretanha”. Além desses pertences, excluídos os poucos bens domésticos de sua morada na Rua de São José da Freguesia do Ouro Preto, Bernardo possuía uma “flauta transversa com dois canudos”, avaliada em 4\$800 réis, instrumento com o qual desempenhava sua atividade musical (AHMI, Inventário, códice 26, auto 290, 1773, 1º ofício, fls. 3-4). A música parece ter sido a única fonte de renda para o alferes.

112 Otto Maria Carpeaux (2001, p.155-6), nas poucas linhas que dedicou à música mineira antiga, lançada na fase posterior à da música barroca, isto é, clássica ou neoclássica, alertou: “Habitualmente fala-se em ‘música mineira barroca’. O termo é inexato. O estilo das obras em causa é o da música sacra italianizante de Haydn, do qual também se executavam em Minas os quartetos de cordas; os compositores mineiros certamente ignoravam a arte barroca de Bach e Handel; mas descobrem-se neles resíduos do estilo de Pergolese, além de uma indubitável originalidade brasileira na melodia e até na harmonia”.

Já que os corpos irregulares e de ordenança não recebiam soldo e os salários “limitados” dos oficiais de corpos regulares de homens pardos eram pagos com atraso, o prestígio e as prerrogativas do cargo eram o grande atrativo para os que ostentavam as patentes. Conforme observamos, Bernardo dos Santos vivia com poucos bens, majoritariamente peças do vestuário. Esse fato demonstra a inclinação do “homem pardo” – como o alferes é designado no cabeçalho do inventário de seus bens, em 1773 – para o desvelamento de sua posição social por meio da indumentária que, no século XVIII (quando ainda eram publicadas as leis suntuárias ou as pragmáticas), demarcavam, pela linguagem visual o lugar de cada vassalo na hierarquia social.

Em seu testamento (anexo ao inventário de seus bens), Bernardo declarou ser irmão da Confraria de São José de Vila Rica, onde foi sepultado em 1772 (AHMI, Inventário, código 26, auto 290, 1773, 1ª ofício, fls. 5v). Devoto do “Glorioso Patriarca”, ocupou cargos administrativos no sodalício, tendo sido eleito escrivão para o ano de 1770 e mesário para o de 1771 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). Quanto ao desempenho profissional da “arte da música”, Curt Lange, que escarafunchou os livros de recibos e despesas da irmandade, não encontrou nenhuma referência a pagamentos realizados ao alferes em ocasião de festas, procissões, funerais, novenas, missas etc. Como pouco – quase nada, melhor dizendo – se conhece sobre a música sacra mineira anterior a 1770, é provável que os registros da atuação de Bernardo tenham sido perdidos ou destruídos.

O pardo Francisco Gomes da Rocha, “timbaleiro da tropa de Linha” do regimento dos pardos de Vila Rica (Mathias, 1969, p.77) e morador à Rua da Ponte Seca, filho natural de “pai incógnito”,¹¹³ morreu solteiro e não deixou herdeiros forçados. Em seu testamento, Francisco declarou ter uma irmã, Vitória Inácia de Barcelos, e dois sobrinhos, filhos da dita irmã, Domingos Fernandes e Manuel

113 Em 1751, quando foi votada a primeira mesa da Ordem Terceira de S. Francisco de Assis de Antônio Dias apareceu entre os eleitos José Gomes da Rocha, “homem abastado que foi talvez o progenitor de Francisco Gomes da Rocha, o grande compositor mineiro” (Lange, 1981, p.193-4).

Inácio, aos quais deixou uma chácara situada no Morro da Água Limpa, ao pé do Morro do Ramos, em Vila Rica.

Morador na Rua da Ponte Seca da Freguesia do Ouro Preto, Francisco dispôs em seu testamento que todos os seus pertences fossem entregues “com toda a música e papelreira e, assim, mais um rabecão grande com sua caixa, uma viola sem caixa e uma flauta a Isidoro Pinto Rezende” (AHMI, inventário, códice 14, auto 142, 1809, 2ª ofício, fls. 4). A referida “papelreira” era composta, provavelmente, de um conjunto de partituras de músicas de Francisco e/ou de outros compositores. Na descrição de bens de seu inventário consta, ainda, uma “folha de fagote”,¹¹⁴ avaliada em 900 réis e, em seu testamento, um “rabecão pequeno”, que foi comprado pelo capitão Manuel Antônio Moreira por 18 mil réis (AHMI, inventário, códice 14, auto 142, 1809, 2ª ofício, fls. 4v). Francisco declarou também que devia seis oitavas de ouro à “viúva do falecido José Pereira que morava em Congonhas de Sabará e, para mais clareza, fazia instrumentos de flautas, clarinetes e fagotes” (ibidem, fls. 9).

Ao tratar dos créditos, Francisco revelou sua intensa atividade musical, afirmando que ganhou trinta oitavas de ouro procedidas da “novenia e festa do Senhor do Bonfim”, duas oitavas e três quartos “em boletos” que deveriam ser cobrados “dos soldados que deviam do benefício [de uma] ópera”, cinco oitavas de ouro das “óperas que representou por conta da Santa Casa” e 37 oitavas e dois tostões de ouro procedidos das “óperas representadas no último ano em que o [capitão Antônio de Pádua] foi empresário”, Depreende-se, portanto, que Francisco Gomes da Rocha era regente, “representando” óperas, tendo a si atrelado um grupo de instrumentistas formados por soldados do regimento da milícia dos pardos. Atuou ainda em sua profissão “empresariado” pelo capitão Antônio de Pádua, responsável pela contratação dos trabalhos que desempenhava. Além das rendas com os serviços musicais, Francisco lucrava com os jornais de um escravo especializado, José Angola, oficial de carapina (Mathias, 1969, p.77).

114 “Instrumento músico de assopro. É de pau e se dobra em duas partes” (Bluteau, 1712, p.14).

Embora não exista referência no inventário *post-mortem* à patente militar, segundo Curt Lange, D. João VI recusou o pedido de Francisco Gomes da Rocha para usar uniforme de furriel, grau superior do que ocupava, negando o soldo, “tudo pela sua condição de mestiço” (Lange, 1979, p.12). Além da assinatura de Francisco, constam ainda, em seu testamento, a rubrica dos colegas de ofício, Caetano Rodrigues da Silva e Marcos Coelho Neto, regentes e compositores,¹¹⁵ “pessoas livres, residentes em Vila Rica” e confrades da irmandade de São José. Ambos tiveram notável participação no diretório da Confraria de São José, a exemplo de Francisco Gomes, que ocupou o cargo de escrivão (1775) e o de mesário (1770, 1776, 1789 e 1806) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). O músico também era confrade das irmandades da Senhora da Boa Morte, de São Francisco de Paula e do Senhor do Bom Jesus de Matozinhos de Congonhas do Campo. Faleceu em 1808, sendo sua alma sufragada pela Irmandade de São José (AHMI, Inventário, códice 14, auto 142, 1809, 2º ofício, fls. 3v).

Caetano Rodrigues da Silva, que testemunhou as últimas disposições de Francisco Gomes da Rocha, era tocador de rabeca, organista e regente (Lange, 1979, p.69). Todavia, no seu inventário de bens e nas suas disposições testamentárias não existem quaisquer referências a créditos advindos de atividades musicais. A única referência à posse de instrumentos é o inventário de um “tambor com sua caixa de tocar”, avaliado em 130 mil réis (AHMI, Inventário, códice 8, auto 78, 1783, 2º ofício, fls. 9v). Além da referência ao instrumento, no tocante à sua ligação com a “arte do som”, Caetano nomeou como seu segundo testamenteiro o renomado músico Marcos Coelho Neto, que também assinou como testemunha as disposições derradeiras de Francisco Gomes da Rocha.¹¹⁶

Natural da Vila de São João del Rey, Caetano foi casado duas vezes. Do segundo matrimônio, com Francisca Tavares França, teve sete filhos, todos eleitos, em 1783, herdeiros universais de

115 Marcos Coelho Neto era também “clarim, trompa e [...] timbaleiro do primeiro Regimento de Milícias, morador no Ouro Preto” (Mathias, 1969, p.1969).

116 “Marcos Coelho Neto foi tutor dos órfãos do capitão Caetano Rodrigues (da Silva). Documento do 2º Ofício, nº 1091, códice 85, 1797” (Lange, 1979, p.77).

seus bens. No recenseamento de Vila Rica (1804), a “viúva parda” aparece como chefe de fogo na Ladeira de Ouro Preto, seguida dos filhos “Caetano Rodrigues, com idade de 40 anos, [que] ocupa-se da arte de música; Jerônimo Rodrigues, com idade de 38, também músico; e Manuel Rodrigues, com idade de 20 anos, [que] aprende o ofício” (Mathias, 1969, p.1969). O capitão possuía, além de uns poucos utensílios domésticos, uma morada de casas assobradadas com quintal na Rua de Trás do Rosário e dois escravos, Joaquim Angola e Joana Mina. O monte-mor de seus bens importou o valor de 543 mil e 234 réis (AHMI, Inventário, códice 8, auto 78, 1783, 2º ofício, fls. 9v-10v).

O capitão Caetano Rodrigues da Silva assentou-se como irmão de São José em 1746 (Lange, 1979, p.69), desempenhando papel proeminente no diretório da irmandade, pois ocupou os cargos de juiz (1753), de escrivão (1760 e 1761) e de irmão de mesa (1754, 1757, 1763 e 1767) (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160). Era também filiado às irmandades de S. Francisco de Paula e da Senhora do Rosário do Alto da Cruz, ambas de Vila Rica. Caetano Rodrigues faleceu em 1783 e foi enterrado na capela de São José.

Francisco Leite Esquerdo, filho de Apolônia Maria da Conceição, aparece no Recenseamento de 1804 como chefe de fogo “parado”, ocupado como “trombeta do Regimento de Linha” e “clarim das tropas pagas de Minas Gerais” (Mathias, 1969). Quanto à sua atividade musical, Curt Lange assinala que atuou para o Senado da Câmara como cantor, em 1787 (Lange, 1979, p.62). Foi casado *in facie ecclesiae* com Maximiana Gonçalves Torres, eleita testamenteira e inventariante de seus bens. Do matrimônio, tiveram cinco filhas e três filhos.

Além de utensílios e ferramentas domésticas, Francisco Leite era proprietário de três escravos: Lourenço cabra, Manuel Angola e Antonio Benguela (AHMI, Inventário, códice 51, auto 623, 1809, 1º ofício, fls. 8v, 27 e 32v). Quanto aos bens de raiz, possuía duas roças e uma morada de casas na Freguesia de Santo Antônio da Itatiaia. Em Vila Rica, era dono de duas minas de extração de ouro (uma em sociedade com seu vizinho) e duas moradas de casas no

Caminho das Lages (AHMI, Inventário, códice 51, auto 623, 1809, 1ª ofício, fls. 9v, 13, 18v e 19). Além da mineração, a hipoteca de escravos por meio da cobrança de “jornais” (diárias pagas por serviços prestados), e o aluguel de casas consistiam em outras fontes de renda (ibidem, fls. 26v). O monte-mor, derivado da soma bruta de seus bens, foi avaliado em um conto 336 mil e 289 réis. Francisco assinou seu testamento, a exemplo de sua mulher e de seu filho Antônio, que deixaram suas rubricas no inventário. Apesar de não ser possível afirmar que eles teriam sido alfabetizados, a assinatura demonstra certo grau de instrução e diferenciação perante os demais indivíduos de ascendência africana.

Francisco Leite Esquerdo ingressou na Irmandade de São José em 1780. Foi eleito mesário em 1785, juiz em 1797 e novamente mesário em 1798 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-160; rolo 7, v.161). Em outubro de 1809, “o procurador da Irmandade de São José [relatou] que, falecendo da vida presente o irmão Francisco Leite Esquerdo, ficou a dever à dita irmandade a quantia de sete oitavas e $\frac{3}{4}$, como serve pela conta corrente” (AHMI, Inventário, códice 51, auto 623, 1809, 1ª ofício, fls. 15 e 16). Francisco faleceu sem pagar as mesadas relativas à ocupação dos cargos de juiz e irmão de mesa, o que demonstra que a inadimplência dos confrades era praticada, até mesmo, por alguns membros do grupo seletivo de oficiais e mesários. Faleceu em 1809, sendo sua alma sufragada e seu corpo enterado em uma cova pertencente à Confraria de São José, na Matriz de Antônio Dias (AHMI, Livro de testamento n.17, fls. 196v).

O boticário Gonçalo da Silva Minas

O pardo Gonçalo da Silva Minas, boticário e mineiro, foi provido quartel-mestre e, posteriormente, sargento-mor do terço auxiliar dos homens pardos libertos de Vila Rica. Filho natural de “pai incógnito” e de Isabel Soares da Conceição (AHMI, Testamento, cód. 8957, auto 434, 1ª ofício, 1803, fls. 3), em 1796, quando redigiu suas disposições testamentárias, residia com sua esposa, Ana

Leocádia Casimira de Jesus, à Rua dos Paulistas, em Vila Rica. Além da casa de morada assobradada com quintal murado de pedra, o sargento-mor possuía ainda, no mesmo local, um quarto de terras com águas minerais, engenho e moinho, cuja extensão era de trezentas datas, nas quais eram sócios o cirurgião-mor Francisco da Costa e Luís Pereira da Costa. No momento da redação de seu testamento, Gonçalo era senhor dos seguintes cativos: João Cabra, Domingos Cabra, Miguel Cabo Verde, José Angola, Vitória Crioula, Catarina Crioula e Manuel Crioulo (AHMI, Testamento, cód. 8957, auto 434, 1ª ofício, 1803, fls. 3v). Além desses escravos, possuía outro “por nome Narciso, homem pardo”, que arrematou “na praça desta vila há mais de 30 e tantos anos”, não havendo recebido dele “serviço algum”. Em virtude de o “dito escravo” dizer ser seu irmão, Gonçalo o deixou “forro e liberto, como se do ventre de sua mãe assim nascera”, sendo “abatido o seu valor de 175 e tantos réis” da meação (ibidem, fls. 3v-4).

Ainda que Gonçalo não tenha relatado sua condição legal no testamento, sabemos que era liberto, tendo sido alforriado por seu antigo senhor, o boticário José Carneiro de Miranda, em uma “forma híbrida de coartamento e alforria” (Souza, 2000, p.286). Em seu testamento, José Carneiro legou ao seu escravo “pardo”, “uma botica aparelhada e uma morada de casas com seus trastes”, bens vendidos “pelo preço de sete mil cruzados, com obrigação de os satisfazerem dentro de sete anos em pagamentos iguais, e que findo o dito tempo, e satisfeito o preço, ficaria liberto” (BN, SMs, código 18, 03, 002, documento n.62, fls. 144). Além das parcelas a serem quitadas, os bens legados e a própria alforria de Gonçalo estavam condicionados também ao bom costume deste e à não mudança de mãos dos bens que legou.¹¹⁷ Em 1769, o testamenteiro de seu antigo senhor, Manuel Francisco Moreira, escreveu uma carta ao Conde de Valadares, expondo que Gonçalo se achava “privado” do “favor de liberdade”,

117 Caso não fossem cumpridas as cláusulas do acordo, Manuel Francisco Moreira, testamenteiro do antigo senhor de Gonçalo, deveria tomar conta de todos os bens, vendendo-os como bem lhe parecesse (BN, SMs, código 18, 03, 002, documento n.62, fls. 144).

não só por não ter dado coisa alguma à conta do preço, achando-se já vencidos seis pagamentos, como por se ter dado a maus costumes, gastando superfluamente os bens do testador, seu senhor, e ter-se portado com escandalosa ingratidão, que esta chegou à denúncia injustamente do suplicante e bens de herança. (ibidem)

Manuel Francisco, que já alimentava desavenças com Gonçalo,¹¹⁸ tendo “notícia” de que este seria provido no posto de sargento-mor do terço dos pardos libertos de Vila Rica – “talvez com falsa narrativa e ocultação da verdade de se não achar ainda liberto, mas sim sujeito à escravidão” – pediu ao Conde de Valadares que lhe fizesse a mercê de desapropriar de Gonçalo os bens legados, de revogar sua alforria e de não provê-lo no posto, em virtude de “não poderem os escravos empregar-se, nem exercer cargo, ou posto algum da República, mas só sim os libertos” (BN, SMs, códice 18, 03, 002, documento n.62, fls. 144). Supostamente em nome do antigo senhor de Gonçalo, Manuel cobrava ações do governador geral da Capitania, rogando que intercedesse no caso a fim de “se evitarem prejuízos à testamentária”. Ao cabo, o suplicante ironizou: se Gonçalo fosse provido, as autoridades se exporiam “ao perigo de se ver reduzido o suplicado a cativo e, talvez, posto em praça um sargento-mor, que, além de outros requisitos, deve ser forro por nascimento ou carta” (ibidem, fls. 143).¹¹⁹

É certo que nenhum dos pedidos do testamenteiro do antigo senhor de Gonçalo foi atendido, pois a conta de testamento do último não deixa dúvidas quanto ao fato de que ele se manteve na condição de liberto e com a posse da botica que lhe fora legada. Parece claro

118 Gonçalo havia implicado Manuel em uma ação judicial. Cf. “Embargo de sequestro de moeda entre Gonçalo da Silva Minas e Manuel Francisco Moreira” (Índice analítico dos códices da Coleção Casa dos Contos – Acervo Arquivo Nacional).

119 Como destacou Laura de Mello e Souza (2000, p.286), “instalara-se, pois, a confusão: como oficial de ordenanças, era obrigatoriamente liberto, e gozava das prerrogativas que tal *status* lhe conferia; como alforriado condicionalmente, ou coartado que não cumprira com o combinado, era cativo. Como liberto, não mais pagaria as parcelas, deixando o testamenteiro de mãos atadas; como escravo, deveria ser destituído da distinção recebida”.

que Manuel Francisco, na qualidade de testamenteiro de José Carneiro de Miranda, desejava “puxar ao cativoiro” Gonçalo porque, uma vez revogada a liberdade do boticário, seria ele quem passaria a versar os bens que foram deixados pelo seu testador, assim como ao próprio Gonçalo, caso viesse a ser reescravizado. Além desses benefícios, se os seus pedidos fossem atendidos, satisfaria ao seu próprio ego, ferido por Gonçalo que, acusando-o, havia-o implicado em uma denúncia perante a justiça mineira. Como demonstra o testamento de Gonçalo, o tiro saiu pela culatra. Entretanto, a ideia de desprovê-lo do cargo de sargento-mor da infantaria auxiliar dos homens pardos e libertos do termo de Vila Rica, sugerida em 1769, foi debatida pelos administradores régios dos negócios do além-mar catorze anos depois. Em 1783, o Conselho Ultramarino enviou uma provisão régia ao governador de Minas Gerais, ordenando o desprovinimento de Gonçalo da Silva Minas do cargo de sargento-mor, que, por motivos que desconhecemos, nunca ocorreu. Endereçada ao “Governador e Capitão-General da Capitania de Minas Gerais”, a carta aludia ao fato de que Gonçalo havia requerido ao Conselho Ultramarino a “confirmação no posto de sargento-mor do Terço de Infantaria Auxiliar dos Homens Pardos Libertos do Termo de Vila Rica”, posto em “que foi provido por D. Rodrigo José de Menezes, sendo Governador e Capitão-General desta Capitania”, Relatava, ainda, que o requerimento havia sido “escusado” e ordenava que “o que de vós fizer esse provimento, na conformidade das reais ordens, com oficial que tenha servido nas tropas pagas”, deveria dar “baixa ao provido, remetendo certidão de assim o ter desexecutado (*sic*)” (AHU/MG, Cx 120, Doc. 62). Embora não tenhamos rastreado nas caixas de documentos avulsos da Capitania de Minas Gerais do Arquivo Histórico Ultramarino nenhuma outra carta referente ao assunto, é certo que Gonçalo, ao tempo da redação de seu testamento, gozava ainda da prerrogativa de sargento-mor, sendo tratado como tal por todos os agentes envolvidos na prestação da conta de sua testamentária.

Além do serviço de boticário, Gonçalo desempenhava também a profissão de mineiro, pois declarou ser dono de um “serviço e mina,

com suas vertentes e mais pertences”, localizados “mais por baixo do Caminho das Lages”, que comprou de Manuel José de Almeida, filho e herdeiro de um preto chamado Caetano de Matos, anterior proprietário dos tais serviços (AHMI, Testamento, códice 8957, auto 434, 1ª ofício, 1803, fls. 5v).

Não obstante os rendimentos auferidos com o trabalho de mineiro, as maiores somas parecem ter sido oriundas de sua botica. As dívidas passivas, constantes no testamento, permitem a apreciação econômica de sua atividade como boticário e cirurgião, embora não haja nenhuma descrição da sua botica.¹²⁰ Em 1796, o sargento-mor declarou que muitas pessoas lhe deviam “várias dívidas constantes de receitas de remédios”, segundo as contas dos papéis de receiptários que arquivou. Muitas dessas dívidas eram “incobráveis”, haja vista a “pobreza e indigência de muitos devedores”. Havia, porém, entre eles “muitos que as podiam pagar”.¹²¹ Seus créditos não advinham apenas do “cozimento” dos remédios, mas também de “curas, visitas e assistência” que havia feito e praticado por sua “arte de cirurgia”. Conjugava, assim, a feitura de remédios com as

120 Nas boticas do século XVIII, os medicamentos eram divididos em, pelo menos, dezessete categorias: estomáticos, febrífugos, eméticos, purgantes, minorativos, asperientes, refrigerantes, adoçantes, calmantes, consolidantes, antídotos, espirituosos, unguentos e corretivos da podridão. A botica de Francisco Marcos de Almeida, situada no distrito de Antônio Dias, em Vila Rica, possuía, dentre seus medicamentos, unguentos, flores de papoula, raiz de barbana, pó de sândalos, tamarindos, alfazema, pedra medicamentosa, pedra-ume, coral, óleo de curatosse, sal amoníaco, ventuxa forte, dentes de javali e panaceia mercurial (Furtado, 2005, p.102 e 103). Como observou Júnia Furtado (2005, p.100 e 101), a maioria dos medicamentos que circulavam nas Minas Gerais era importada do Reino, mas “aos poucos boticários e cirurgiões [...] passaram a incorporar às suas receitas as ervas locais”. Para uma descrição dos remédios que compunham as boticas, cf. também Danielle Sanches de Almeida (2008, p.120-1).

121 Muitos de seus devedores – argumentou Gonçalo – podiam “muito bem pagar o que constar dos meus róis e assentos, que se acham em meu poder, fazendo-se a conta de meia pataca por cada visita, a cujo fim, já tenho extraído várias contas correntes de alguns dos ditos devedores que se acham inmassadas (*sic*) entre os meus papéis” (AHMI, Testamento, códice 8957, auto 434, 1ª ofício, 1803, fls. 4). Gonçalo sabia ler e escrever, assinando seu testamento, que foi redigido por Manuel da Silva Pereira, provavelmente em virtude da péssima condição de saúde do testador, que faleceu apenas quinze dias após ditar suas últimas vontades e disposições.

práticas de cura, ou seja, as atribuições de boticário e de cirurgião, respectivamente. Transgredindo as fronteiras entre os ofícios relacionados às “artes da cura”, em suas visitas a doentes, prescrevia ainda remédios, atributo dos médicos.¹²² No que se refere à cobrança pelos trabalhos que desempenhava, por um lado Gonçalves escusava os mais pobres do pagamento por seus remédios e curas e, por outro, movia ações de rateio e de penhora contra os que julgava terem meios de realizar o pagamento.¹²³

Gonçalo foi mesário da Irmandade de São José em 1758, sendo um dos confrades que assinou a missiva de 1758, que debatia o capítulo XIV da Pragmática de 1749. Como oficial do terço auxiliar dos homens pardos libertos de Vila Rica, Gonçalves trazia um espadim à cinta, símbolo do ambiente miliciano. Pelos idos de 1803, a então viúva Ana Leocádia pagou – como demonstra a conta de testamento a que foi chamada a dar no Pio¹²⁴ – a “Vitoriano Caetano

122 Assim como no caso dos oficiais mecânicos, os profissionais de “artes” ligadas à cura se imiscuíam nos atributos uns dos outros, verificando-se a falta de especialização no exercício dos ofícios de boticário, cirurgião, cirurgião-barbeiro e médico. Luís Gomes Ferreira em *Erário Mineral* (1735) recebeu “a ingestão de vários medicamentos”, embora isso fosse “prerrogativa dos médicos”, descrevendo ainda “fórmulas e métodos de fabricação, consciente de que tal era privilégio dos boticários” (Furtado, 2005, p.92).

123 Obteve duas sentenças de ação de rateio em seu favor: contra o falecido coronel João de Souza Lisboa e o capitão Antônio Ribeiro da Costa. Moveu também uma ação de penhora contra o coronel José de Vasconcelos Parado e Souza no cartório dos órfãos de Vila Rica (AHMI, Testamento, código 8957, auto 434, 1º ofício, 1803, fls. 4v).

124 Em 20 de setembro de 1803, Ana Leocádia Casimira foi notificada para dar conta do Pio por falecimento de seu marido, o sargento-mor Gonçalves da Silva Minas (AHMI, Testamento, código 8957, auto 434, 1º ofício, 1803, fls. 2). Argumentando a sua pobreza, a miséria de alguns devedores de seu falecido e a dificuldade da cobrança dos endividados, em 1805, a testamenteira conseguiu mais um ano para prestar a conta, tempo que se dilatou anos a fio – a julgar pelo volume da conta testamentária de Gonçalves: um maço de 78 folhas –, pois, em 1807, Ana pedia novamente mais um ano para cumprir as disposições de seu falecido marido, tendo, assim, declarado a impossibilidade de levar a termo a conta do testamento por encontrar-se doente e incapacitada, eximindo-se do serviço. Enfim, o tesoureiro dos ausentes de Vila Rica acusou a viúva de faltar com clareza de “umas receitas velhas de botica sem assinatura dos devedores e com prescrição para a cobrança”, além de sonegar casas e escravos no inventário dos bens do falecido “com notória e conhecida malícia da mesma testamenteira em prejuízo das disposições de seu testador, em que ela tem tido tão grande

Ferreira de obras de seu ofício de seleiro [...] uma bainha nova no seu espadim”.¹²⁵

Gonçalo da Silva Minas faleceu a 28 de dezembro de 1796 (AHMI, Testamento, códice 8957, auto 434, 1º ofício, 1803, fls. 11v). De acordo com sua vontade, seu corpo foi “envolto em um lençol e conduzido em uma rede para a capela de São José”, onde foram rezadas “dez missas de corpo presente [...] de esmola, cada uma, de uma oitava de ouro” (ibidem, fls. 3). Tendo ocupado posição de relevo na direção da Irmandade de São José durante a segunda metade do século XVIII,¹²⁶ Gonçalo aludiu aos “privilégios e indultos concedidos aos irmãos do mesmo Patriarca Senhor São José, do qual (era) um indigno irmão, e na mesma capela (foi) sepultado como tal” (ibidem). Em 20 de maio de 1801, o vigário da Matriz de Antônio Dias, João Antônio Pinto Moreira, confirmou que o moribundo, envolto em hábito de São Francisco de Paula, foi conduzido em cortejo fúnebre acompanhado por quinze sacerdotes – dos quais onze rezaram missa de corpo presente “em altar privilegiado” – e pelos irmãos das Mercês, da Boa Morte e de São José, em cuja capela foi enterrado (ibidem, fls. 9).

Portanto, Gonçalo conseguiu transpor todos os obstáculos que lhe opuseram. Foi provido com a principal patente militar do terço dos pardos e eleito diversas vezes para o cargo de juiz da Confraria de São José, o encargo mais prestigiado da irmandade. Casou-se em face da igreja e conseguiu juntar, por meio das atividades de mineiro e boticário, uma apreciável soma, empregada na compra de bens de raiz e escravos, constantes de sua conta testamentária. Uma ascensão social surpreendente – não há dúvida – ainda que intragru-

omissão que, falecendo seu marido em 1796 e tendo decorrido 17 anos, ainda agora por se escapar ao sequestro que lhe foi feito”. Constatação que o levou a “julgar nulo o testamento [...] por falta de instituição de herdeiros [...] e mandar passar mandado de sequestro para se sequestrarem todos os bens do testador e neles se proceder a inventário para se dar a meação à viúva e arrecadar-se a outra meação para quem direito ser” (ibidem, fls. 78v).

125 “Pelo que passou recibo à Ana Leocádia de 10 oitavas e ¼ de ouro. Vila Rica, 6 de fevereiro de 1797” (AHMI, Testamento, códice 8957, auto 434, 1º ofício, 1803, fls. 48).

126 Foi eleito mesário nas eleições para os anos de 1754, 1757, 1759, 1761, 1763, 1771, 1776, 1780, 1785 e 1792, e juiz para os de 1760, 1770, 1778, 1779 e 1791 (APNSP/CC, rolo 7, v.158-60).

pal, o que não obscurece o mérito de um indivíduo liberto que, em uma sociedade escravista, conseguiu lugar de proeminência entre seus pares. Não fortuitamente, o caso de Gonçalo encerra esta seção do estudo, pois julgamos que ele exemplifica o caminho percorrido por um grupo seleto de homens pardos que, uma vez egressos do cativeiro ou livres por apenas uma ou duas gerações do cativeiro, emergiram socialmente das injunções de uma estrutura colonial tardia e viveram as imprecisões das leis de uma sociedade herdeira de critérios do Antigo Regime, mas igualmente marcada pelo jus naturalismo e, no âmbito econômico, pela crescente importância da riqueza como fator de hierarquização. Enfim, o caso de Gonçalo lança luz sobre a desconcertante questão de como demarcar um lugar preciso na lei e, em geral, na sociedade para indivíduos que materializavam em carne e osso as contradições da vida nos trópicos: mulatos, pardos, forros e descendentes etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso estudo, procuramos observar a constituição de um grupo privilegiado de homens pardos que, operando estratégias individuais e coletivas, amealharam recursos materiais e simbólicos e obtiveram reconhecimento na sociedade de Vila Rica durante a segunda metade do século XVIII. Por intermédio da montagem de pequenas biografias coletivas, juntamos fragmentos de trajetórias de vida. Os homens, cujas trajetórias analisamos, lograram uma posição distinta entre os de mesma “qualidade de sangue” e condição legal em virtude de terem forjado uma identidade étnica propriamente parda, gestada em torno do arcabouço institucional formado por irmandades, tropas, ofícios mecânicos e artes liberais. Para tanto, ocuparam os lugares mais proeminentes nos referidos encargos e corporações, únicas formas de congregação de indivíduos com ascendência africana que eram institucionalmente reconhecidas pelas autoridades locais e ultramarinas. A adesão ao sagrado sacramento do matrimônio e à família legítima, o desempenho de serviços reais, a condição de mestre de obras ou de regente de corporações musicais, a ascendência paterna ou de avô branca, o nascimento na América portuguesa e a posse de escravos e bens de raiz, em conjunto e não isoladamente, serviram aos pardos não apenas

para marcar a liberdade, como também para que fossem reconhecidos por seus contemporâneos como uma “elite” entre mulatos, forros e descendentes. O foco da análise, portanto, recaiu sobre as relações sociais, religiosas, profissionais e familiares de homens que desempenharam funções de oficiais e mesários na Confraria de São José de Vila Rica, muitos dos quais também eram oficiais do terço de homens pardos da mesma localidade. Enfim, mediante a redução da escala de análise, reconstituímos os percursos percorridos por nossos personagens em busca de riqueza e honra, paradigmas identitários rivais no período em questão (Silveira, 1997).

Procuramos demonstrar que a categoria pardo, *a priori* designação da raça, agregou significados sociais durante o período pombalino. Buscamos o significado do termo em cartas régias, de conselheiros, vice-reis, governadores, camaristas e nas próprias missivas dos homens pardos endereçadas ao Conselho Ultramarino. Constatamos que o termo *pardo*, não obstante definisse o tipo humano que era o fruto do intercuro sexual entre branco e preto – para o que também se empregavam os termos *mestiço*, *cabra e mulato* –, passou a ser portador de uma positividade que paulatinamente encobriu a negatividade impressa no termo *mulato*, usado para caracterizar um tipo com má conduta social. Um índice disso é que as tropas e as irmandades eram ditas “de homens pardos” (e não de mulatos). Assim, se ao longo de todo o século XVIII o *mulato* apareceu na correspondência oficial como vadio e insolente, a partir da segunda metade do século, o *pardo* passou a ser visto como adepto dos costumes cristãos e contribuinte dos serviços reais. A política de integração controlada de negros e mulatos forros na sociedade mineira, cuja finalidade era torná-los vassallos úteis ao “bem comum”, contribuiu para essa acepção da palavra, mas não se pode negligenciar o papel dos próprios homens pardos por meio de suas estratégias cotidianas, que possibilitavam um melhor arranjo social. Esses fatores, conjuntamente, traçavam o tortuoso caminho trilhado por nossos agentes históricos que, uma vez egressos do cativeiro, procuravam se integrar em uma sociedade escravista e herdeira de formas de hierarquização típicas do Antigo Regime. Mar-

cados pela ascendência africana, mácula que até a quarta geração de descendentes era supostamente indelével, salvo raríssimas exceções, os pardos jamais conseguiram equiparar-se aos descendentes de portugueses, ficando a sua mobilidade contida em certos limites, prescritos em provanças e exames de “pureza de sangue”, que os inabilitavam para os principais cargos da *república* e os impediam de integrar o grupo restrito dos “principais da terra”.

Durante a elaboração do terceiro capítulo, verificamos que o grupo de pardos de que nos ocupamos não era o arquétipo dos “mistos entre as duas raças”. Ao tratar das clivagens existentes no interior da Irmandade de São José, ressaltamos que os homens analisados constituíam uma parcela minoritária entre seus filiados, embora se identificassem em cartas enviadas ao Conselho Ultramarino – como, por exemplo, a missiva de 1758, analisada no segundo capítulo – como “tipos pardos ideais”, isto é, como representantes-síntese do grupo. Logo, os homens analisados não devem servir de referencial ou de parâmetro na definição do perfil dos associados à confraria em geral: se alguns deles morreram relativamente afazendados, beneficiados por heranças ou pela “indústria e trabalho”, a maioria dos congregados vivia na pobreza, o que levou a Irmandade, durante a reforma dos seus estatutos, processada em 1822, a dedicar um capítulo à abertura de tumbas específicas com “pano branco” para que fossem lançadas as cinzas dos irmãos desvalidos.

O exame da escolha do orago e dos santos dos altares laterais da capela de São José revela uma espécie de hibridação ou mestiçagem cultural, havida com a apropriação de devoções atreladas ao universo étnico dos brancos. Ao contrário do que ocorreu em outras regiões da América portuguesa, nas Minas não frutificaram as bandeiras organizadas em irmandades de santos protetores de ofícios. Como procuramos demonstrar, a invocação de São José por homens pardos não foi usual em tempos coloniais. Nas congêneres cariocas e baianas, eram os brancos que dominavam esses meios representativos. Assim como a irmandade de São José dos Carpinteiros de Lisboa, a similar carioca foi erigida por homens brancos, discriminando racialmente os homens de cor (principalmente os escravos) e os cristãos novos

(Bonnet, 1995). Embora não tenhamos comprovado essa hipótese empiricamente, acreditamos que o relaxamento institucional das bandeiras em Minas, possível fato por trás da ausência de um caráter corporativo na Confraria de São José de Vila Rica, ocorreu não pela baixa correspondência dos artífices, mas pelos impedimentos colocados pelos homens-bons da Câmara de Vila Rica, os quais, seguindo as prescrições dos conselheiros reais e governadores, buscaram cercar a representatividade dos ofícios na Capitania, em virtude de os pardos consistirem na categoria profissional livre que mais frequentemente se dedicava aos afazeres manuais. Basta lembrar que os cargos administrativos nas irmandades congêneres de Salvador e do Rio de Janeiro eram ocupados por pedreiros e carpinteiros brancos, sendo os mulatos aceitos apenas como irmãos, já que tinham de ingressar na irmandade para que pudessem ser examinados e habilitados no exercício de seus ofícios (cf. Flexor, 1974).

O círculo de sociabilidade revelado pelos testamentos e pelos inventários analisados no terceiro e no quarto capítulo corrobora o argumento de Russell-Wood (2005) que, já na década de 1960, postulava que as irmandades e as tropas auxiliares eram *locus* privilegiado para a investigação da sociabilidade e da pressão empreendida por indivíduos de ascendência africana sobre as autoridades. Os percursos que nortearam a narrativa histórica do último capítulo privilegiaram os oficiais mecânicos e os artistas liberais, categorias profissionais mais recorrentes entre os filiados na Confraria de São José, como já observamos.¹ Eram carpinteiros, ferreiros, pedreiros, pintores, músicos e um boticário. Subsidiados pelos dados coletados em inventários e testamentos, vislumbramos as formas pelas quais pardos forros e livres puderam juntar apreciáveis somas, não apenas em dinheiro, mas principalmente em bens de raiz e escravos. Observamos que a filiação às irmandades mineiras coloniais favoreceu os confrades artesãos, artífices e artistas, beneficiados com a arrematação de obras dos projetos construtivos e de orna-

1 Ainda que o quadro socioprofissional dos congregados na confraria fosse diversificado, predominaram os oficiais mecânicos e os artistas liberais, que geralmente conjugavam a esses serviços a sociedade em minas e uma patente militar (cf. Ribeiro, 1989; Lange, 1979).

mentação dos templos durante a segunda metade do século XVIII. Constatamos que carpinteiros, entalhadores, pedreiros e ferreiros contratados pelas mesas administrativas da Irmandade de São José tinham licença para exercer seus ofícios.² Por conseguinte, constatamos que, em Vila Rica, o monopólio do privilégio de arrematação não se dava apenas em relação aos empreendimentos públicos, mas também aos particulares, haja vista que um grupo seletivo figurava tanto na contratação de obras do poder municipal como na das irmandades. Esse grupo era composto, predominantemente, por oficiais como Manuel Rodrigues Graça – carpinteiro que arrematou diversas obras públicas e particulares –, que tinham condições de arcar com o ônus das cartas de habilitação (das quais ficaram exíguos exemplares) ou das licenças com fiador, que variavam de seis meses a um ano. Eram esses os grandes beneficiados com a prática de ofícios, geralmente homens que possuíam escravos especializados, terras com matas virgens para extração de madeira e carros de boi para o transporte da matéria-prima. “Mestres de obras”, como a eles se referiam os documentos da irmandade, estes artífices supervisionavam e gerenciavam grandes obras, tendo a si, subordinados, oficiais auxiliares. Os últimos, muitas vezes recrutados em meio aos próprios irmãos da confraria, sobreviviam penosamente dos “jornais” havidos de seu ofício, sendo, muitas vezes, impelidos

2 Segundo Marília Ribeiro (Paixão, 1996, p.81), “confrontando-se os levantamentos dos artesãos de Vila Rica, feitos por Salomão de Vasconcellos, Cônego Raimundo Trindade, e por Judith Martins, constatamos que, dentre os inúmeros artesãos que trabalhavam no projeto construtivo e ornamental da Igreja de São José, apenas três exerciam legalmente a profissão: José Pereira dos Santos [...] Manuel Rodrigues Graça [...] e Miguel Maia”. Embora nossa amostragem tenha sido pequena e os documentos analisados antes qualitativa que quantitativamente, demos prova de que um maior número de oficiais mecânicos licenciados atuou no projeto construtivo de São José. Cabe ressaltar que o artigo de Vasconcelos, principal fonte consultada por Marília Ribeiro para responder à questão da atuação provisionada, não arrolou a totalidade dos ferreiros, sob a justificativa de que estes interessavam menos às obras dos templos. Afirmação passível de ressalvas, visto que, apesar de haver oficiais específicos para a confecção dos sinos, por exemplo, a nebulosa fronteira que dividia os ofícios mecânicos em Vila Rica teria feito com ferreiros também oferecessem esse tipo de serviço. A falta de especialização era uma das principais características do trabalho artesanal e forte empecilho ao bom funcionamento do sistema corporativista para lá transplantado. Sobre o assunto, cf. Raquel Pífano (1998).

ou mesmo forçados a empregar sua força de trabalho em obras da capela para quitar eventuais anuidades atrasadas. Viveriam, pois, à margem do mercado, dominado por oficiais que, muitas vezes, atuavam com um número expressivo de escravos especializados, como era o caso do ferreiro Manuel Rodrigues Rosa.

As atividades manuais parecem ter aberto um horizonte de possibilidades aos escravos especializados, haja vista o número deles que foram alforriados e *coartados*, como ficou patente nas trajetórias dos artesãos da irmandade. O mesmo Rodrigues Rosa, citado há pouco, legou sua tenda de ferreiro, com todas as ferramentas, para seus escravos *coartados* poderem liquidar as parcelas da liberdade. Essa forma de libertar escravos apareceu de maneira recorrente nos testamentos. Os escravos crioulos, que se apresentavam em maior peso numérico que os africanos entre as escravarias dos proprietários de nossa amostragem, foram os mais frequentemente beneficiados com a liberdade. Pelos bons serviços prestados ao longo da vida do senhor, escravos acabavam alçando ao mundo dos libertos, o que denota a solidariedade dos pardos com escravos que os serviram por muitos anos, às vezes, lado a lado nos canteiros de obras ou nas tendas/lojas. Além da gratidão e da benevolência, certamente motivações menos nobres moviam os pardos a alforriarem seus escravos.³ Embora esse não tenha sido o propósito deste trabalho, a história dos ofícios mecânicos na Irmandade de São José não pode ser desvinculada da dos escravos especializados e de suas estratégias de libertação do cativeiro. Ao estudarmos as formas de mobilidade social dos pardos, acabamos também esboçando uma história das formas de ascensão dos cativos, que culminavam com a sua liberdade. Assim, embora tenhamos focado os indivíduos libertos e os seus descendentes, o estudo tocou, superficialmente, no tema da alforria.

Procuramos contribuir para a definição da noção de “qualidade”, compreendida aqui como uma sobreposição da totalidade de

3 Um casal de escravos do ferreiro Eusébio da Costa Ataíde, por exemplo, apesar de ter ficado *coartado* no seu testamento, fugiu com o filho não agraciado com a alforria, revelando que a liberdade no fim da vida do testador poderia também implicar a separação de uma família de escravos.

elementos que reputavam as pessoas na América portuguesa: as relações (familiares, de parentesco e profissionais), as condições (econômicas, políticas, sociais, religiosas e étnicas), a ascendência, a naturalidade, os privilégios e as aptidões.⁴ Embora o estudo não tenha a ambição de esgotar os significados do termo *pardo*, contribui para o seu entendimento. A delimitação espacial, cronológica e, sobretudo, étnica (entendida pelo viés antropológico da autodesignação) permitiu que, por meio desses parâmetros, pudéssemos expurgar a polissemia, estabelecendo uma regularidade no emprego do termo, procedimento capaz de captar sua essência. Ao nos debruçarmos sobre a Confraria de São José, pudemos circunscrever indivíduos que se autointitulavam pardos, sanando o problema da irregularidade na qualificação de uma mesma pessoa em diferentes registros documentais, a nosso ver, fruto do uso de variados parâmetros classificatórios.

Por fim, o estudo chama atenção para o fato de que a mobilidade social dos pardos tencionava a estratificação social, dinamizando as estruturas sobre as quais se assentava uma sociedade escravista que, por suas particularidades formativas, tornou possível que mestiços herdassem grandes somas e que escravos se alçassem mais facilmente ao mundo dos libertos, engrossando a camada de trabalhadores livres.

4 Esses elementos equivalem às “tiras” ou “discos” dos modelos do livro de tiras e dos discos concêntricos, respectivamente, os quais foram sugeridos por Russell-Wood como alternativos ao modelo da pirâmide social (cf. Russell-Wood, 2005, p.120).

FONTES

I. Manuscritas

Arquivo da Casa Setecentista de Mariana (ACSM)

Registros de Testamentos (ofício, livro, folha): 1º ofício, Livro 45, fls.17; 1º ofício, Livro 39, fls.186v.

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)

Processos de habilitação para matrimônio (registro, ano, armário, pasta): reg. 377, 1735, arm. 1, p.38; reg. 407, 1727, arm. 1, p.41; reg. 487, 1800, arm. 1, p.49; reg. 620, 1761, arm. 1, p.62; reg. 762, 1800, arm. 1, p.77; reg. 817, 1755, arm. 1, p.82; reg. 866, 1756, arm. 1, p.87; reg. 971, 1770, arm. 1, p.98; reg. 972, 1766, arm. 1, p.98; reg. 973, 1765, arm. 1, p.98; reg. 1023, 1779, arm. 1, p.103; reg. 1152, 1763, arm. 1, p.116; reg. 1156, 1779, arm. 1, p.116; reg. 1157, 1766, arm. 1, p.116; reg. 1158, 1750, arm. 1, p.116; reg. 2055, 1743, arm. 2, p.206; reg. 2257, 1752, arm. 3, p.226; reg. 2258, 1800, arm. 3, p.226; 2449, 1771, arm. 3, p.245; reg. 2489, 1772, arm. 3, p.249; reg. 2542, 1764, arm. 3, p.255; reg. 2672, 1798, arm. 3, p.268; reg. 2731, 1797, arm. 3, p.274; reg. 2937, 1774, arm. 3, p.294; reg. 3132, 1773, arm. 3, p.314; reg. 3467, 1738, arm. 3, p.347; 3563, 1775, arm. 3, p.357; reg.

4152, 1797, arm. 3, p.416; reg. 4363, 1794, arm. 4, p.437; reg. 4400, 1781, arm. 4, p.440; reg.4457, 1755, arm. 4, p.446; reg. 4458, 1800, arm. 4, p.446; reg. 4532, 1788, arm. 4, p.454; reg. 4581, 1732, arm. 4, p.459; reg. 4639, 1795, arm. 4, p.464; reg. 4805, 1767, arm. 481; reg. 4806, 1757, arm. 4, p.481; reg. 4820, 1744, arm. 4, p.482; reg. 4903, 1747, arm. 4, p.491; reg. 4904, 1753, arm. 4, p.491; reg. 4949, 1772, arm. 4, p.495; reg. 5089, 1750, arm. 5, p.509; reg. 5177, 1779, arm. 5, p.518; reg. 5454, 1741, arm. 5, p.546; reg. 5574, 1779, arm. 5, p.558; reg. 5576, 1790, arm. 5, p.558; 5607, 1756, arm. 5, p.561; reg. 5611, 1798, arm. 5, p.562; reg. 5614, 1786, arm. 5, p.562; reg. 5658, 1771, arm. 5, p.566; reg. 5660, 1757, arm. 5, p.566; reg. 6012, 1742, arm. 5, p.602; reg. 6155, 1727, arm. 5, p.616; reg. 6264, 1770, arm. 6, p.627; reg. 6565, 1723, arm. 6, p.657; reg. 6712, 1800, arm. 6, p.672; reg. 6930, 1764, arm. 6, p.693; reg. 7099, 1792, arm. 6, p.710; reg. 7100, 1790, arm. 6, p.710; reg. 7225, 1775, arm. 6, p.723; reg. 7736, 1785, arm. 7, p.774.

Arquivo Histórico do Museu da Inconfidência/Casa do Pilar (AHMI)

Devassa (descrição/ano, local do delito, código, auto, ofício):
 “Furto dos Brincos da Imagem de N.a Snr.a do Parto da Capela de São José (1760)”, Vila Rica, 459, 9727, 1ª.

Inventários (ofício, código, auto, ano): 1º ofício, cód. 23, a. 251, 1851; 2º ofício, cód. 68, a. 763, 1791; 2º ofício, cód. 58, a. 655, 1791; 1º ofício, cód. 26, a. 290, 1773; 1º ofício, cód. 144, a. 1850, 1815; 1º ofício, cód. 32, a. 363, 1815; 2º ofício, cód. 8, a. 78, 1783; 1º ofício, cód. 340, a. 7101, 1823; 1º ofício, cód. 45, a. 546, 1810; 2º ofício, cód. 14, a. 142, 1809; 1º ofício, cód. 43, a. 504, 1793; 1º ofício, cód. 51, a. 623, 1809; 1º ofício, cód. 72, a. 853, 1816; 1º ofício, cód. 143, a. 1806, 1821; 1º ofício, cód. 29, a. 327, 1818; 1º ofício, cód. 89, a. 1080, 1812; 2º ofício, cód. 30, a. 338, 1826; 2º ofício, cód. 27, a. 300, 1817; 2º ofício, cód. 19, a. 201, 1825; 1º ofício, cód. 80, a. 974, 1821; 1º ofício, cód. 91, a. 1113, 1813; 2º ofício, cód. 46, a. 511, 1814; 2º ofício, cód. 47, a. 527, 1804; 1º ofício, cód. 106, a. 1328, 1815; 1º

ofício, cód. 144, a. 1460, 1859; 1ª ofício, cód. 111, a. 1421, 1822; 1ª ofício, cód. 126, a. 1577, 1780; 1ª ofício, cód. 35, a. 420, 1827; 1ª ofício, cód. 44, a. 525, 1837; 1ª ofício, cód. 45, a. 544, 1750; 1ª ofício, cód. 60, a. 721, 1821; 1ª ofício, cód. 60, a. 723, 1824; 1ª ofício, cód. 89, a. 1081, 1835; 2ª ofício, cód. 21, a. 224, 1837; 1ª ofício, cód. 101, a. 1271, 1820; 1ª ofício, cód. 108, a. 1375, 1850.

Registros de Testamentos (livro, folha, ano): Livro 17, fls.115v, 1808; Livro 17, fls.196v, 1809; Livro 17, fls. 71v, 1808; Livro (1805-7), fls.91v, 1805.

Testamentos (ofício, códice, auto, data): 1ª ofício, cód. 311, a. 6663, 1842; 1ª ofício, cód. 304, a. 6552, 1781; 1ª ofício, cód. 317, a. 6765, 1818; 1ª ofício, cód. 340, a. 7101, 1823; 1ª ofício, cód. 435, a. 9001, 1815; 1ª ofício, cód. 327, a. 6909, 1802; 1ª ofício, cód. 329, a. 6931, 1755; 1ª ofício, cód. 434, a. 8957, 1803; 1ª ofício, cód. 326, a. 6891, 1813; 1ª ofício, cód. 325, a. 6868, 1831; 1ª ofício, cód. 318, a. 6775, 1807; 1ª ofício, cód. 343, a. 7159, 1831; 1ª ofício, cód. 346, a. 7196, 1798; 1ª ofício, cód. 347, a. 7230, 1791; 1ª ofício, cód. 347, a. 7229, 1809; 1ª ofício, cód. 306, a. 6568, 1808; 2ª ofício, cód. 96, a. 1236, 1800; 1ª ofício, cód. 349, a. 7273, 1823; 1ª ofício, cód. 344, a. 7171, 1808.

Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar/Casa dos Contos (APNSP/CC)

“Compromisso da irmandade do Patriarca S. Joze dos bem Cazados Erigida pelos Pardos de Villa Rica no anno de 1730”: códice microfilmado, rolo 7, volume 144, 1730.

“Compromisso da Irmandade de São José dos Bem Cazados dos Homens Pardos do Bispado de Marianna”: códice microfilmado, rolo 7, volume 145, 1823.

“Copia do Requerimento, Documento, Respeito do R.do Vigário desta Freg.a Francisco Joze Per.a de Carv.o, e despachos do Exm.o e Illm.o S.r Bispo Diocesano Dr. Fr.e José da Santíssima Trindade na forma abaixo”, rolo 7, volume 157, série correspondência e escritura, 1822-1823.

“Correspondencia e Escritura”: códice microfilmado, rolo 7, volume 157, 1822-1823.

“Estatuto” da Irmandade de São Francisco de Paula, rolo 16, volume 286, 1793-1807.

“Fundação da Irmandade” de São Francisco de Paula, rolo 16, volume 286, 1793-1807.

“Eleições dos juizes e mais oficiais”: códice microfilmado, rolo 7, volumes 158 a 160, 1727-1854.

“Óbitos”: códice microfilmado, rolo 7, volumes 165 e 166, 1749-1832.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)

Coleção de Documentos Avulsos da Capitania de Minas Gerais (Cx., Doc., ano): 1, 32, 1712; 6, 61, 1725; 28, 53, 1734; 21, 68, 1732; 22, 41, 1732; 4, 37; 68, 98; 7, 26; 47, 39, 1746; 16, 78, 1730; 19, 19, 1731; 22, 41, 1732; 21, 68, 1732; 33, 63, 1737; 70, 43, 1756; 80, 15, 1762; 80, 17, 1762; 80, 46, 1762; 80, 70, 1762; 68, 98, 1755; 8, 73; 1755, 68, 66; 73, 20, 1758; 73, 27, 1758; 12, 32, 1728; 32, 65, 1736; 97, 26, 1770; 97, 47, 1770; 97, 54, 1770; 97, 56, 1770; 100, 27, 1771; 100, 35, 1771; 103, 25, 1772; 122, 14, 1784; 123, 66, 1785; 125, 73, 1786; 149, 63, 1799; 125, 20, 1786; 142, 23, 1796; 44, 34, 1744; 47, 16, 1746; 58, 106, 1751; 47, 54, 1746; 59, 57, 1752; 61, 41, 1753; 80, 43, 1762; 80, 49, 1762; 80, 50, 1762; 61, 41, 1753; 149, 5, 1799; 162, 37, 1802; 142, 23, 1796; 68, 66, 1755; 142, 23, 1796.

Biblioteca Nacional/Rio de Janeiro (BN)

“Cartas e officios dirigidos ao Conde Valadares”, Collecção Benedicto Ottoni, documento n. 144 [62], códice 18,03,002, fls. 143-144v.

Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP)

Ofício de d. Francisco de Inocência de Sousa Coutinho, de 13 de setembro de 1769, IEB, Coleção Lamego, cód. 83, doc. 34, fls. 149v-151.

II. Impressas

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) / 13ª Superintendência Regional (Belo Horizonte)

“Igreja de São José – / Ouro Preto”, s/d, p.4 (2. Informe artístico-arquitetônico).

“Igreja de São José – / Ouro Preto”, s/d, p.3 (2. Informe histórico).

Revista do Arquivo Público Mineiro (RAPM)

“Capela de São José”. Ano XXVI, 1975, p.222-4.

“Junta de Justiça para a imposição e execução da pena de morte aos Negros, Bastardos, Mulatos e Carijós”. Ano IX, 1904, p.347-8.

“Memoria Historica da Capitania de Minas-Geraes”, anno II, fascículo 3 (julho-setembro, 1897), 1937 (reedição).

“Sobre a expulsão dos ourives destas Minas”. Ano XXXI, 1980, p.192.

“Sobre casarem os homens destas Minas e Mestres nas Vilas para ensinarem os rapazes”. Ano XXXI, 1980, p.94.

“Sobre haverem casamentos nestas Minas”. Ano XXXI, 1980, p.110.

“Sobre não herdarem os mulatos nestas Minas”. Ano XXXI, 1980, p.112.

“Termo de Erecção da Villa”, Anno II, Fascículo 1ª (Janeiro-Março, 1897), p.84-5.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)

“Relatório do Marquês do Lavradio”, 1843, v.IV, p.424.

“Descripção Geographica, Histórica e Política da Capitania das Minas-Geraes (1781)”, tomo 71, parte I, p.119-97.

“Descripção Geographica, Topographica, Historica e Politica da Capitania das Minas Geraes, seu descobrimento, estado civil, politico e das rendas reaes (1781)”, t.71, p.e I, p.138.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais (RIHGMG)

“Petição dos homens pardos livres da Capitania”, v. VI, 1959, p.425.

III. Iconográficas

Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (APNSCAD)

“Altar lateral da irmandade de São José na Matriz de Nossa Senhora da Conceição”.

Biblioteca Nacional/Rio de Janeiro (BN)

“Mappa da Comarca de Villa Rica” (1778), de José Joaquim da Rocha.

Museu Arquidiocesano de Arte Sacra de Mariana (MAAS)

“Esponsais de Nossa Senhora e São José”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos Confrades – A Sociabilidade Confrarial entre Negros e Mulatos no Século XVIII*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em mestrado) – FFLCH/USP, 1993.
- AGULHON, Maurice. *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence: essai sur La sociabilité méridionale*, 3 ed. Paris: Fayard, 1984.
- ALDEN, Dauril. The population of Brazil in the late eighteenth century: a preliminary survey. *HAHR*, v.XLIII, n.2, p.185-191, May 1963.
- _____. Late colonial Brazil, 1750-1808. In: BETHELL, Leslie (ed.). *Colonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ALMEIDA, Danielle Sanches de. *Entre lojas e boticas: o comércio de remédios entre o Rio de Janeiro e Minas Gerais (1750-1808)*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em História) – FFLCH/USP, 2008.
- ANASTASIA, Carla Maria Junho. *Vassalos rebeldes: violência coletiva nas Minas na primeira metade do século XVIII*. Belo Horizonte: C/Arte, 1998.
- ANDERSON, Rodney D. Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821. *HAHR*, v. 68, n.2, p.209-243, May 1988,.
- ANDRADE, Mário de. *Aspectos das Artes Plásticas no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil, por suas drogas e minas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- ÁVILA, Afonso. *Barroco Mineiro* – glossário de arquitetura e ornamentação. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1996 (CD-ROM).
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. Para além das relações raciais: por uma história do racismo. In: _____. *Antirracismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*. São Paulo: Annablume, 2004.
- AZEVEDO, Lúcio de. *O marquês de Pombal e a sua época*. 2.ed. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil; Lisboa: Seara Nova, 1922.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth (Trad. Élcio Fernandes). São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1998, p.185-250.
- BAXANDALL, Michael. *Patterns of intention*. On the historical explanation of pictures. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- BAZIN, Germain. *A arquitetura religiosa barroca no Brasil* (Trad. Glória Lúcia Nunes), Rio de Janeiro: Record, 1956, v.1.
- BLUTEAU, D. Rapahel. *Vocabulario Portuguez e Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712.
- BONNET, Márcia Cristina Leão. *Pintores e entalhadores no Rio de Janeiro setecentista. Ouro Preto*: Monografia (Curso de Especialização em Cultura e Arte Barroca) - IFAC/UFOP, 1995.
- BOSCHI, Caio César. O Assistencialismo na Capitania do Ouro. *Revista de História*. São Paulo: Usp, n.116, p.25-41, 1985.
- _____. *Os Leigos e o Poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. *O Barroco Mineiro: artes e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. As Misericórdias e a assistência à pobreza nas Minas Gerais Setecentistas. *Revista de Ciências Históricas*. Porto/Portugal, v.11, p.77-89, 1996.
- BOXER, Charles R. *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825* (Trad. de Elice Munerato). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686* (Trad. Olivério de Oliveira Pinto). São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1973.

- BRYAN, Anthony T. Book Reviews – National Period: Race Relations in Colonial Trinidad, 1870-1900. By Bridget Brereton. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. *HAHR*, v.61, n.2, p.338, May 1981.
- BRÜGGER, Silvia M. J. *Minas Patriarcal*: família e sociedade (São João Del Rei – séculos XVIII e XIX). Niterói: Tese (Doutorado em História) – UFF, 2002.
- _____. Poder e Compadrio: apadrinhamento de escravos em São João del Rei (Séculos XVIII e XIX). In: ALMEIDA, Carla; OLIVEIRA, Mônica (orgs.). *Nomes e Números*. Alternativas metodológicas para a história econômica e social. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006, p.195-216.
- CAETANO, Marcello. Transcrições: A história da organização dos mestres na cidade de Lisboa. *RIHGB*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, v.318, p.285-300, Jan./Mar., 1978.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Vida cotidiana e produção artística de pintores leigos nas Minas Gerais: José Gervásio de Souza Lobo, Manoel Ribeiro Rosa e Manoel da Costa Ataíde. In: ANASTASIA, Carla Maria Junho; PAIVA, Eduardo França (orgs.). *O trabalho mestiço*: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI e XIX. 2.ed. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2002.
- CAMPOS, Maria Verônica. *Governo de Mineiros*: de como meter as Minas numa moenda e beber-lhe o caldo dourado – 1693 a 1737. São Paulo: Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, 2002.
- CANO, Wilson. A economia do ouro em Minas Gerais (século XVIII). *Contexto*. São Paulo, n.3, jul. 1977.
- CARDIM, Pedro. *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.
- CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*. Aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
- CARDOSO, Jose Luís. Pompa e circunstância: a economia do luxo na época barroca. *Ler História*, n.30, 1996.
- CARPEAUX, Otto Maria. *O Livro de Ouro da História da Música*. Da Idade Média ao século XX. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

- CHANCE, John K.; TAYLOR, William B. Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge University Press, v.19, p. 454-487, 1977.
- COELHO, João José Teixeira. Instrução para o governo da Capitania de Minas Geraes por José João Teixeira Coelho, Desembargador da Relação do Porto (1780). *RIHGB*. Rio de Janeiro, 3ª série, n.7-3º trimestre de 1852.
- COSTA, Iraci Del Nero da. *Vila Rica: população (1719-1826)*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Economia) – FEA/USP, 1977.
- COSTA, Iraci Del Nero da; LUNA, Francisco Vidal. *Minas Colonial: Economia & Sociedade*. São Paulo: Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas/Pioneira Editora, 1982.
- COTTA, Francis Albert. Os terços de homens pardos e pretos libertos: mobilidade social via cargos militares em Minas Gerais no século XVIII. *Mneme*. Rio Grande do Norte, v.3, n.6, p.1-19, 2002.
- CUNHA, Alexandre Mendes. *Vila Rica – São João del Rey: as voltas da cultura e os caminhos do urbano entre o século XVIII e o XIX*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em História) - IFCH/UFF, 2002.
- _____. Espaço, paisagem e população: dinâmicas espaciais e movimentos da população na leitura das vilas do ouro em Minas Gerais ao começo do século XIX. *RBH*. São Paulo, v.27, n.53, p.123-158, 2007.
- DELUMEAU, J. Modalidad social: ricos y pobres en la época del Renacimiento. In: ROCHE, Daniel (org.). *Ordenes, estamentos y classes*. Coloquio de historia social Saint-Cloid, 24-25 de mayo de 1967. Madrid: Siglo Veintiuno de Espana. 1968, p.150-62.
- EISENBERG, Peter. *Homens Esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX*. Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- ENGERMAN, Stanley L. Book Reviews – General: Slavery and Race Relations in the Americas: Comparative Notes on Their Nature and Nexus. By H. Hoetink. New York, 1973. Harper & Row. *HAHR*, v.55, n.e, p.98-100, Feb/1975.
- ESCHEWEGE, Wilhelm Ludwig von. Notícias e reflexões estatísticas da Província de Minas Gerais. *RAPM*. Belo Horizonte: Volume IV (1899).
- _____. *Pluto Brasiliensis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944, il., 2 vols.

- FALCON, Francisco José Calasans. *A época pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em Movimento*. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____. A riqueza dos libertos: os alforriados no Brasil escravista. In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; SILVEIRA, Marco Antonio (orgs.). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argvmentum, 2007, p.11-24.
- FEYDIT, Julio. *Subsídios para a história dos Campos dos Goitacazes*. Rio de Janeiro: Esquilo, 1979.
- FERREIRA, Roberto Guedes. *Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Porto Feliz, São Paulo, c. 1789 – c. 1850. Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História) – IFCS/UFRJ, 2005.
- _____. Sociedade escravista e mudança de cor. Porto Feliz, São Paulo, Século XIX. In: CAMPOS, Adriana; FLORENTINO, Manolo; FRAGOSO, João; JUCÁ, Antônio Carlos (orgs.). *Nas Rotas do Império – Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006, p.447-487.
- FIGUEIREDO, Luciano. *Barrocas Famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. *Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América Portuguesa: Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais, 1640-1761*. São Paulo: Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, 1996.
- FIGUEIREDO, Luciano; CAMPOS, Maria Verônica (org.). *Código Costa Matoso*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1999.
- FLEXOR, Maria Helena. *Oficiais Mecânicos na Cidade do Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal/Departamento de Cultura, 1974.
- FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda. Migrantes portugueses, mestiçagem e alforrias no Rio de Janeiro imperial. In: FLORENTINO, Manolo (org.). *Tráfico, cativo e liberdade – Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.367-388.
- FLORENTINO, Manolo; MACHADO, Cacilda; Ribeiro, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. Aspectos comparativos do trá-

- fico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, v.31, p.83-126, 2004.
- FONSECA, Cláudia Damasceno. *Des terres aux Villes de l'or: poder et territoires urbains au Minas Gerais (Brésil, XVIIIe siècle)*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974.
- FRAGOSO, João et. al. *O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala; formação da família brasileira sob o regime patriarcal*, 2.ed, Rio de Janeiro: Record, 1990.
- _____. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 16.ed. São Paulo: Global, 2006.
- FURTADO, Júnia Ferreira. Barbeiros, cirurgiões e médicos na Minas colonial. *RAPM*. Belo Horizonte, Ano XLI, p.88-105, jul.-dez./2005.
- GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O Nome e o Como. Troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo (org.). *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p.169-178.
- GODINHO, Vitorino Magalhães. *Estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcadia, 1980.
- GOMBRICH, Ernest Hans. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GÓNGORA, Mario. Urban Social Stratification in Colonial Chile. *HAHR*, v.55, n.3, p.421-448, Ago./1975.
- GONZÁLEZ, Nancie L. Book Reviews – Related Topics: Discrimination without Violence: Miscegenation and Racial Conflict in Latin America. By Mauricio Solaún and Sidney Kronus. New York, 1973. John Wiley and Sons. *HAHR*, v. 55, n.1, p.154-155, Feb/1975.
- GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GUERZONI FILHO, Gilberto; ROBERTO NETTO, Luis. Minas Gerais: índices de casamentos da população livre e escrava na Comarca do Rio das Mortes. *Estudos Econômicos*, v.18, n.3, p.497-507, 1988, .

- HESPAHIA, António Manuel. A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime. *Tempo*. Rio de Janeiro: UFF, n.21, p.121-143, jul.2006.
- HESPAHIA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. O Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Editorial Estampa, 1998, v.4.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Metais e pedras preciosas. In: _____. (Org.). *História geral da civilização brasileira – A época colonial: administração, economia e sociedade*. São Paulo: Difel, 1977, v.2, t.1.
- _____. *Raízes do Brasil*. 15.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- HUNT, Alan. *Governance of the consuming passions*. A history of sumptuary law. Nova York: St. Martin's Press, 1996.
- ICONOGRAFIA da Virgem Maria. Belo Horizonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais – IEPHA/MG, 1982 (Caderno de Pesquisa, 1).
- IGLÉSIAS, Francisco. Minas Gerais. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. 3.ed. São Paulo: Difel, 1972, t.2, v.2.
- JARDIM, Márcio. *A Inconfidência Mineira – uma síntese factual*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1989.
- KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana: América Latina e Caribe* (Trad. José Eduardo de Mendonça). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira. *Dados*, v.17, p.3-27, 1978.
- KNIGHT, Franklin W. Book Reviews – General: Race and Ethnic Relations in Latin America and the Caribbean: An Historical Dictionary and Bibliography. By Robert M. Levine. Metuchen, N. J.: Scarecrow Press, Inc., 1980. *HAHR*, v. 61, n. 3, Aug/1981, p.500-1, .
- LANGE, Francisco Curt. *A música na Irmandade de São José dos Homens Pardos ou Bem Casados* (Volume II da História da Música na Capitania Geral das Minas Gerais). Anuário do Museu da Inconfidência. Ouro Preto: Ministério da Educação e Saúde/Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ano III, 1979, p.11-231.
- _____. *História da Música nas Irmandades de Vila Rica*. Volume V: Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias. Belo Horizonte: Imprensa Nacional, 1981.

- LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Sob o signo da cor: trajés femininos e relações raciais nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro (1750-1815)*, 1996, mimeo.
- LAVRIN, Asunción; COUTURIER, Edith. Dowries and Wills: A view of Women's Socioeconomic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790. *HAHR*, v.59, n.2, p. 280-304, 1979.
- LEAL, Eurípedes Franklin; BERWANGER, Ana Regina. *Noções de paleografia e diplomática*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 1992.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas* (Trad. Magda Lope). São Paulo: Editora UNESP, 1992. _____. Comportamentos, recursos, processos: antes da “revolução do consumo”. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- _____. *A herança imaterial*. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII (Trad. Cyntia Marques de Oliveira). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LEWKOWICZ, Ida. Herança e relações familiares: os pretos forros nas Minas Gerais do século XVIII. *RBH*. São Paulo, v.9, n.17, p.101-114, set.88/fev. 1989.
- _____. *Vida em Família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, 1992.
- LIMA JÚNIOR, Augusto de. *A Capitania das Minas Gerais: origens e formação*. 3. ed. Belo Horizonte: Edição do Instituto de História, Letras e Artes, 1965.
- LIPOVETSKY, Gilles. O feérico das aparências. In: _____. *O Império do efêmero*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.27-68.
- MACHADO, Cacilda. *A trama das vontades*. Negros, pardos e brancos na produção da hierarquia social (São José dos Pinhais – PR, passagem do XVIII para o XIX). Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em História) – IFCS/UFRJ, 2006.

- MACHADO, Simão Ferreira. *Triunfo Eucarístico*. Lisboa: Edição Príncipe, 1734.
- MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. Inventários e sequestros: fontes para a História Social. *Revista do Departamento de História* (UFMG). Belo Horizonte, n.9, p.31-37, 1989.
- MARTINS, Judith. *Dicionário de artistas e artífices dos séculos XVIII e XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Departamento de Assuntos Culturais/MEC, 1974.
- MARTINS, Roberto B. *A economia escravista de Minas Gerais no século XIX*. Texto para discussão n.10. Belo Horizonte: CEDEPLAR/UFMG, 1982.
- MATA, Sérgio Ricardo da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e protourbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl., 2002.
- MATHIAS, Herculano Gomes. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais. Vila Rica – 1804*. Rio de Janeiro: Ministério da Justiça/Arquivo Nacional, 1969.
- MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio*. Os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- _____. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- _____. Governador dos negros, crioulos e mulatos. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n.7, p.72-76, janeiro de 2006.
- MAWE, John. *Viagens ao Interior do Brasil*. Trad. Solena Benevides Viana. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1994.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- McCAA, Robert. *Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90*. *HAHR*, v.64, n.3, p.477-501, Aug.–1984.
- MELLO, Cristiane F. Pagano de. As armas e os súditos. O poder militar. *Locus: Revista de História*. Juiz de Fora, MG: UFJF, 2002, v.8, p.59-70, n.2.

- _____. Os Corpos de Ordenanças e Auxiliares. Sobre as Relações Militares e Políticas na América Portuguesa. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Editora UFPR, n.45, 2006.
- MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Henrique Dias – governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Massangana, 1988.
- MENESES, José Newton Coelho de. *Artes fabris e serviços banais – Ofícios mecânicos e as Câmaras no final do Antigo Regime: Minas Gerais e Lisboa (1750-1808)*, Niterói: Tese (Doutorado em História) - ICHF/UFF, 2003.
- MENEZES, Joaquim Furtado de. Irmandade de S. José. In: _____. *Igrejas e irmandades de Ouro Preto*. Belo Horizonte: Publicações do IE-FHA/MG, 1975.
- MESGRAVIS, Laima. Os aspectos estamentais da estrutura social do Brasil Colônia. *Estudos Econômicos*. São Paulo: USP, n.13, p.799-811, 1983,.
- MÖRNER, Magnus. Economic Factors and Stratification in Colonial Spanish America with Special Regard to Elites. *HAHR*, v.63, n.2, p.335-369, Maio/1983.
- _____. Black in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Regional Development. By Patrick J. Carroll. Austin: University of Texas Press, 1991. *HAHR*, v.72, n.3, p.419-420, Aug./1992.
- NISHIDA, Mieko. Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888. *HAHR*, v.73, n.3, p.361-391, Aug./1993.
- NOVAIS, Fernando A. Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808). São Paulo: Hucitec, 1979.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O liberto: o seu mundo e os outros*, Salvador, 1790-1890. São Paulo: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- _____. Identidade étnica, identificação e manipulação. *Sociedade e Cultura*. Goiânia: UFG, v.6, n.2, p.117-131, jul./dez. 2003.
- ORDENAÇÕES Filipinas, Livro IV, Título LXII, p.863-867. [s.d.]
- PAIVA, Eduardo França. Discussão sobre as fontes de pesquisa histórica: os testamentos coloniais. *LPH - Revista de História*, Mariana, n. 4, p.92-106, 1993/94.

- _____. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII – Estratégias de resistência através dos testamentos*. São Paulo: Annablume, 1995.
- _____. *Escravidão e Universo Cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração e mestiçagem no Novo Mundo. In: ANASTASIA, Carla Maria Junho; PAIVA, Eduardo França (orgs.). *O Trabalho Mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*. 2.ed. São Paulo: Annablume: PPGH/UFMG, 2002.
- _____. Histórias comparadas, histórias conectadas: escravidão e mestiçagem no Mundo Ibérico. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Orgs.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume, 2008, p.13-25.
- PAIXÃO, Marília Andrés. O trabalho do artesão em Vila Rica. *Revista de História da UFMG*, Belo Horizonte, v.1, n.2, p.78-85, jun. 1986.
- PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. Trad. Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- _____. *Estudos de Iconologia*. Trad. Olinda Braga de Sousa. Lisboa: Imprensa Universitária/Estampa, 1986.
- PEREGALLI, Enrique. *Recrutamento no Brasil Colonial*. Campinas: Ed. Unicamp, 1986.
- PESSOA, Raimundo Agnelo Soares. *Gente sem sorte: os mulatos no Brasil colonial*. Franca: Tese (Doutorado em História) – FHDSS/UNESP, 2007.
- PIFANO, Raquel Quinet. O estatuto social do artista na sociedade colonial mineira. *Locus: Revista de História*, Juiz de Fora, v.4, n.2, p.121-130, 1998.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 29.ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PRICE, Richard. O Milagre da Crioulização: Retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n.3, p.383-419, 2003.
- RAMA, Angel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- RAMOS, Donald. A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838. In: *Congresso sobre a história da população na América Latina*, 1989, Ouro Preto. Anais... São Paulo: Fundação SEADE, 1990.

- _____. From Minho to Minas: The Portuguese Roots of the Mineiro Family. *HAHR*, v.73, n.4, p.639-662, Nov./1993, .
- _____. Marriage and the Family in Colonial Vila Rica. *HAHR*, v. 55, n. 2, p.200-225, May/1975.
- RANGEL, Ana Paula. *Nos limites da escolha: matrimônio e família entre escravos e forros. Termo de Barbacena (1781-1821)*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em História) – IFCS/UFRJ, 2008.
- REÁU, Louis. *Iconographie de l'Art Chrétien – iconographie des saints – II* (G-O). Paris: Presses Universitaires de France, 1958, t. 3.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão. *Tempo*, v. 2, n.3, p.7-33, 1997.
- REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- Ribeiro, Marília Andrés. *A Igreja de São José de Vila Rica*. Barroco, Ouro Preto: s.n., n. 15, anos 1990/92, 1989.
- ROCHE, Daniel. *La culture des apparences: une histoire du vêtement, XVIIème-XVIIIème siecles*. Paris: Fayard, 1989.
- ROMERO, José Luís. *América Latina*. As cidades e as ideias. Trad. Bella Josef. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2004.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem Pitoresca Através do Brazil*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Martins; Edusp, 1972.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior. *HAHR*, v.54, n.4, p.567-602, nov/1971.
- _____. Book Reviews – Colonial and Independence. *HAHR*, v.57, n.2, p.339-340, May/1977.
- _____. Prestige, Power, and Piety in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador. *HAHR*, v.69, n.1, p.61-89, Feb/1989.
- _____. Vassalo e Soberano: apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origem africana na América portuguesa. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). *Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa, 1995.

- _____. Centros e Periferias no Mundo Luso-Brasileiro, 1500-1808. *RBH*. São Paulo: v.18, n.36, 1998.
- _____. Autoridades ambivalentes: o Estado do Brasil e a contribuição africana para “a boa ordem na República”. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Trad. Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Trad. Vivaldi Moreira. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1975.
- SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: Imprensa da Universidade de Minas Gerais, 1963.
- _____. *Vila Rica do Pilar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *As mulheres, o poder e a família: São Paulo, século XIX*, 1989.
- SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e cristãos novos*. 4. ed. Porto: Inova, 1969.
- SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos Internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. Brazilian ethnogenesis: mestiços, mamelucos, and pardos. In: GRUZINSKI, Serge; WATCHEL, Nathan (Orgs.). *Le nouveaux monde, mondes nouveaux*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996, p.9-27.
- SEED, Patricia. Social Dimensions of Race. Mexico City, 1753. *HAHR*, v.62, n.4, p.569-606, Nov/1982, .
- SILVA, Antonio de Moraes e. *Dicionário da língua portuguesa*. Lisboa: Typografia Lacérdina, 1813.

- SILVA, Fabiano Gomes da. *Pedra e Cal: os construtores de Vila Rica no século XVIII*. Belo Horizonte: Dissertação (Mestrado em História) -- FAFICH/UFMG, 2007.
- SILVA, Kalina Vanderlei. Os Henriques nas Vilas Açucareiras do Estado do Brasil: Tropas de Homens Negros em Pernambuco, séculos XVII e XVIII. *Estudos de História*. Franca, v.9, n.2, p.145-163, 2002.
- SILVA, Luis Geraldo; SOUZA, Fernando Prestes de Souza; PAULA, Leandro Francisco de. *A guerra luso-castelhana e o recrutamento de pardos e pretos: uma análise comparativa* (Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco, 1775-1777). VII Jornada Setecentista. Curitiba (PR), 3-5, Set., 2007.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Sistemas de casamento no Brasil Colonial*. São Paulo: Edusp, 1984.
- SILVEIRA, Marco Antonio. *O universo do indistinto: Estado e sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. *Fama pública: poder e costume nas Minas setecentistas*. São Paulo: Tese (Doutorado em História) – FFLCH/USP, 2000.
- _____. *Aspectos da luta social na colonização do Brasil: crioulos e pardos forros na Capitania de Minas Gerais*, 2006, mimeo.
- _____. Soberania e luta social: negros e mestiços libertos na Capitania de Minas Gerais (1709-1763). In: CHAVES, Cláudia Maria das Graças; SILVEIRA, Marco Antonio (orgs.). *Território, Conflito e Identidade*. Belo Horizonte: Argvmentvum, 2007, p.25-47.
- _____. Acumulando forças: luta pela alforria e demandas políticas na Capitania de Minas Gerais (1750-1808). *Revista de História*. São Paulo: USP, v.158, p.131-156, 1º semestre de 2008.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SLENES, Robert W. Os múltiplos de porcos e diamantes: a economia escrava de Minas Gerais no Século XIX. *Estudos Econômicos*. São Paulo, v.18, p.449-495, set./dez. 1998.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor – identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

- SOUSA, Cristiano Oliveira de. *Os membros da Ordem Terceira de São Francisco de Assis de Vila Rica*: prestígio e poder nas Minas (século XVIII). Juiz de Fora: Dissertação (Mestrado em História) – ICH/UFJF, 2008.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro*: a pobreza mineira no século XVIII. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. Coartação – Problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil. Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- _____. *O Sol e a Sombra*: política e administração na América portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- SOUZA, Raymundo Jozé de. *Compêndio histórico-político dos princípios da lavoura do Maranhão*. Paris: Officina de P.-N. Rougeron, 1818.
- STEIN, Stanley J. Book Reviews – *Colonial and Independence Periods: Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. By C. R. Boxer. London, 1963. Oxford University Press. *HAHR*, v.46, n.2, p.197-200, Mar/1966, .
- STONE, Lawrence. Prosopography. *Daedalus*, v.100.1, p. 46-71, 1971.
- _____. *La crisis de la aristocracia (1558-1641)*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. Cantos, danças, folguetos: origens. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros*: a reflexão francesa sobre a diversidade humana Trad. Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- TRINDADE, cônego Raimundo. A Igreja de São José, em Ouro Preto (Documentos do seu arquivo). *RSPHAN*. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, n.13, p.109-214, 1956.
- _____. Irmandade do Rosário de Ouro Preto (Freguesia do Pilar). *Anuário do Museu da Inconfidência*. Ouro Preto. Ministério da Educação e Cultura/Diretoria do PHAN, 1955-7.
- _____. *São Francisco de Assis de Ouro Preto*, 2.ed. Ouro Preto: Estado de Minas Gerais, 1958.
- VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados* – moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

- _____. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo*. Rio de Janeiro, n.8, p.1-12, Ago./1999, .
- _____. (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea: Vida de Santos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VASCONCELLOS, Salomão de. Ofícios Mecânicos em Vila Rica durante o Século XVIII. RSPHAN. Rio de Janeiro, Imprensa Oficial, n. 4, 1940, p.331-360.
- VASCONCELLOS, Sylvio de. *Vila Rica: formação e desenvolvimento – residências*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- _____. Formação das povoações de Minas Gerais. In: LEMOS, Celina Borges (Org.). *Sylvio de Vasconcellos: arquitetura, arte e cidade*. Textos reunidos. Belo Horizonte: Editora BDMG cultural, 2004.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. Nos limites da sagrada família: ilegitimidade e casamento no Brasil colonial. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *História da sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- VERA, Rodrigo. *La Guadalupana, tres imagenes en uno*. Proceso, May 25, 2002.
- VIANA, Larissa Moreira. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.
- WADE, Peter. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colômbia*. Londres: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- WARNER, William Lloyd. American Class and Caste. *American Journal of Sociology*, v.42, p.234-237, 1936.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3.ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa.. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- ZEMELLA, Mafalda P. *O abastecimento da capitania das Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: tese de doutorado apresentada ao Departamento de História da FFLCH/USP, 1951.

APÊNDICE ESTATÍSTICO

Tabela 5 – Qualidade dos nubentes do sexo masculino
(Minas Gerais, 1727-1800).

Qualidade	nº	%
Branco/indeterminado*	148	55,01
Pardo	61	22,67
Preto	31	11,52
Crioulo	25	9,30
Carijó	4	1,48
Total	269	100,00

*Raramente aparece nos processos a indicação da qualidade quando o noivo era branco. Assim, optamos por arrolar nesta linha da tabela tanto os processos que indicavam a qualidade de homem como quanto aqueles em que não havia indicação de qualidade.

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

Tabela 6 – Condição social dos nubentes do sexo masculino
(Minas Gerais, 1727-1800).

Condição	nº	%
Livre	63	60,59
Forro	95	35,31
Escravo	5	1,85
Não especificado	6	2,23
Total	269	100,00

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

Tabela 7 – Condição social dos noivos pardos do sexo masculino
(Minas Gerais, 1727-1800).

Condição	nº	%
Livre	17	27,86
Forro	38	62,30
Escravo	3	4,91
Não especificado	3	4,91
Total	61	100,00

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

Tabela 8 – Condição social dos noivos nos consórcios envolvendo homens pardos (Minas Gerais, 1727-1800).

ESPOSA	ESPOSO			
	Livre	Forro	Escravo	Não especificado
Livre	6 (9,83%)	2 (3,27%)	–	–
Forra	7 (11,47%)	33 (54,09%)	2 (3,27%)	–
Escrava	1 (1,63%)	3 (4,91%)	1 (1,63%)	1 (1,63%)
Não especificada	3 (4,91%)	1 (1,63%)	–	1 (1,63%)

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

Tabela 9 – Noivados dos homens pardos por qualidade (Minas Gerais, 1727-1800).

ESPOSA	ESPOSO
Branca	1 (1,64%)
Parda	36 (59,01%)
Crioula	11 (18,03%)
Preta	1 (1,64%)
Cabra	2 (3,27%)
Não especificado	10 (16,39%)
Total	61 (100,00%)

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM).

Tabela 10 – Desfecho dos processos envolvendo homens pardos (Minas Gerais, 1727-1800).

Conclusão	n ^a	%
Habilitados	49	80,32
Impedidos	3	4,91
Não consta*	9	14,75
Total	61	100,00

*Entram nesse rol os processos que foram interrompidos antes de serem concluídos e aqueles cuja folha final foi extraviada.

Fonte: Processos de habilitação para matrimônio (Minas Gerais, séc. XVIII). Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

ANEXOS

ANEXO I
RELAÇÃO DE OFICIAIS E MESÁRIOS
DA CONFRARIA DE SÃO JOSÉ DE
VILA RICA

Quadro 1 – Amostragem de oficiais e mesários da Confraria de São José de Vila Rica (1727-1822).

	NOMES	OCUPAÇÃO/ PATENTE MILITAR	FILIAÇÃO	QUAL.	ENTR. NA IRM.	ÓBITO	EST. CIVIL	CARGO(S) OCUPADO(S) NA IRM.	OUTRAS INFORMAÇÕES	FONTES (Arquivo, ofício, código, auto, ano)
1	Antônio Ângelo da Costa Melo		"Filho natural de Veridiana Arcanja de Sousa."	Pardo		1847	Vivo de Simplicia Clara da Fonseca Vilela		Teve uma filha no estado de solteiro. Seu testamenteiro disse, em 1851, "que por falecimento do testador ficaram poucos bens que talvez não cheguem para pagamento das dividas a que esta sujeita a testamentária". Natural da freguesia do Pilar e morador em Antônio Dias. Anacleto Nunes Maurício apresentou seu testamento para a abertura, em 1847. Foi escrivão da Confraria de Nossa Senhora da Boa Morte de Antônio Dias, em 1813 (Test. de João Nunes Maurício, fls. 12)	Test (AHMI, 1 ^a , 311, 6663, 1842) Inv (AHMI, 1 ^a , 23, 251, 1851)
2	Antônio da Silva		"Filho natural de Quitéria da Costa Ferreira"	Pardo		1796	Vivo de Domingas Fernandes	Procurador/1754 Mesário/1755	Era irmão também da Irmandade das Almas. Em 1795, quando fez seu testamento, morava em Furquim, termo da Cidade de Mariana.	Test (AHCSM, 1 ^o of. L47, fls17, 1796)
3	Antônio da Silva Maia	Carpinteiro/ Mineiro	Filho de Quitéria da Silva Maia	Pardo	1745		Solteiro	Mesário/1761 Juiz/1763 Mesário/1772	Teve dois filhos (um homem e uma mulher, esta cativa dele próprio, a qual deixou forra). Seu testamenteiro prestou contas do pio em 1784. Foi sepultado no adro da capela do Senhor de Matosinhos de Porto Alegre. Morador na Rua do Pissarão de Antônio Dias.	Test (AHMI, 1 ^a , 304, 6552, 1781) Inv (AHMI, 2 ^a , 68, 763, 1791) Inv (AHMI, 2 ^a , 58, 655, 1791)

4	Antônio Marques		Filho legítimo de Bartolomeu Pereira e Joana Marques, naturais da Freguesia de N. Sra. do Rosário do Tapo, em Portugal.	Branco				Solteiro	Mesário/1781	Alforrou seu escravo Manuel crioulo, oficial de carapina. Era irmão de todas as irmandades da Freguesia do Ouro Preto. Deixou 5/8 de outro de esmoladas para a Confraria de São José. Morador na Freguesia do Ouro Preto.	Test (AHMI, L17, fls115v, 1808)
5	Bernardo dos Santos	Músico/Alfere	"Filho legítimo de Narciza Maria da Conceição – Crioula forra"	Pardo	1772			Solteiro	Escrivão/1770 Mesário/1771	"Homem pardo falecido na Rua de S. José da freguesia do Ouro Preto", possuía uma "flauta transversa", farda, casaca, camisas, golas, cabeleira.	Inv (AHMI, 1º, 26, 290, 1773)
6	Caetano José de Almeida	Pedreiro/Capitão	"Natural de Pedro José de Almeida e de Josefa Maria da Conceição"	Pardo				Solteiro	Mesário/1773 Escrivão/1774 Mesário/1775 Mesário/1782	Natural de Vila Rica e falecido na Rua do Ouro Preto. Possuía alabama, marão de quebrar pedras e outras ferramentas, um missal, um livro denominado "Prática criminal" e outros 35 livros. Em 1815, quando escreveu seu testamento, coartou 5 crioulas, uma parda e um crioulo. Alforrou o crioulo Antônio Borges "pelos bons serviços". Além destes, mais 25 escravos figuraram no seu inventário. Possuía "uma farda de pano azul forrada de Draguete com vistas e gola encarnada de pano azul e botões de metal – 2\$400".	Test (AHMI, 1º, 317, 6765, 1818) Inv (AHMI, 1º, 144, 1850, 1815) Inv (AHMI, 1º, 32, 363, 1815)

7	Caetano Rodrigues da Silva	Músico/ Capitão	Filho de Guilherme da Silva e de Perpétua Costa	Pardo	1783	Casado com Francisca Tavares França	Juiz/1753 Mesário/1754 Mesário/1757 Escrivão/1760 Escrivão/1761 Mesário/1763 Mesário/1767	Natural de S. João del Rey e morador na freguesia do Ouro Preto, possuía um "tambor com sua caixa de tocar", "alavanca", "enxada", balança, trempe e espeto de ferro. Em 1779, José Pereira Dessa cobrou do falecido Caetano Rodrigues 11/8 e meia de outro procedidas de seu ofício de alfaiate.	Inv (AHML, 2 ^a , 8, 78, 1783)
8	Eusebio da Costa Ataide	Ferreiro/ Serralheiro/ Quartel-mestre	Filho de pai incógnito e de Francisca de Mendonça (Nação Mina)	Pardo	1750 1806	Solteiro	Mesário/1752 Escrivão/1755 Mesário/1758 Mesário/1760 Juiz/1772 Juiz/1773 Mesário/1774 Juiz/1783 Juiz/1784 Mesário/1789 Mesário/1796	Natural da Freguesia do Ouro Preto e nela morador, possuía duas tendas de ferro e umas terras de tirar topázio. Dos 11 escravos que tinha, alforriou cinco (um deles era "o rapaz Francisco pardo", a quem seria entregue a carta de liberdade depois que "se achar com suficiência completa de poder trabalhar pelo seu ofício de serralheiro [...] que se acha aprendendo") e coartou seis (dois deles oficiais de ferro).	Inv (AHML, 1 ^a , 340, 7101, 1823) Test (AHML, 1 ^a , 340, 7101, 1823)
9	Feliciano Manuel da Costa	Pintor	"Filho natural do Doutor Claudio Manuel da Costa e de Francisca Arcângela de Souza"	Pardo	1815	Solteiro	Mesário/1793	Filho do poeta inconfidente Cláudio Manuel da Costa com sua escrava Francisca Arcângela. Natural de Vila Rica e morador na Rua de S. José com sua mãe. Possuía outra casa nas Cabeças, onde residia Francisca Tereza.	Test (AHML, 1 ^a , 435, 9001, 1815)

10	Francisco de Araújo Corrêa	Alfaiate/ "vive sem negócio" (REC1804)/ Alferezes	"Filho natural de Inácia de Passos"	Pardo	1743	1809	Solteiro	Tesoureiro/1757 Mesário/1758 Mesário/1760 Mesário/1770 Tesoureiro/1772 Tesoureiro/1773 Mesário/1777 Tesoureiro/1787 Tesoureiro/1788 Mesário/1789	Teve três filhos no estado de solteiro. Emprestou ao quartel-mestre Joaquim Higinio de Carvalho um "espadim de prata". Possuía ferramentas: alavanca, marreta de ferro, broca e trempe de ferro. Natural de Antônio Dias. Tinha duas casas: uma na Rua Direita do Ouro Preto e outra na Ladeira dos Caldeiros. Devia a Luiz Rodrigues Graça de seu ofício de carpinteiro. Em 1804, declarou possuir três escravos, um deles oficial de alfaiate (REC1804, p.106).	Test (AHMI, 1^a, 327, 6909, 1802) Inv (AHMI, 1^a, 45, 546, 1810)
11	Francisco Gomes da Rocha	Músico	"Filho natural de Maria da Costa Souza e de pai incógnito"	Pardo			Solteiro	Mesário/1770 Escrivão/1775 Mesário/1776 Mesário/1789 Mesário/1806	Morador na Ponte Seca do Ouro Preto. Tinha rabecão, viola e flauta. Nomeou como 1^o testamenteiro a Narcizo José Bandeira. O quartel-mestre Joaquim Higinio de Carvalho assinou seu test. como testemunha	Inv (AHMI, 2^a, 14, 142, 1809)
12	Francisco Gomes do Couto		"Filho natural de Domingos do Couto"	Pardo			Solteiro	Procurador/1788 Mesário/1789	Natural de Vila Rica, teve cinco filhos de uma mulher solteira (Josefa Fernandes Conceição). A exemplo de outros confrades pediu para que fosse "sepultado na Capela da minha Irmãdade do Glorioso Patriarca Sempre Virgem, o Senhor Sam José, de quem sou indigno irmão, envolto no Hábito do Glorioso São Francisco de Paula". Era sócio do falecido Domingos Gomes do Couto, seu irmão, em um serviço de mineração "para as partes do Inficionado na paragem chamada Pericicaba," que passou a servir de morada a seu irmão José Gomes do Couto, que tem destruído todos ou a maior parte dos bens da dita sociedade" (Inv, fls. 2).	Inv (AHMI, 1^a, 43, 504, 1793)

13	Francisco Lette Esquerdo	Músico/ Mineiro	Filho de Apolônia Maria da Conceição	Pardo	1781	1809	"Casado a facie eclesia com Maximiana Gonçalves Torres, filha natural de Clara Maria dos Anjos moradora no Morro de Santa Anna desta Vila" (fls. 3 do inv).	Mesário/1785 Juiz/1797 Mesário/1798	Natural de Vila Rica e morador no Caminho das Lajes. Foi clarim e trombeta no regimento regular da capitania. Possuía duas minas, uma em sociedade com seu vizinho, o latoeiro Estevão Rodrigues Barbosa. Tinha ainda uma "roça com mata virgem" e ferramentas. Teve oito filhos, dos quais Francisca e Isabel foram deserdadas "pelos desgostos que deram".	Test (AHMH, L17, fls196v, 1809) Inv (AHMI, 1ª, 51, 623, 1809)
14	Francisco Pereira Casado	Capitão	"Filho natural de Manuel Pereira Casado e de Luzia da Conceição"	Pardo			Viuvo de Marcelina de Azevedo	Mesário/1727 Mesário/1728 Mesário/1729 Mesário/1738	Natural do Rio de Janeiro e morador no Ouro Preto. Não teve filhos. Irmão do Rosário e de S. José, deixou a esta última 30\$000 reis de esmola. Deixou forra sua negra Josefa, a quem pediu que seu testamenteiro lhe vendesse por preço módico.	Test AHMI, 1ª, 329, 6931, 1755)
15	Gonçalo da Silva Minas	Boticário/ Quartel-mestre	"Filho natural de pai incógnito, e de Isabel Soares da Conceição"	Pardo			Casado com D. Anna Leocádia Casimira	Mesário/1754 Mesário/1757 Mesário/1759 Juiz/1760 Mesário/1761 Mesário/1763 Juiz/1770 Mesário/1771 Mesário/1776 Juiz/1778 Juiz/1779 Mesário/1780 Mesário/1785 Juiz/1791 Mesário/1792	Morador em casas asobradas na Rua dos Paulistas de Vila Rica. Foi alforriado numa forma híbrida de alforria e coarctação. Manuel Francisco Moreira, testamenteiro de seu falecido senhor, José Carneiro de Miranda, tentou puxá-lo ao cativeiro pelo não cumprimento das condições do testador. Alforriou um escravo que se dizia seu irmão. Possuía terras com engenhos e era sócio de lavras, bem como tinha mais oito escravos.	Test (AHMI, 1ª, 434, 8957, 1803)

16	João Batista Peteira	Captão/ Sapateiro/ Mineiro	“Filho de Ana Gomes da Silva, preta Mina.”	Pardo				Casado com Francisca Ferreira de Moraes		Possuía trempe de ferro, machados, alabama, almocafé e um escravo sapateiro. Possuía um espadim de prata, cinco escravos e duas casas no Monjahi.	Inv (AHML, 1 ^a , 72, 853, 1816)
----	-------------------------	----------------------------------	---	-------	--	--	--	--	--	---	--

17	João Gonçalves Dias	Vendeiro/ negociante de cargas do Reino/ Alfereis	"Filho legítimo de Antônio Gonçalves Dias, e de sua mulher Maria da Conceição"	Branco				Juiz/1807 Juiz/1808 Juiz/1809 Juiz/1810 Juiz/1811	Morador no Cabeças, João era irmão também da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, da Ordem Terceira de S. Francisco de Paula, da Ordem Terceira de S. Francisco de Assis e da Ordem Terceira de N. Sra. do Monte do Carmo, em cuja capela foi sepultado. Sua mulher, apesar de ser filha de Maria de Macedo, preta Angola, foi sepultada igualmente na capela do Carmo. Deixou 300 mil réis para as obras do retábulo da capela-mor da igreja do Carmo. Mandou dizer 388 missas pela alma de sua falecida esposa. O casal não teve filhos. Possuía seis moradas de casas, uma tenda de ferreiro, uma loja de molhados no Alto do Passadez de Vila Rica, 8 escravos (um ferrador e um pedreiro), arrobas de ferro, ferraduras e tropa de 31 bestas. Mandou dizer 30 missas na capela das Mercês de Cima. Deixou uma morada de casas "que se acham por acabar na descida que vai para o Passadez" a dois escravos (um deles, Manuel, oficial de ferreiro), "assim como uma tenda de Ferreiro, que se acha nas Casas de João Gonçalves Dias Moço" e mais "quatro arrobas de ferro para o dito principiar sua vida", porém, se o escravo ferreiro não quisesse se utilizar da tenda, deveria o testamenteiro entregá-la à irmandade de São José. Todos os seus bens eram em sociedade com seu irmão Joaquim José Dias.	Inv (AHMI, 1^a, 143, 1806, 1821) Inv (AHMI, 2^a, 29, 327, 1818) Test (AHMI, 2^a, 344, 7171, 1808)
----	---------------------	--	---	--------	--	--	--	--	---	--

18	João Nunes Maurício	"Oficial de Justiça"	"Filho legítimo de João Gomes Maurício e de sua mulher Isabel Francisca Xavier"	Branco			Casado com Anna Maria dos Reis (parda viúva, morreu em 1803)	Mesário/1798	"Homem branco", "natural e batizado na Cidade de Lisboa na freguesia de Nossa Senhora do Socorro filial da Patriarcal da mesma Cidade" e morador na Rua Direita de António Dias. Era também filiado à irmandade do Santíssimo Sacramento. Seu filho e testamenteiro, João Nunes Maurício Lisboa, foi músico (regente) e ocupou lugar de relevo na irmandade. Tinha ainda outro filho por nome Francisco Nunes Maurício. ("pardo solteiro", morreu em 1806).	Test (AHML, 1 ^a , 326, 6891, 1813) Inv (AHML, 1 ^a , 89, 1080, 1818)
19	João Rodrigues Braga	Ferreiro/Ferrador	—	Pardo	1826		Casado com Maria Gonçalves dos Reis	Mesário/1822	Possua bigorna, forno ordinário para ferro, duas tenazes, uma arbroa de ferro velho, martelo de atarracar, aparelho de ferrar com bigorna e martelo pequeno, puxante de ferro, martelinho de ferrar, troques de ferro, machado e caldeirão de ferro. Tinha apenas um escravo.	Inv (AHML, 2 ^a , 30, 338, 1826) Inv (AHML, 1 ^a , 140, 1768, 1865)
20	Joaquim Higino de Carvalho	Fornecedor (de matéria - prima: pedra e madeira)/Solicitador/Quartel-mestre	—	Pardo	1817		Casado com Maria Egíciaca Alves de Azevedo	Mesário/1797 Escrivão/1796 Escrivão/1812 Escrivão/1813	Morador na Barra de Vila Rica. Teve quatro filhos. Possuía sete escravos (um era oficial de carreiro), bois e carro ferrado, umas "terras de mata virgem em que se tiram madeira" e "duas pedreiras nas Lajes".	Inv (AHIM, 2 ^a , 27, 300, 1817)
21	José Fagundes Serafim	Professor de primeiras letras/Padre	"Filho legítimo de Manuel Fagundes da Costa e Josefa Caetana"	Branco			Solteiro		Natural de Vila Rica e irmão da Ordem Terceira do Carmo. José foi também comissário de S. Francisco de Paula por muitos anos. Rogou que seu enterro fosse realizado sem pompa "e menos Música que dispense". Deixou sua casa para sua comadre Maria Luíza do Espírito Santo.	Test (AHIM, 1 ^a , 325, 6868, 1831)

22	José Gonçalves Santiago	Alfaiate/ carpinteiro/ Tenente	-	Pardo	1818	Casado com Inocência Joquina da Costa Barros	Mesário/1789 Tesorreiro/1818	Tinha um “tear aparelhado de pente e lisos” e duas casas térreas na rua que vai para a Praia de Ouro Preto. Aparece na eleição de 1818 com a patente de Tenente. Figura como carpinteiro no arrolamento de M. A. Ribeiro e no Recenseamento de 1804, porém não foram arroladas ferramentas do of. no seu inventário.	Inv (AHMI, 2 ^a , 19, 201, 1825)
23	José Pereira Campos	Mineiro	“Filho legítimo de Custódio Pereira e de sua mulher Custódia de Campos”	Branco	1802	Solteiro	Zelador da Bacia (no morro)/1795	“Natural de Portugal nascido e batizado na Freguesia de Santa Maria de Palmeira no lugar da Povoa da mesma”, teve quatro filhos de “ventre livre” (todos homens pardos). Vendeu uma lavra a Manuel Pereira Campos. Morador na Freguesia do Ouro Preto. Vivía de esmolas.	Test (AHMI, 1 ^a , 318, 6775, 1807)
24	José Rodrigues Graça	Carpinteiro	“Filho legítimo de Manuel Rodrigues Graça e de sua mulher Maria Gomes do Espírito Santo”	Pardo	1821	Solteiro	Mesário/1806	Filho de Manuel Rodrigues Graça, morador em Vila Rica. Seu testamento foi escrito por Narcizo José Bandeira. Era também irmão do Rosário dos Pretos.	Inv (AHMI, 1 ^a , 80, 974, 1821)
25	Lourenço Rodrigues de Souza	Carpinteiro/ Alfaiate	“Filho de Caetana Rodrigues de Souza, preta Mina forra e de Manuel de Souza Fonseca de Penafiel Portugal”	Pardo		Solteiro	Mesário/1774 Procurador/1776 Mesário/1777	Filho de mãe preta mina e pai português. Natural da Freguesia de Antônio Dias e morador na Rua dos Paulistas. Possuía “um martelo do ofício de carapina”, compasso de ferro e “vários livros de diversos autores muito velhos e comidos de traça alguns”. Redigiu seu testamento em 1802 e teve seus bens inventariados em 1813.	Inv (AHMI, 1 ^a , 91, 1113, 1813)

26	Manuel da Conceição	Carpinteiro/ Capitão	Filho de Joana Crisóstoma	Pardo				Casado com Rosa Pereira da Rocha ("a qual sem motivos alguns se ausentou") Solteiro	Juiz/1782	Natural da Vila de Sabará e morador em Vila Rica. Possuía um escravo oficial de carpinteiro e outro pedreiro. Era também irmão do Rosário dos Pretos e de S. F. de Paula.	Test (AHMI, L17, fls 71v, 1808)
27	Manuel de Abreu Lobato	Padre	"Filho legítimo do falecido Tenente Luis d'Abreu Lobato, e da falecida D. Cipriana de Jesus Baptista"	Branco						Natural e morador na Freguesia do Ouro Preto, Manuel era irmão de S. Francisco de Assis, onde foi sepultado, de S. Miguel e Almas, Mercês do Pilar e Ordem Terceira das Mercês de Antônio Dias. Alforrou Ignácio de Angola. Morreu devendo 15\$600 à irmandade de São José. O capitão Manuel de Abreu Lobato era sobrinho de seu tio homônimo.	Test (AHMI, 1º, 343, 7159, 1831)
28	Manuel José da Silva	Sapateiro/"vive de negócio de couros" (REC1804, p.11).	"Filho natural de Antonio Francisco José e de Rosa Maria da Silva"	Branco	1814			Casado com Jacinta Ribeiro Guedes		Natural da Freguesia de "Santiago de Carapésos", em Portugal, e morador na Rua Direita de Antônio Dias. Tinha "uma Banca de Sapateiro ordinária já velha". Teve quatro filhos.	Inv (AHMI, 2º, 46, 511, 1814)
29	Manuel Pereira Campos	Mineiro	"Filho natural de José Pereira Campos e de Ana Pereira Campos"	Pardo	1798			Casado com Teresa Ribeiro de Miranda	Zelador da Bacia/1797	Possuía "terras minerais", "marrião de quebrar pedras", além de lavras, ferramentas minerais e escravos em sociedade. Teve três filhos.	Test (AHMI, 1º, 346, 7196, 1798) Inv (AHMI, 2º, 47, 527, 1804)

30	Manuel Rodrigues Graça	Carpinteiro	"Filho natural de Gracia Rodrigues Graça preta Cabo Verde"	Pardo	1753	1799	Casado com Maria Gomes do Espírito Santo	Mesário/1755 Mesário/1758 Tesoureiro/1763 Mesário/1767 Tesoureiro/1771 Mesário/1772 Mesário/1776 Tesoureiro/1778 Tesoureiro/1779 Tesoureiro/1780 Tesoureiro/1781 Tesoureiro/1782 Tesoureiro/1783 Tesoureiro/1784	Morador na Rua do Rosário de Ouro Preto, Filho de uma escrava e pai incógnito, era um carpinteiro de grande atividade em Vila Rica durante a 2ª metade do séc. XVIII. Possuía uma imagem de São José. Bens sumidos de sua casa: "quatro Fornhões, dois badames, uma goiva, dois martelos de orelhas, um enxó, um comparto pequeno, um trado, seis cepos e duas serras pequenas". Seu testamento foi feito a rogo de Narcizo José Bandeira, em 1799.	Test (AHMI, 1^o, 347, 7230, 1791) Inv (AHMI, 1^o, 106, 1328, 1815)
31	Manuel Rodrigues Rosa	Ferreiro	"Filho natural de Antonia da nação Angola, escrava que era do Reverendo Francisco de Moura e de pai incógnito"	Pardo	1769	1809	Solteiro	Mesário/1779 Juiz/1781 Mesário/1782 Juiz/1795	"Homem pardo", filho de mãe escrava e pai incógnito. Natural de Congonhas do Campo e morador no Rosário de Ouro Preto, era proprietário de uma tenda de ferro com todos os seus instrumentos, quatro cabeças de gado vacum, uma égua e um cavalo russo.	Test (AHMI, 1^o, 347, 7229, 1809)
32	Marcelino da Costa Pereira	Pintor	"Filho legítimo de Inácio da Costa Pereira e Felciana Maria da Conceição"	Pardo	1819		Viuvo de Venância Perpêira de Oliveira Costa	Mesário/1822	Natural da Cidade de Ouro Preto e morador na Rua Detrás. Em seu testamento, mandou rezar seis missas pela alma "de meu Mestre Manuel da Costa Ataide". Francisco José Bandeira, filho de Narciso, foi seu testamenteiro.	Inv (AHMI, 1^o, 114, 1460, 1859)
33	Narciso José Bandeira	Ocupado na Contadoria de administração geral dos Contratos	"Filho natural de Teresa Brigelo"	Pardo		1822	Casou-se duas vezes: a primeira com Adriana Rita de Passos Vieira e a segunda com Joaquina Maria de Jesus	Mesário/1771 Escrivão/1772 Escrivão/1773 Mesário/1774 Mesário/1778 Juiz/1780 Mesário/1781	Natural da Freguesia do Ouro Preto e morador na Rua do Rosário. Foi juiz da irmandade das Almas. Um dos filhos é seu homônimo. Possuía ferramentas ("trempe de ferro com dois fogões, machado, enxadas, alavancas, marrião, foice e Venceslau crioulo (...) oficial de sapateiro".	Inv (AHMI, 1^o, 111, 1421, 1822)

34	Pedro Martins do Monte	Capião	“Filho natural de Manuel Martins do Monte e de Francisca Martins preta forra”	Pardo			Viuvo de Custódia Micaela de Jesus	Tesoureiro/1758 Tesoureiro/1759 Mesário/1760 Mesário/1767 Juiz/1774 Mesário/1775	“Pardo forro” e morador no Largo da Matriz de Ouro Preto, possuía uma trempe de ferro. Declarou quatro filhos em seu testamento. Tinha sociedade com o seu irmão Paulo Martins “em um serviço de talho aberto que deitêm no Morro do Ouro Podre”. (fls. 5).	Inv (AHML, 1 ^o , 126, 1577, 1780)
35	Pedro Rodrigues de Araújo	Alfere	“Filho natural de Rita Gonçalves, posto já falecida, e de pai incógnito”.	Pardo			Casado com Francisca Alexandrina de Araújo	Mesário/1776	Batizado na Sç de Mariana, foi irmão de S Francisco de Paula e São José, em Vila Rica, e de S. João Evangelista da cidade de Mariana, bem como da Senhora da Boa Morte, em S. Sebastião.	Test (AHCSM, 1 ^o , 39, fls 186v, 1807)
36	Veríssimo Rodrigues dos Santos	Ajudante de Sapateiro	Filho de Gabriel Rodrigues de Sousa, de Guimarães em Portugal e de Ana de Sousa César, cidade da Bahia	“Pardo” (REC1804, p.126)	1762		Solteiro		Natural de Vila Rica e morador na Rua do Trapiche. Morreu miserável. Não exigiu os sufrágios da irmandade por não poder saldar os seus anuais pendentes. Teve um filho no estado de solteiro.	Test (AHML, L1805-07, fls 91v, 1805)

ANEXO II

DIAGRAMAS DAS ÁRVORES GENEALÓGICAS DOS CONFRADES (AMOSTRAGEM TOTAL) DA IRMANDADE DE SÃO JOSÉ DE VILA RICA

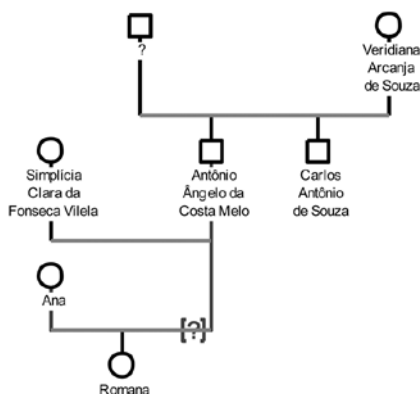


Diagrama 1 – Árvore Genealógica de Antônio Ângelo da Costa Melo.

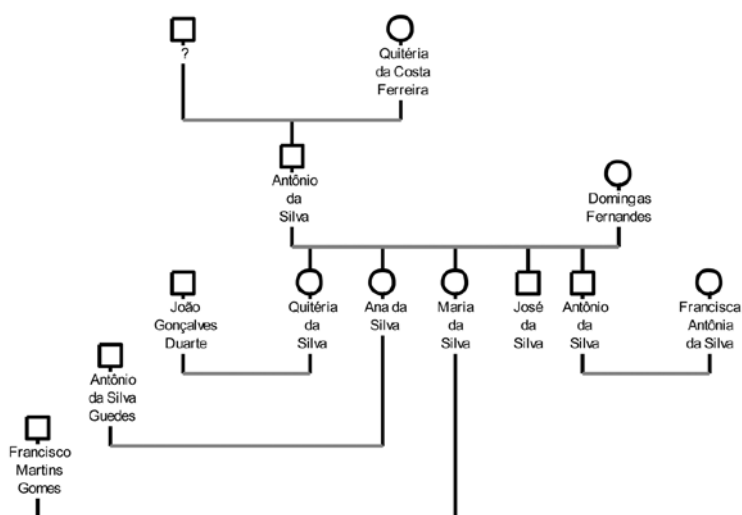


Diagrama 2 – Árvore Genealógica de Antônio da Silva.

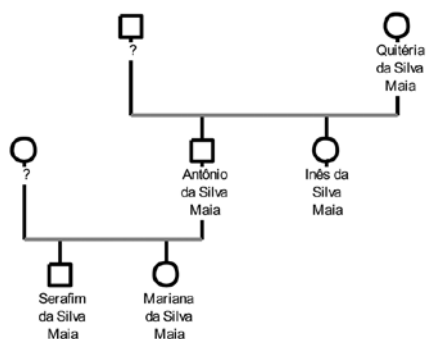


Diagrama 3 – Árvore Genealógica de Antônio da Silva Maia.

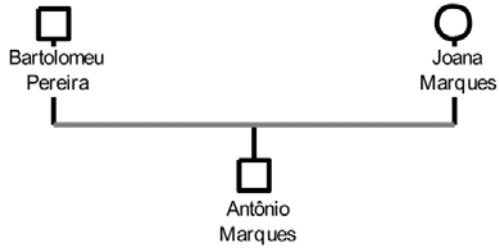


Diagrama 4 – Árvore Genealógica de Antônio Marques.

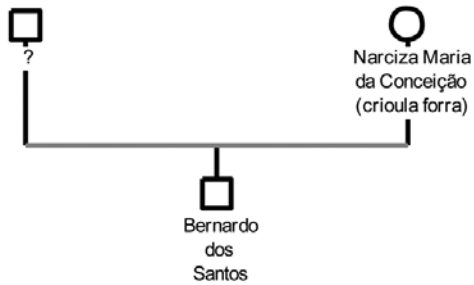


Diagrama 5 – Árvore Genealógica de Bernardo dos Santos.

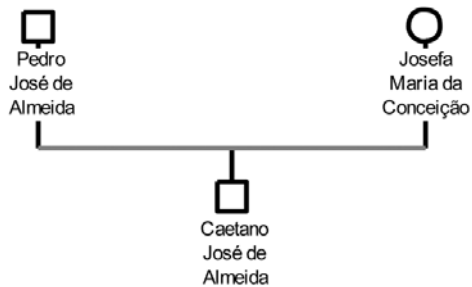


Diagrama 6 – Árvore Genealógica de Caetano José de Almeida.

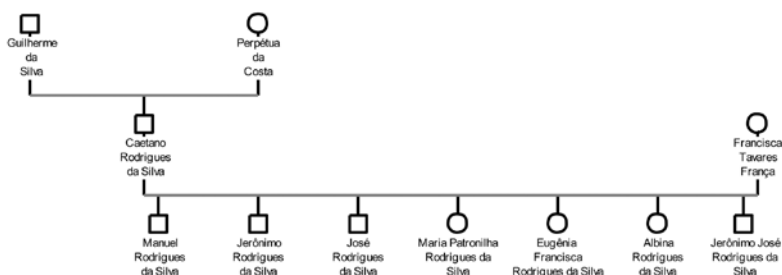


Diagrama 7 – Árvore Genealógica de Caetano Rodrigues da Silva.

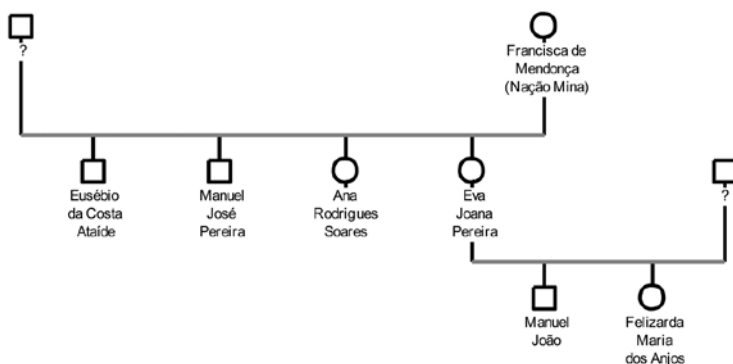


Diagrama 8 – Árvore Genealógica de Eusébio da Costa Ataíde.

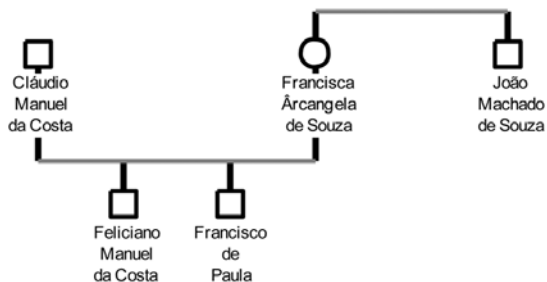


Diagrama 9 – Árvore Genealógica de Feliciano Manuel da Costa.

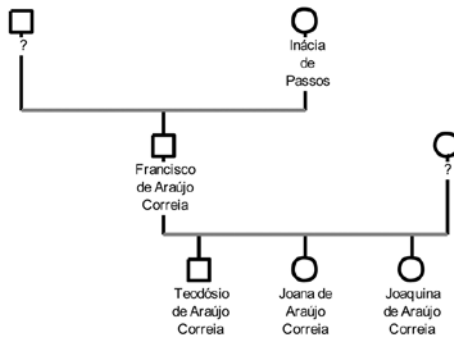


Diagrama 10 – Árvore Genealógica de Francisco de Araújo Correia.



Diagrama 11 – Árvore Genealógica de Francisco Gomes da Rocha.

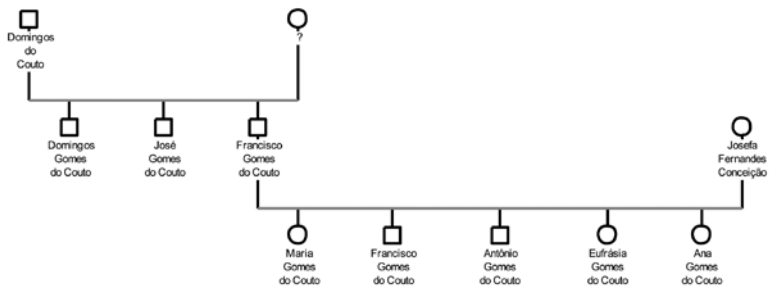


Diagrama 12 – Árvore Genealógica de Francisco Gomes do Couto.

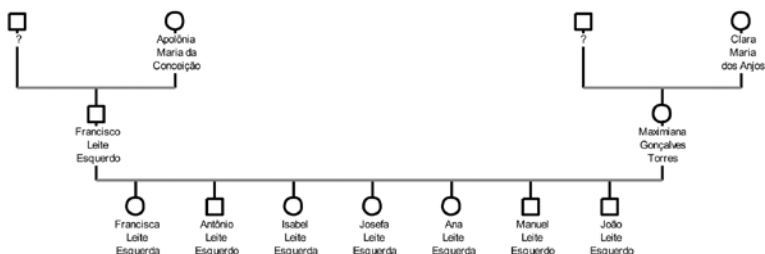


Diagrama 13 – Árvore Genealógica de Francisco Leite Esquerdo.

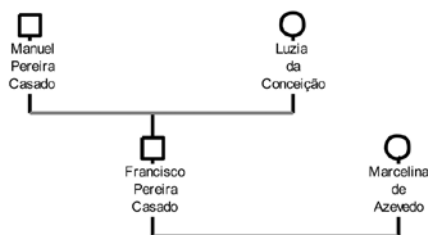


Diagrama 14 – Árvore Genealógica de Francisco Pereira Casado.

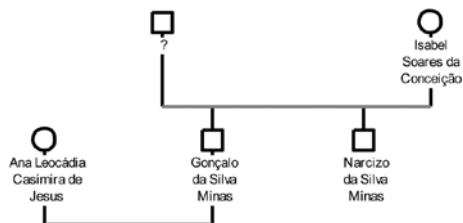


Diagrama 15 – Árvore Genealógica de Gonçalo da Silva Minas.

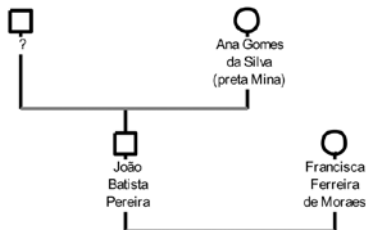


Diagrama 16 – Árvore Genealógica de João Batista Pereira.

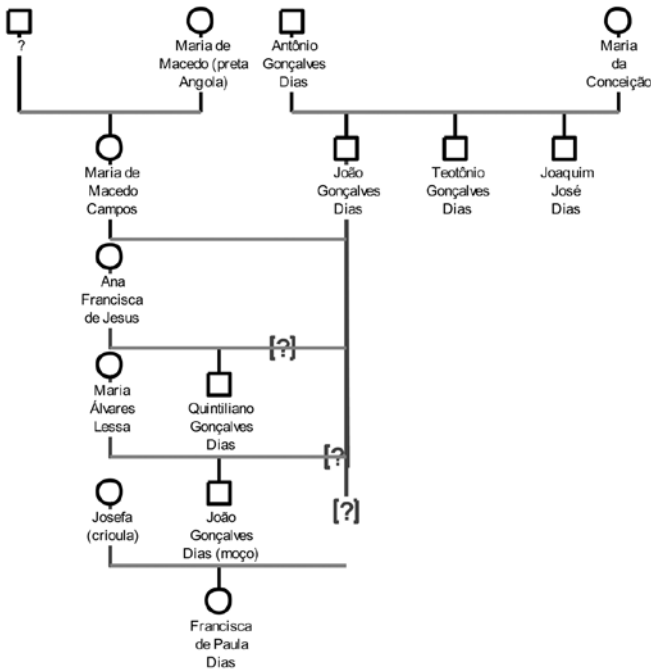


Diagrama 17 – Árvore Genealógica de João Gonçalves Dias.

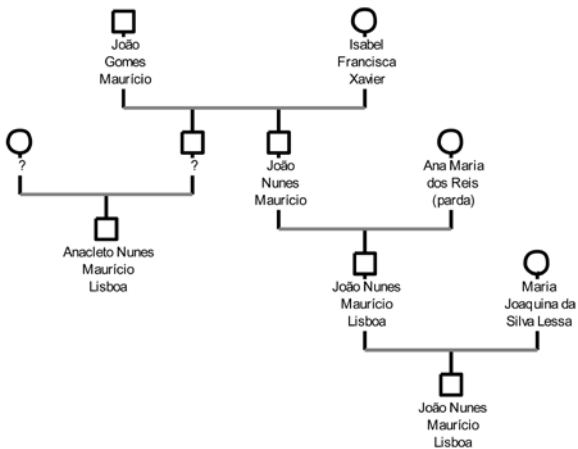


Diagrama 18 – Árvore Genealógica de João Nunes Maurício.

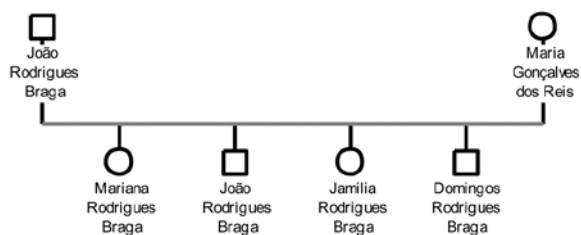


Diagrama 19 – Árvore Genealógica de João Rodrigues Braga.

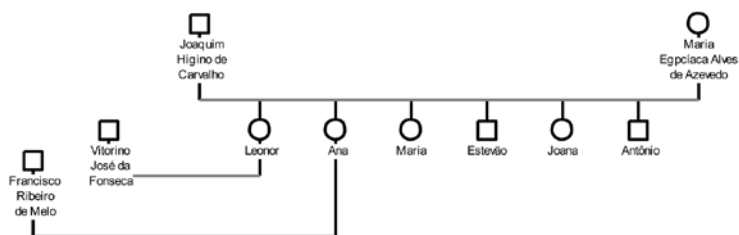


Diagrama 20 – Árvore Genealógica de Joaquim Higinio de Carvalho.

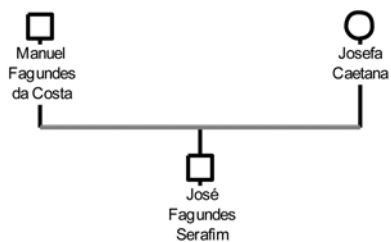


Diagrama 21 – Árvore Genealógica de José Fagundes Serafim.



Diagrama 22 – Árvore Genealógica de José Gonçalves Santiago.

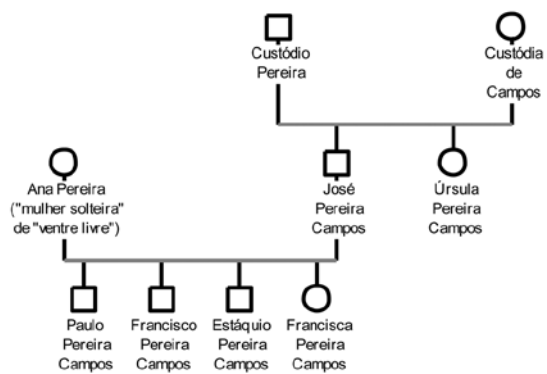


Diagrama 23 – Árvore Genealógica de José Pereira Campos.

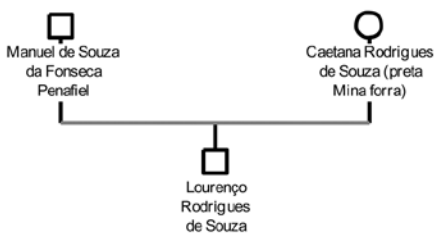


Diagrama 24 – Árvore Genealógica de Lourenço Rodrigues de Souza.

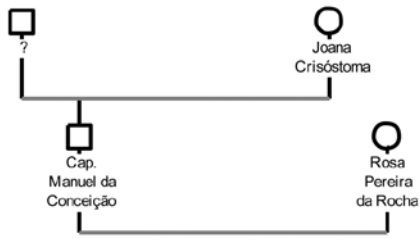


Diagrama 25 – Árvore Genealógica de Manuel da Conceição.

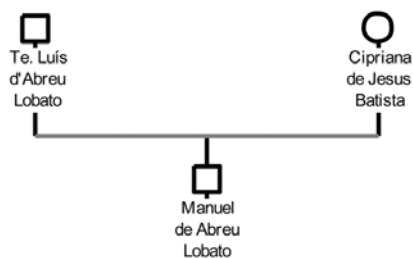


Diagrama 26 – Árvore Genealógica de Manuel de Abreu Lobato.

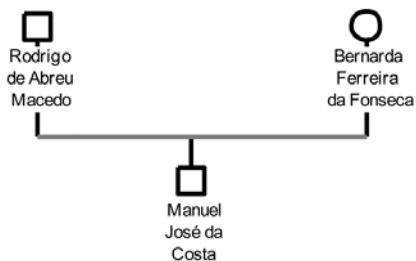


Diagrama 27 – Árvore Genealógica de Manuel José da Costa.

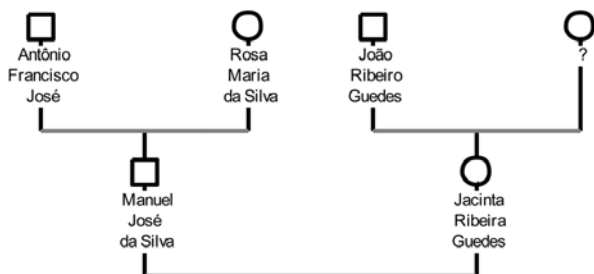


Diagrama 28 – Árvore Genealógica de Manuel José da Silva.

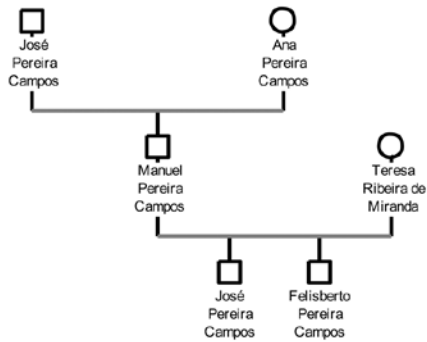


Diagrama 29 – Árvore Genealógica de Manuel Pereira Campos.

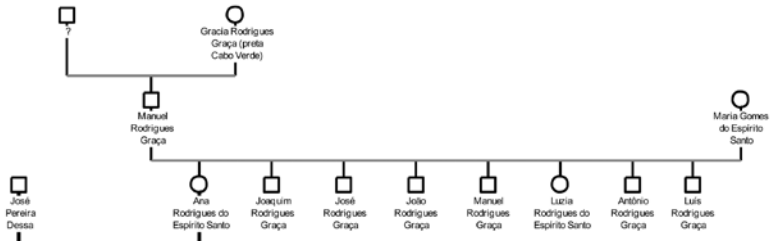


Diagrama 30 – Árvore Genealógica de Manuel Rodrigues Graça.

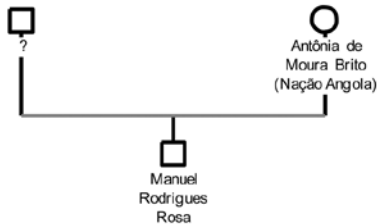


Diagrama 31 – Árvore Genealógica de Manuel Rodrigues Rosa.

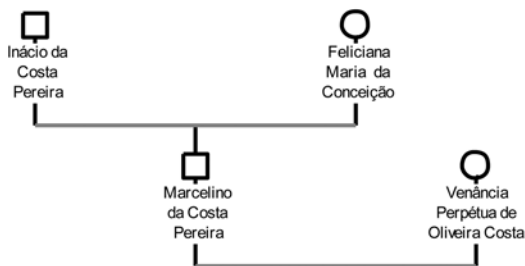


Diagrama 32 – Árvore Genealógica de Marcelino da Costa Pereira.

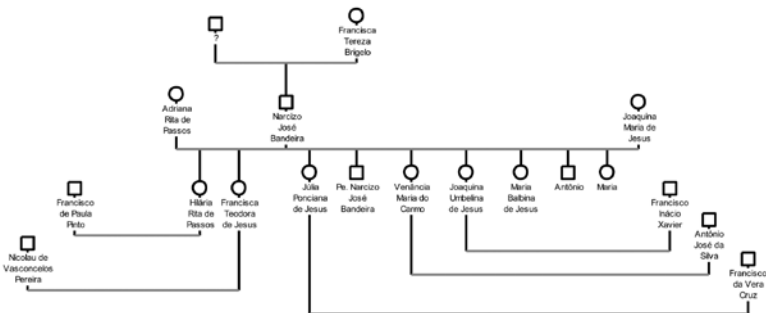


Diagrama 33 – Árvore Genealógica de Narcizo José Bandeira.

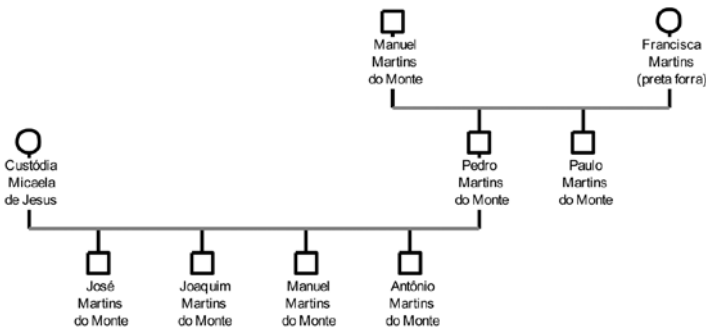


Diagrama 34 – Árvore Genealógica de Pedro Martins do Monte.

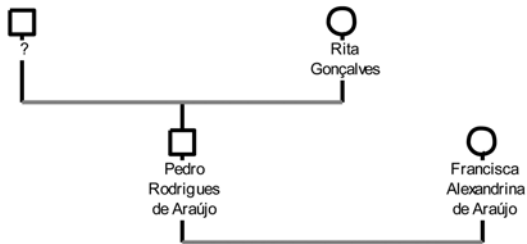


Diagrama 35 – Árvore Genealógica de Pedro Rodrigues de Araújo.

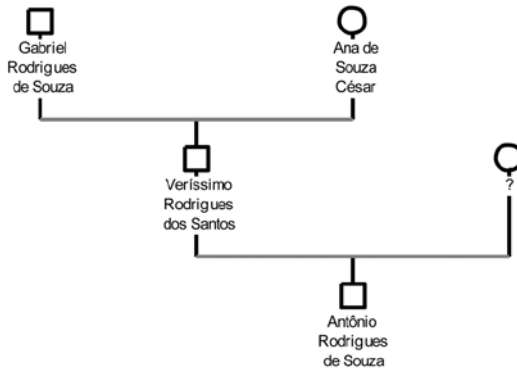


Diagrama 36 – Árvore Genealógica de Veríssimo Rodrigues dos Santos.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23,7 x 42,5 paicas

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14

1ª edição: 2011

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Kalima Editores

**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

ISBN 978-85-7983-209-3



9 788579 832093