

OS PARDOS FORROS E LIVRES EM VILA RICA: SOCIABILIDADE CONFRARIAL E BUSCA POR RECONHECIMENTOS SOCIAL (C.1746 - C.1800)

THE *PARDO* MAN IN LININGS AND FREEDOM IN VILA RICA: CONFRARIAL SOCIABILITY AND SEARCHS FOR SOCIAL RECOGNITION (C. 1746 - C.1800)

Daniel Precioso¹

Resumo: Esse artigo consiste na análise de alguns aspectos da luta social dos pardos, forros ou livres, para lograrem o reconhecimento social. O *lôcus* de análise será a *Confraria de São José dos Bem Casados dos Homens Pardos de Vila Rica*. Para tanto, recuperamos os testamentos e os inventários dos confrades, missivas por eles endereçadas ao *Conselho Ultramarino*, bem como os estatutos e os livros da irmandade, visando traçar o perfil social de dois de seus dirigentes.

Palavras-chaves: homens pardos, irmandade, mobilidade social.

Abstract: This article consists of the analysis of some aspects of the social fight of the *pardos*, linings or free, to obtain the social recognition. Locus of analysis will be the Brotherhood of *São José dos Bem Casados dos Homens Pardos de Vila Rica*. For in such a way, we recoup wills and the inventories of confrades, letters for addressed them to the *Overseas Advice*, as well as the statutes and books of the brotherhood, aiming at to trace the social profile of two of its controllers.

Keywords: pardos (brown men), brotherhood, social mobility.

A sociedade mineira “brotou” violenta e improvisadamente no Centro-Sul da América portuguesa. A descoberta do ouro no Sertão dos Catagüases reconfigurou a geografia política do Império Português ao dar novas nuances a colonização portuguesa nos trópicos. Em Minas Gerais, tornou-se mais ambígua a relação entre os parâmetros que imprimiam prestígio aos colonos, ora alcançado em decorrência de aspectos relacionados diretamente ao nascimento, tais como a honra e

¹ Mestrando em História pela *UNESP*-Franca e bolsista *CNPq*. E-mail: daniel.precioso@gmail.com

a pureza de sangue, ora em conseqüência da crescente importância assumida pela riqueza na estratificação social.² A relação paradoxal advinda da coexistência do fausto do ouro com a carestia que assolava a maioria da população (SOUZA, 1985) - sobretudo os africanos, os crioulos e os mulatos, mas também os brancos pobres - levou às últimas conseqüências a busca por distinção pelos colonos mineiros, engendrando uma miríade de conflitos e contendas jurídicas, abundantemente documentadas nas devassas cíveis dos arquivos notariais de Vila Rica. Grosso modo, em uma sociedade herdeira de critérios estamentais de Antigo Regime, mas trespassada por valores ligados ao acúmulo de riquezas, a urbanização e o dinamismo econômico criaram condições mais favoráveis para a mobilidade social de egressos do cativo, isto é, ex-escravos e seus descendentes (SILVEIRA, 1997).

Dentre os grupos que lutavam para alcançar reconhecimento na sociedade mineira do século XVIII, o dos libertos e, principalmente, o dos pardos é o que melhor exemplifica o grande impacto sofrido pela estratificação social com a formação de um importante mercado regional. Outrossim, a diversidade de formas assumidas pela economia aurífera abriu aos lavradores, aos comerciantes, aos artesãos e aos letrados, a esperança de ascensão social.³ Visando o estudo dos limites e das possibilidades de mobilidade social abertas aos indivíduos de ascendência africana, livres ou libertos, que atendiam pela denominação de pardos, recuperamos os testamentos e os inventários dos confrades, bem como os estatutos e os livros (de receita e despesa, de recibos, de atas e deliberações, de entrada, de óbitos e de eleições) da *Confraria de S. José de Vila Rica*. Deste modo, procuraremos traçar o perfil social de dois de seus dirigentes, o renomado carpinteiro Manuel Rodrigues Graça e o quartel-mestre Euzébio da Costa Ataíde, assinalando a posse de bens, desempenho de atividades profissionais e de funções administrativas na irmandade, ostentação de signos que denotavam *status* social etc.

² A migração de contingentes populacionais diversos para o território mineiro e a criação de inúmeros aglomerados urbanos ligados a uma economia de mineração tornaram mais exacerbadas as “contradições do viver em colônias” em uma sociedade cujo processo de formação foi modelado por padrões de sociabilidade diversos, conflituosos e indefinidos (SOUZA apud SILVEIRA, 1997, p. 14).

³ Como sugeriu Wilson Cano (1977, p. 102), “foi reduzido o número de pessoas que enriqueceram com o ouro”. Sérgio Buarque de Hollanda (1977, p. 292), por sua vez, assinalou 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”.

A qualidade parda: entre a cor e a reputação social

Em Minas Gerais, durante o século XVIII, o concubinato foi uma prática corriqueira. Em uma sociedade composta majoritariamente por homens, a escassez da mulher branca acarretou uma generalização dos “tratos ilícitos” entre homens brancos e mulheres de cor escravas, forras ou livres. Na proporção em que o século avançava, crescia a população de cor livre ou liberta, engendrando uma ampla camada de mulatos e negros forros.⁴ Como observou Júnia F. Furtado, a sociedade mineira “apresentou uma diversidade e uma miscigenação muito maior do que as sociedades escravistas do litoral brasileiro, do Caribe e do sul dos Estados Unidos” (FURTADO, 2001, p. 81). Para dar conta dos frutos desses encontros foi usada uma infinidade de qualitativos para a designação dos mestiços, dentre os quais, os mais frequentes eram “mulatos”, “cabras” e “pardos”.⁵

No *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712), o padre R. Bluteau assinala que, no início do século XVIII, a mestiçagem consistia no fator norteador do emprego dos vocábulos cabra, mulato e pardo. Citando Leucophaeus e Plínio, Bluteau conclui que pardo refere a uma “cor entre branco e preto, própria do pardal, donde parece lhe veio o nome” (BLUTEAU, 1712, p. 265). O padre nos 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” (BLUTEAU, 1712, p. 628). Fazendo uso de alguns adágios portugueses do pardo, Bluteau endossa as visões da infâmia dos “nascidos de pais de diferentes nações”, tidos como imperfeitos por consistirem em resultados malignos⁶.

⁴ De acordo com o censo de 1776, em um total de 249.105 indivíduos de ascendência africana, 63,4% eram homens. Entre os pretos, 117.171 (70,1%) eram do sexo masculino. No grupo dos pardos havia certo equilíbrio entre os sexos, com pequena maioria feminina: 41.317 mulheres e 40.793 homens (AHU, *RAPM*, II, 1897, p. 511). Segundo o censo de 1786, que informa também a condição civil, 58,7% (16,4% pardos; 42,3% pretos) da população de ascendência africana (297.183 indivíduos) era do sexo masculino. Entre os escravos (174.135), 66,8% eram homens. Excetuando-se a categoria dos escravos negros (106.412 homens; 47.347 mulheres), entre os indivíduos de ascendência africana, predominavam as mulheres (entre os mulatos livres, 38.808 eram do sexo masculino e 41.501 do feminino; entre os mulatos escravos, 9.879 eram homens e 10.497 eram mulheres; no grupo dos negros livres, havia 19.441 homens e 23.298 mulheres) (AHU, *RAPM*, IV, 1899, p. 294-6).

⁵ Em diante, as designações de qualidade aparecerão no texto sem aspas.

⁶ Tomando de empréstimo os versos de Camões, Bluteau diz que o mestiço tinha “cor duvidosa, neutra entre as duas, malíssima sem dúvida” (BLUTEAU, 1712, p. 455 e 628).

É válido lembrar que o dicionário de Bluteau foi publicado em 1712, sendo provável que a designação pardo tenha sofrido alterações semânticas no avançar do Dezoito. Larissa Viana, que estudou a identidade parda através das irmandades cariocas e procurou decifrar o “idioma da mestiçagem” na América portuguesa, supõe que o contraste entre irmandades cariocas que agregavam homens de cor nascidos na colônia e aquelas que reuniam africanos de diversas procedências e grupos étnicos

tinha inicialmente servido mais aos mestiços, porém ampliou-se ao longo dos séculos XVII e XVIII para contemplar, além dos ‘mistos entre as duas cores’, conforme se dizia na época, os homens e as mulheres livres de cor nascidos no espaço colonial (VIANA, 2007, p. 210-211).

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. Como salientou Russell-Wood,

para determinar a posição de uma pessoa, mesmo exclusivamente dentro dos parâmetros estreitos da raça, era essencial levar em conta fatores adicionais de grau variável de tangibilidade: riqueza, posição social, comportamento (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 47).

Peter Eisenberg, estudando as alforrias em Campinas no século XIX, ressaltou que as designações mulato e pardo não aludiam sempre à cor da pele, mas também serviam para identificar o indivíduo livre de ascendência africana. Assim, os rebentos de ventre forro seriam livres e atenderiam pela qualidade parda (EISENBERG, 1989, p. 269-270). Na concepção de Hebe Mattos, que consultou a coleção de processos cíveis e criminais do Sudeste escravista referentes ao século XIX,

a designação de pardo era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Assim, todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana - fosse mestiço ou não (MATTOS, 1998, p. 29-30).

Sob essa ótica, a hierarquia social reservava aos pardos, fossem ou não efetivamente mestiços, uma inserção intermediária. No mesmo caminho, Sheila de Castro Faria, consultando os registros paroquiais

de Campo dos Goitacazes realizados durante o período colonial, afirmou que, a partir da primeira geração de filhos de uma escrava forra, as proles atendiam pela denominação de pardos (FARIA, 1998, p. 135). Observa-se, portanto, um movimento na historiografia de revisão da idéia de que o termo pardo era utilizado (no período colonial e no século XIX) apenas como referência à cor da pele mais clara do mestiço, para a qual se usava preferencialmente a designação de mulato. Em outras palavras, não são apenas e, sobretudo, os caracteres somáticos que pesam na qualificação dos forros e de seus descendentes como pardos, mas o reconhecimento social. Assim, o desempenho de atividades profissionais reputadas, o casamento e a família, além dos laços rituais de parentesco (compadrio) passam a constituir os elementos que se situam no primeiro plano analítico desses estudos.

Mais recentemente, os estudos de Roberto Guedes (2005) e Cacilda Machado (2006), procuraram desenvolver essas assertivas para as vilas de Porto Feliz (SP) e São José dos Pinhais (PR), respectivamente, sobretudo durante a primeira metade do século XIX. Os dois autores priorizaram as listas nominativas dessas regiões, perseguindo nomes e montando extensos bancos de dados que contemplam as trajetórias familiares dos forros e de seus descendentes. Para Roberto Guedes, a mobilidade social desses agentes históricos era preferencialmente geracional e não individual, tal como a historiografia geralmente a aborda, o que explica a opção do autor em estabelecer genealogias das famílias de libertos e de seus descendentes, com especial atenção à oscilação da terminologia empregada nas listas nominativas (GUEDES, 2005).⁷ Cacilda Machado, por sua vez, chama atenção para o fato de que a mobilidade nem sempre era “para cima”, de forma que se pode falar não apenas em branqueamento, mas também em empardecimento (MACHADO, 2004, p. 25).

⁷ Visando a mobilidade social de forros e seus descendentes no interior de seu próprio grupo (e não o “salto” para estamentos superiores da hierarquia), R. Guedes diferencia mapas populacionais e listas nominativas. Os primeiros, segundo o autor, resultam das segundas, e ao que nos interessa, os primeiros expressam uma “coletividade abstrata”, enquanto as segundas derivam de uma “observação pontual” de cada um dos fogos. Portanto, a oscilação da terminologia empregada entre um censo e outro para designar um mesmo indivíduo não é lida pelo autor como desprovida de sentido, fruto do acaso ou pouco criteriosa. Ao contrário, derivaria do exame preciso das relações sociais estabelecidas no local e na data em que foram lançados os dados nas listas (GUEDES, 2005, p. 78 – n. 32).

Essa vertente historiográfica, tributária das conjecturas de P. Eisenberg, na realidade deitou suas raízes na década de 1930, mais precisamente, quando Gilberto Freyre redigiu sua tese sobre a decadência do patriarcado rural e a emergência do urbano. Em *Sobrados e Mocambos*, ao discorrer sobre a ascensão do bacharel e do mulato no Brasil Imperial, o escritor pernambucano recupera um famoso relato do viajante inglês Henry Koster, durante sua passagem pelo Nordeste na primeira metade do século XIX (FREYRE, 2006, p. 727).⁸ Embasado nesse testemunho, Freyre já destacava que a *qualidade de sangue* não expressava apenas os caracteres somáticos, mas também a condição social.⁹ Ao que pese no debate ensejado nessas linhas, por um lado, no estudo de Roberto Guedes, esse relato interessa mais por evidenciar a possibilidade de ocorrência do que chamou de fenômeno da “mudança de cor”, ao passo que foi justamente a oscilação das qualidades atribuídas aos indivíduos no feitiço dos censos de Porto Feliz que o autor procurou rastrear, desvelando assim a mobilidade social de forros e seus descendentes (GUEDES, 2005). Por outro lado, Freyre parece mais cauteloso ao falar em mudança de cor, circunscrevendo o fenômeno ao século XIX e àqueles mulatos (os “bastardinhos”, filhos de brancos com suas escravas ou mulheres negras livres ou libertas) que conseguiam angariar uma alta patente no regimento militar dos pardos ou seguir carreira de bacharel. O painel pintado pelo escritor

⁸ O relato consiste em um diálogo entre o viajante inglês e um empregado. Koster indagou se um capitão-mor seria mulato, obtendo a seguinte resposta: “Era, porém, já não é”. Perplexo diante do que ouviu, o viajante replicou, questionando como seria possível tal coisa. O empregado então respondeu: “pois, senhor, capitão-mor pode lá ser mulato?” (KOSTER, 2002, p. 598)

⁹ Segundo Freyre (2006), “James Bruce reparou que no Brasil facilitava-se ao negróide passar por branco, em vez de se dificultar ao indivíduo essa alteração social (*South América*, Londres, 1910, p. 215). A idéia, hoje generalizada, de que influem sobre o *status* do brasileiro menos a raça do que a classe e a região, foi por nós esboçada neste ensaio em 1936 e em cursos de Antropologia e de Sociologia na Faculdade de Direito do Recife e na Universidade do Distrito Federal, desde 1935. Sobre o assunto, antecipou-se em inteligentes reparos, além de Debret e Koster, J. M. Rugendas que escreveu em trabalho aparecido em 1835: ‘Por mais estranha que pareça a afirmação que vamos fazer, cabe menos à vista e à fisiologia do que à legislação e à administração resolver sobre a cor de tal ou qual indivíduo. Os que não são de um negro muito pronunciado e não revelam de uma maneira incontestável os caracteres de raça africana, não são necessariamente homens de cor; podem de acordo com as circunstâncias ser considerados brancos’ (*Viagem pitoresca através do Brasil* (trad. de Sérgio Milliet), 4ª edição, São Paulo, 1949, p. 94). É oportuno recordar-se aqui a ‘expressão chula de abençoar: ‘Deus te faça branco para honra dos teus parentes!’” (FREYRE, 2006, p. 771-2 –n. 19).

pernambucano parece transparecer uma sociedade mais “estática” que aquela apresentada por Guedes, que, na esteira de Sheila Faria, realça o “movimento”, ou seja, as etapas sucessivas que partem do ingresso ao cativo à formação de famílias escravas, aos laços advindos dos apadrinhamentos de seus filhos, à alforria e à aceitação social, que culminaria com o desaparecimento, nas fontes, das designações atinentes a egressos do cativo, visão que encontra amparo também nas formulações de Hebe Mattos.

Cabe destacar que a idéia de P. Eisenberg (trabalhada posteriormente por Mattos, Faria, Guedes e Machado) de que a designação pardo caracterizava o último degrau na qualificação de indivíduos de ascendência africana, matizando as nuances dos livres ou libertos de cor, é questão controversa na historiografia. Autores como Eduardo França Paiva salientam que, nas Minas setecentistas, pardo era uma designação da cor e não uma categoria social hierarquizada para conformar ex-escravos ou seus descendentes em uma ordem social estratificada. 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 ao mundo dos libertos e de seus descendentes 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 (PAIVA, 2001, p. 66-7).

Assim, ao “deixar de lado” as qualidades, o autor não as identifica com a condição civil.

Os diversos pontos de vista elucidados até aqui demonstram que o termo pardo era polissêmico, isto é, variava de região em região, de época em época, de observador para observador e de fonte para fonte. É preciso frisar ainda que os estudos de Eisenberg, Mattos, Guedes e Machado focam a primeira metade do século XIX, além de abordarem regiões distintas daquela que analisamos nesse artigo. Procurar-se-á adiante precisar a validade das hipóteses desses autores

para Vila Rica, durante a segunda metade do século XVIII, sem deixar de levar em conta as especificidades espaciais, cronológicas e do *corpus* documental.

Sociabilidade confrarial parda em Vila Rica: a *Confraria de S. José*

A *Confraria de São José dos Bem Casados*, ereta por volta de meados da segunda década do século XVIII, consiste em uma das primeiras irmandades a reunir homens pardos em Vila Rica (TRINDADE, 1956, p. 110). Segundo Marcos Magalhães de Aguiar, apenas uma associação religiosa de pardos antecedeu o advento da *Confraria do Patriarca S. José: a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte*, congregação criada em 1721 (AGUIAR, 2003).¹⁰

A primeira mesa administrativa da irmandade reuniu-se em 1727, tendo perdurado os primeiros estatutos associativos até 1823, data de aprovação do novo compromisso. Raimundo Trindade (1956), Francisco Curt Lange (1979) e Marília Andrés Ribeiro (1989), que estudaram a composição sócio-profissional da irmandade, assinalaram igualmente a presença marcante de oficiais mecânicos e artistas liberais nas fileiras dos seus associados.¹¹ Muito requisitados, os músicos abundaram em Vila Rica ao longo do século XVIII, bem como a variada gama de artesãos ou artífices que se dedicavam ao atendimento dos artefatos concernentes à materialidade do cotidiano - os serviços banais (MENESES, 2003) - e às construções civis, religiosas e particulares. A proibição da instalação de *Ordens Religiosas Regulares* na Capitania

¹⁰ Adotamos o critério de classificação das irmandades proposto por Francisco Curt Lange e elaborado por Marcos Magalhães de Aguiar, segundo o qual se distinguem as irmandades “de devoção” (ou seja, sem vida administrativa), das “de obrigação” (isto é, com vida administrativa regulamentada em compromisso entre confrades) (AGUIAR, 1993, p. 19). Desta forma, a *Confraria de São José dos Bem Casados dos Homens Pardos de Vila Rica*, tornou-se uma irmandade “de compromisso” apenas a partir de 1727, quando foi reunida a primeira mesa administrativa. 1727 ainda marca a transladação da irmandade da Matriz de Antônio Dias para a Paróquia do Pilar, em virtude da doação de terreno pelo *Senado da Câmara* para a construção de uma capela dedicada ao seu orago de devoção, no Morro de São Sebastião (TRINDADE, 1956).

¹¹ É preciso esclarecer que a *Confraria* não era corporativa, ou seja, não reunia exclusivamente carpinteiros, pedreiros e violeiros sob a bandeira de S. José, como parece sugerir a tradição lusitana dos ofícios mecânicos. Curt Lange e Marília Ribeiro, com estudos empíricos, descartaram essa hipótese, que foi conjecturada por Germain Bazin (1956) e trabalhada por Fritz Teixeira Salles (1982).

das Minas do Ouro lançou nas mãos dos leigos a construção dos templos dos arraiais e das vilas. Assim, contratadores e arrematadores de obras dos templos mineiros coloniais não seguiam liceus de escolas arquitetônicas de ordens religiosas, tais como a dos beneditinos e dos carmelitas, possibilitando que leigos que se dedicavam aos afazeres mecânicos pudessem arrematar obras do projeto de construção e de ornamentação dos templos - o que favoreceu a criação de um amplo mercado de contratação de artistas e artífices em Vila Rica.

Tendo em vista que a conquista da alforria não acarretava, necessariamente, a mobilidade econômica e social ao liberto, o estabelecimento de laços rituais de parentescos (compadrio) ou conjugais (um bom casamento), a existência de um pai reputado e o desempenho de uma atividade profissional prestigiada norteavam as melhores formas de atingir reconhecimento e aceitação social. Se as cartas trocadas entre os governadores da Capitania de Minas Gerais e o *Conselho Ultramarino* durante o século XVIII não deixam dúvidas quanto ao fato de que as autoridades locais e metropolitanas estigmatizavam indissociavelmente africanos, mulatos e bastardos - independentemente da condição civil -, os indivíduos livres e libertos de ascendência africana esforçavam-se para suplantar a fria exclusão social que lhes recaía. A mobilidade social de ex-escravos e de seus descendentes ocorria, porém, em termos percentuais, era provavelmente muito restrita face ao contingente total de indivíduos considerados juridicamente livres, mas marcados pela mancha indelével da escravidão. Mesmo os indivíduos livres de ascendência africana distantes em até quatro gerações da experiência do cativo viam-se proibidos de ocupar assentos no *Senado da Câmara* das vilas coloniais. Da mesma forma, os descendentes de libertos nascidos após as alforrias das mães, ficavam à mercê das restrições sociais impostas aos ex-escravos e, por esse motivo, estavam mais aparentados à liberdade dos forros do que daquela gozada pelos brancos (BOXER, 1967).¹²

¹² Charles Ralph Boxer combateu veementemente a concepção freyreana de “democracia racial” aplicada à América portuguesa. O brasilianista inglês, que amparou seus estudos em aspectos institucionais e ideológicos da antiga sociedade portuguesa, examinando os estatutos portugueses de “limpeza de sangue” entre os séculos XVI e XVIII e o ponto de vista dos letrados portugueses do Antigo Regime acerca da população de cor, concluiu que os portugueses figuravam entre os povos mais racistas da época, na medida em que engendraram inabilidades e estigmas diversos contra os descendentes de negros e “outras raças infectas” (BOXER, 1967).

Nas Minas Setecentistas, as denominações branco, pardo e preto eram as mais freqüentes na correspondência oficial, sendo que a expressão pardo poderia ser alterada para mulato, cuja carga semântica denota a vileza e o defeito do mestiço (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 49). A ambigüidade e a fluidez da terminologia empregada para designar a qualidade das pessoas livres de ascendência africana demonstra que a palavra pardo marcava um lugar social intermediário, caracterizado pelo seu caráter vago ou excepcional em uma sociedade estratificada em pólos opostos do espectro da cor: branco e preto. Em outras palavras, a posição dos libertos de cor foi mal definida, ambígua e oscilante durante todo o período colonial.¹³

Partindo da premissa de que a designação da qualidade de uma pessoa dependia do próprio indivíduo, bem como da época, da região e do observador, analisaremos a sociabilidade confrarial dos pardos de Vila Rica, principalmente durante a segunda metade do século XVIII. É digno de nota o fato de que, no caso das irmandades de pardos, eram os próprios confrades que adotavam essa designação.¹⁴ Deste modo, serão discutidas as questões que envolvem a hierarquização social de libertos e livres de cor em Vila Rica, salientando as estratégias adotadas pelos confrades a fim de superarem a fria exclusão social que a marca da escravidão provocava naquele contexto sócio-cultural da América portuguesa. Devido à existência de uma hierarquia interior ao grupo dos confrades irmanados, nos ocuparemos apenas com os que desempenharam cargos de oficiais e mesários, ocupações de direção que conferiam prestígio,¹⁵ além de revelar a existência de pecúlios para arcar com as mesadas e com os anuais pagos à irmandade.

Embora o ambiente confrarial não fosse o único *locus* de aglutinação dos pardos - pois havia outros, tais como, os terços, milícias ou tropas auxiliares -, circunscreveremos nossa análise, contudo, à *Confraria do "Glorioso Patriarca" S. José*, trilhando as pegadas deixadas

¹³ Essa perspectiva é verificada também nos estudos de Marco Antônio Silveira (1997) e Laura de Mello e Souza (1985).

¹⁴ Nesse sentido, entendemos que "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).

¹⁵ À guisa de exemplo, podemos aludir ao enterro em foro privilegiado na capela, à ocupação de lugar de destaque nas procissões e à ostentação da opa e do capote em dias festivos. Ademais, ser oficial ou mesário conferia por si só distinção perante os demais confrades.

pelo estudo de Larissa Viana (2007), que concebe essas associações de caridade e auxílio como canais privilegiados para a formação de uma identidade sócio-religiosa dos diversos grupos étnicos.¹⁶ No que diz respeito ao método de tratamento do *corpus* documental utilizado para o presente estudo, a princípio derivamos dos livros de eleições da irmandade uma amostragem dos oficiais/mesários eleitos entre 1727 e 1830 para um estudo prosopográfico, procurando, em seguida, pistas em inventários e testamentos acerca da trajetória e do perfil social dos confrades e de suas famílias.¹⁷

As estratégias dos pardos confrades de S. José: a riqueza e os símbolos de distinção

Na luta social que os agentes históricos de nosso estudo travaram para flexibilizar uma hierarquização baseada no binômio senhor/escravo estava em jogo tanto a ostentação de signos de *status* social como o acúmulo de cabedal. Em 1758, os irmãos do Patriarca 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.¹⁸ Considerando-se escusos da proibição decorrente do capítulo 14 da *Pragmática*, enviaram ao *Conselho Ultramarino* uma missiva, na qual alegavam que “os homens pardos, irmãos da *Confraria do Senhor São José*, de Vila Rica

¹⁶ Para uma definição de grupos étnicos Cf. Fredrik Barth (1998).

¹⁷ Ao reduzirmos nossa escala de análise, aproximamo-nos das formulações da micro-história italiana. Para uma discussão dos métodos de pesquisa Cf. Ginzburg & Poni (1991) e Giovanni Levi (2000).

¹⁸ Em *Campo da Violência*, Sílvia H. Lara traz a lume a história de Manoel de Carvalho e Melo, resgatada a partir de uma carta por ele dirigida ao Vice-Rei, na qual afirmava ser “homem pardo e filho de homem branco senhor de engenho, que sempre o criou com estimação, tanto nos estudos da gramática como também das artes liberais”. Manoel apresentou-se como Mestre de Capela e de meninas na vila de São Salvador, e pedia ao Vice-Rei que lhe concedesse a “faculdade para poder usar [...] do ornato da espada ou espadim, quando sair composto” (LARA, 1988, p. 350-351). Fica patente, portanto, que a publicação da *Pragmática* de 1749 na América portuguesa não ocorreu sem que houvesse protestos dos pardos, que, como vimos, reverberou também em outras regiões, para além das montanhas das Gerais.

das Minas Gerais” não estavam inclusos no grupo das “pessoas de baixa condição, como eram os aprendizes de ofícios mecânicos, lacaios marinheiros, negros e outros de igual ou inferior condição”. Intitularam-se como “legítimos vassalos, nacionais das Minas”,

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 (AHU, *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 1975, p. 223-4).

Nesta missiva, fica manifesto o papel da profissão, do enquadramento social e da ascendência nobre na argumentação dos peticionários. Além da mostra de valorização dos preceitos morais e do “reto procedimento”, o desempenho de atividades reputadas, tais como a música (arte liberal),¹⁹ a gramática, a cirurgia e a mineração, também figurou como argumento favorável. 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 (19 de março), quando desfilavam em procissão com seus capotes e conduziam o estandarte. Demonstra também que a proibição decorrente da publicação da pragmática ocorreu por exercerem ofícios mecânicos, o que aponta a grande incidência, nos quadros de filiação da irmandade, destas categorias profissionais. 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

¹⁹ A missiva não deixa dúvidas quanto à existência, já em 1758, de uma consciência, por parte dos peticionários, do estatuto de arte liberal atribuída à música. Esse dado relativiza, portanto, a visão presente na historiografia de referência acerca do estatuto social do artista e artífice mineiro colonial, demonstrando a existência de fronteiras entre ofícios regulamentados pela legislação corporativista do *Senado da Câmara* e outros alheios a ela.

modo regular, além de manterem “subordinados” oficiais e aprendizes. Constata-se, assim, que se afastar das atividades manuais e tornar-se um proprietário bem sucedido, objetivos mais facilmente alcançados sob o patrocínio de um pai branco e reputado, balizavam, em termos gerais, a melhor trajetória de mobilidade social.

A posição do *Conselho Ultramarino* acerca do caso foi a de que para os pardos a cor da pele não era o fator determinante para o porte do espadim à cinta, segundo os preceitos da *Pragmática*. De acordo com os conselheiros, em semelhante caso devia-se “permitir ou negar o uso da espada segundo a vida e exercício que tiverem, de sorte que se reputeem como os brancos e tragam espada os que não exercem ofício e emprego vil” (AHU, *Avulsos...*, cx. 73, doc. 27).

Certamente, nas fileiras de associados à irmandade não predominavam os indivíduos com cabedal, ascendência nobre e ocupações profissionais prestigiadas. No décimo sexto capítulo dos estatutos de 1823, 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 Irm.^s desta Irm.^{de} são pobres” e que “tem sucedido custar a terem jazigo onde recolhão as suas sinzas por lhes faltar com que pagar as Expensas da Frabrica que sem ellas lhe renegão as sepulturas, estando os Cadaveres sobre a terra dias inteiros” (APNSP/CC, 1822-1823, v. 145, fls.18)

Os homens pardos de S. José eram, portanto, pobres e humildes, pois mal tinham com o que pagar seus anuais e viam-se privados dos sufrágios.²⁰ Diante disto é que a irmandade teria proposto em seus novos estatutos a abertura de tumbas livres para alocar as cinzas dos mais carentes e privar a população do horror que consistia a permanência de cadáveres ao céu aberto dias inteiros. Segundo Marcos Magalhães de Aguiar, as duas Mercês e S. José, eram as irmandades mais pobres de Vila Rica (AGUIAR, 1993, p. 179). A falta generalizada dos confrades do patriarca no cumprimento das suas obrigações pecuniárias decorrentes do pagamento pela entrada e dos anuais, demonstra também a clivagem existente no interior da confraria, na qual eram os juízes que, “em geral, encaravam suas eleições, e decorrentes obrigações como compromisso a ser cumprido” (AGUIAR,

²⁰ O valor do anual cobrado dos irmãos era de uma oitava de ouro paga ao fim de cada ano.

1993, p. 181). Constatou-se assim que os peticionários que enviaram a missiva debatendo as regras da *Pragmática* não se enquadravam nesse perfil. Embora poucos tivessem ascendência nobre ou largo cabedal, certamente assinaram como irmãos do Patriarca para melhor apresentar-se aos conselheiros do rei.

Com o intuito de mapear o grupo dirigente da irmandade - oficiais e mesários -, percorremos os arquivos mineiros. Munidos de uma listagem fundamental, resultante da transcrição dos livros de eleição da irmandade dos anos de 1727 a 1830, dirigimo-nos ao *Arquivo do Museu da Inconfidência de Ouro Preto* e da *Casa Setecentista de Mariana*. O cruzamento da listagem com os catálogos de inventários e testamentos resultou no seguinte: encontramos 21 testamentos e 24 inventários de irmãos de S. José.²¹ Foram identificados 36 irmãos da *Confraria*, dos quais 31 ocuparam cargos de direção. Estes exerciam profissões diversas, conforme haviam constatado os estudos anteriores sobre a irmandade realizados por Curt Lange (1979) e Marília Ribeiro (1989): eram militares (alferes, capitão, quartel-mestre e tenente), oficiais mecânicos, artistas liberais (pintor ou músico), professores de primeiras letras, boticários, mineiros e padres. Destaca-se, porém, a presença dos oficiais mecânicos, que geralmente conjugavam a estas profissões alguma patente militar.

Atentos à composição do diretório da irmandade, em 1758, ano em que os confrades enviaram a missiva mencionada ainda há pouco, procuraremos “dar corpo” a algumas daquelas “vozes descontentes” ecoadas em virtude do impedimento de portar espadim à cinta através da publicação da *Pragmática* de 1749 na América portuguesa, chamando atenção ainda para a influência gozada na arrematação de obras do projeto de reconstrução e de ornamentação da capela de S. José, cuja provisão é de 1746, ano que foi adotado como ponto de partida para o limite cronológico dessa pesquisa. Assinalaremos a condição civil, a filiação, a naturalidade, a profissão, as relações sociais intra-grupal, a posse de bens e de escravos, bem como a constituição de famílias por parte dos homens pardos de Vila Rica.

O quartel-mestre Eusébio da Costa Ataíde matriculou-se na irmandade em março de 1750 (RIBEIRO, 1989, p. 451). Filho de pai incógnito e de Francisca de Mendonça, preta Mina, faleceu solteiro e

²¹ Constatamos que o arrolamento dos irmãos de S. José feito por M. A. Ribeiro está incompleto (RIBEIRO, 1989).

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), 11 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, *LRT 1805-7*, fls. 18).²² 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 amealhar todos os bens descritos.

Seu plantel de escravos contava com 11 cativos, nove homens e duas mulheres, dos quais alforriou cinco e quartou seis. Pedro Congo e José Benguela legaram o serviço de extração de topázio em Saramenha, com seus ranchos e carros. Dentre os escravos quartados em seu testamento, três figuram com especialização em ofícios mecânicos: Francisco Crioulo (oficial de ferreiro, que ficou quartado), 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...”) e Adão Crioulo, oficial de ferreiro (AHMI, *LRT 1805-7*, fls. 18).²³ Este último, quando da morte do seu senhor, fugiu com seus pais para “as p.^{tes} da Boa Morte, ou Paropeba”, por não ter sido “contemplado na graça facultada a Seos Pais, e como captivo, q’ nasceu em vida de Seu Testador” (AHMI, *Inventário*, cód. 340, auto 7107, 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, seu pai.

²² Em 1804, no recenseamento realizado em Vila Rica, Euzébio 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).

²³ No recenseamento de 1804, foram notificados os mesmos 11 escravos observados no seu testamento, sendo apenas declarado como oficial Francisco crioulo de idade de 50 anos, ficando os demais ocupados “em hir ao carvam, e a lenha, e tam bem em tirar no morro algua pedra” (MATHIAS, 1969, p. 98).

Eusébio da Costa Ataíde, homem de bens e proprietário de escravos, teve importante participação na direção da *Confraria dos Pardos de S. 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 (APNSP/CC, *LE 1727-1854*, v. 158-60). 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 “logea 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 à regulamentação corporativista dos ofícios mecânicos na colônia, foi revertida em prol de homens como o analisado, que, uma vez proprietários de escravos, não deixaram de iniciá-los em seus ofícios no canteiro de obras ou 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. Logo após sua entrada na Confraria, Eusébio beneficiou-se com as encomendas “de ferages [...] p.^a a capella do partriarca S. Joze” e o “concerto do Sino” da mesma capela, cujos recibos são, respectivamente, de 1762 e 1755-56 (TRINDADE, 1956, p. 182). É provável que Eusébio tivesse ascendência nobre, ainda que seu testamento silencie o nome do seu pai. Prova disso é que, apenas dois anos após assentar-se como irmão, ocupou o cargo de mesário, provando que já gozava de prestígio e tinha pecúlios para arcar com as mesadas.

Manoel Rodrigues Graça é outro caso exemplar. Carpinteiro de grande atividade em Vila Rica,²⁴ foi morador na Rua do Rosário da Freguesia do Ouro Preto. Filho natural de Gracia Rodrigues Graça, preta Cabo Verde, foi casado em face da igreja com Maria Gomes do

²⁴ Na consulta que realizou nos 130 livros da Seção Colonial de Ouro Preto do *Arquivo Público Mineiro*, Salomão de Vasconcellos 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.” (VASCONCELLOS, 1940, p. 357).

Espírito Santo, de cujo matrimônio teve oito filhos: Ana, casada com o alferes José Pereira Dessa (alfaiate, porta bandeira e irmão de S. José, com marcante presença na mesa administrativa), Joaquim, José, João, Manuel, Luzia, Antônio e Luís.²⁵

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 (MARTINS, 1974, p. 317-319). 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 de Vila Rica “para com o produto della pagarem Suas dividas do meu Casal athe onde chegar, Satisfasendo Se porem primeiro aos officiais que me ajudam a dita Obra a que elles tiverem vencido”. 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 em quanto [...] fosse vivo”. Em seu testamento, Manuel dispõe que a carta de doação passada por Domingos fosse entregue a João, pedindo que ao “Referido Crioulo [...] deixem gosar da Sua Liberdade” (AHMI, *Testamento*, cód. 347, auto 7230, fls. 4).²⁶ 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*, cód. 80, auto 974; APNSP/CC, *LE 1727-1854*, v. 158-60) e Joaquim (carpinteiro)²⁷, João (marceneiro) e Antônio (latoeiro) realizaram obras na capela (TRINDADE, 1956, p. 188-196).

²⁵ No recenseamento de 1804, a então viúva Maria Gomes do Espírito Santo, parda 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, latueiro de 24 anos, Luiz Rodrigues Graça, oficial de carpinteiro de 22 anos, e Luiza, de 25 anos (MATHIAS, 1969, p. 64).

²⁶ No recenseamento de 1804, apenas dois escravos foram arrolados: Lourenço, com idade de oito anos e Antônio, de seis anos (MATHIAS, 1969, p. 64). Estes dados comprovam que as disposições testamentárias foram concretizadas.

²⁷ 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).

As transcrições dos *Livros de recibos da Irmandade (1745-1785)* realizadas pelo cônego Raimundo Trindade revelam que Manuel arrematou a obra de emadeiramento da capela, assinando recibos de 1756 a 1785. Manuel, ingresso na irmandade em 1753 (RIBEIRO, 1989, p. 455), arrematou a vasta obra de emadeiramento da capela, cujo tempo de execução pode ser observado no intervalo temporal entre o primeiro e o último recibo assinado. Ocupou a mesa administrativa da irmandade cinco vezes e foi tesoureiro outras nove (APNSP/CC, *LE 1727-1854*, v. 158-60)²⁸ chegando a passar recibo a ele mesmo nos anos de 1779, 1784 e 1785 (TRINDADE, 1956, p. 139-140). Quando do inventário dos seus bens, em 1815, declararam seus filhos herdeiros, em igual parte e inventariantes, que a irmandade de S. José lhe devia, “por um recibo de Ana Leocádia”, mulher de Gonçalo da Silva Minas, também irmão de São José e seu contemporâneo, treze mil e duzentos réis” (AHMI, *Inventário*, cód. 106, auto 1328, fls.3 v). 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 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.²⁹ Manuel Rodrigues Graça faleceu em 1799, sendo sua alma sufragada pela irmandade.

Esta lista de nomes poderia contemplar ainda casos como os dos carpinteiros Manuel da Conceição e Lourenço Rodrigues de Souza, do ferreiro Manuel Rodrigues Rosa, dos pintores Feliciano Manuel da Costa e Marcelino da Costa Pereira, dos alfaiates Francisco de Araújo Corrêa e João Gonçalves Santiago, do ferrador João Rodrigues Braga e do sapateiro Manoel José da Silva, sem falar dos músicos Bernardo dos Santos e Francisco Gomes da Rocha, que pertenciam à fileira dos associados à *Confraria*.³⁰ Preferimos, contudo, perseguir a trajetória de

²⁸ 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.

²⁹ 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 cita 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 (oito anos) e Francisca (quatro anos) (MATHIAS, 1969, p. 64).

³⁰ Para uma apresentação completa dos resultados aferidos com a pesquisa proposográfica Cf. Daniel Precioso(2007).

vida de dois homens que exerceram ofícios mecânicos e beneficiaram-se com a arrematação de obras do projeto construtivo e de ornamentação da capela, durante a segunda metade do século XVIII, além de ocuparem assentos na mesa administrativa quando do envio da missiva de 1758, abordagem que permitiu cotejar o perfil social dos pardos de Vila Rica expresso por eles mesmos com aquele vislumbrado através da consulta das demais fontes (inventários, testamentos etc.).

Palavras finais

Procuramos matizar a luta social empreendida pelos pardos para atingirem reconhecimento e aceitação na Vila Rica Setecentista. Concluimos que, embora a maioria dos confrades da *Irmandade de S. José* fosse pobre, estratégias individuais - e mesmo grupais (como no caso da carta de 1758) - foram empreendidas pelos mesários e oficiais da associação, alvos da análise aqui empreendida. “Mestres de obras”, como a eles se referiam os documentos da irmandade, gerenciaram obras e tiveram a si atrelados um número pequeno, porém expressivo, de escravos especializados em ofícios mecânicos.

Como demonstraram as trajetórias de Euzébio da Costa Ataíde e de Manuel Rodrigues Graça, alguns dos mais influentes irmãos de S. José eram filhos de escrava forra, crioula ou de nação africana, com pai incógnito - possivelmente o concubino e o proprietário da primeira. Embora nossa amostragem seja pequena e a nossa abordagem realizada antes qualitativa que quantitativamente, esses dados apontam que, no caso dos homens pardos confrades de S. José, a mestiçagem era um importante, sugerindo que, na Vila Rica colonial, muitos indivíduos livres de cor eram filhos de homens brancos, tidos como nobres, apresentando-se como “legítimos vassalos, naturais das Minas”, ou seja, descendentes dos conquistadores.³¹ Em contrapartida ao quadro da Vila

³¹ Segundo Ronaldo Vainfas, mestiçagem étnica e mescla cultural são problemáticas afins. Durante longo tempo analisada como miscigenação ou mistura de raças, os estudos recentes miram a mescla cultural, mas deixam intacto o terreno da mestiçagem, como nos diz Vainfas, “no sentido o mais amplo possível, incluindo o *racial*”. O que é compreensível diante do constrangimento dos historiadores em operar o conceito de raça, mas se ele “for tomado não como fundamentalmente biológico, à moda do século XIX e inícios do XX, senão como social e ideologicamente construído [...] talvez seja possível superar os constrangimentos que a matéria tem causado no âmbito dos historiadores” (VAINFAS, 1999, p. 11).

de Porto Feliz apresentado por Roberto Guedes (2005), em Vila Rica, a mobilidade ocorria de forma mais abrupta. Talvez mais que a cor híbrida, pesasse o fato de ter um pai branco e rico, que alforriasse a escrava concubina, livrando a prole dos augúrios da vida em cativeiro. Em resumo, ser membro de uma irmandade, ser casado *in facie ecclesia* e ser membro do regimento militar dos pardos consistiam nos fatores, que, quando agregados, perfaziam o melhor caminho ou a melhor estratégia para lograr distinção e reconhecimento.

Referências

AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos Confrades - A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XIX*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) - FFLCH/USP, São Paulo, 1993.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART. *Teorias da etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: EdUNESP, 1998.

BAZIN, Germain. Arquitetos, artesãos e operários. In: _____. *A arquitetura religiosa Barroca no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1956. v. 1.

BLUTEAU, D. Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712.

BOXER, Charles Ralph. *Relações raciais no império colonial português*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

CANO, Wilson. A economia do ouro em Minas Gerais (século XVIII). *Contexto*, São Paulo, n.º3, p.91-109, jul. 1977.

EISENBERG, Peter L. Ficando livre: as alforrias em Campinas no século XIX. In: EISENBERG, Peter L. *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil - séc. XVIII e XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989. p. 255-314.

FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento - fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, 2006.

FURTADO, Júnia F. Pérolas negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. In: _____. (Org.). *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001. p. 81-121.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como. In: GINZBURG, Carlo (Org.). *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991.

GUEDES, Roberto. *Pardos: trabalho, família, aliança e mobilidade social*. Porto Feliz, São Paulo, c. 1798 - c. 1850. 2005. Tese (Doutorado em História) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2005.

HOLLANDA, 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. t. 1, v. 2.

KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Massangana, [1816] 2002. v.2.

LANGE, Francisco Curt. A música na Irmandade de São José dos Homens Pardos ou Bem Casados. *Anuário do Museu da Inconfidência*. Ouro Preto: Ministério da Educação e Saúde/DPHAN, ano III, 1979. p. 9-232.

LARA, Sílvia H. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

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). 2006. Tese (Doutorado em História) – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

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.

MENESES, José Newton Coelho. *Artes fabris e serviços banais* - Ofícios mecânicos e as Câmaras no final do Antigo Regime: Minas Gerais e Lisboa (1750-1808). 2003. Tese (Doutorado em História) - ICHF/UFF, Niterói, 2003.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia*: Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PRECIOSO, Daniel. *As estratégias de branqueamento social dos artistas e artífices da Confraria de São José dos Bem Casados dos Homens Pardos* – Vila Rica, 1727-1823. 2007. Monografia (Bacharelado em História) – ICHS/UFOP, Mariana, 2007.

RIBEIRO, Marília Andrés. A Igreja de São José de Vila Rica. *Barroco*, Ouro Preto, n. 15, p. 447-459, anos 1990/92, 1989.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial* (trad. Maria Beatriz Medina), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALLES, Fritz T. *Vila Rica do Pilar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

SILVEIRA, M. A. *O universo do indistinto* – Estado e Sociedade nas Minas setecentistas (1735-1808). São Paulo: Hucitec, 1997.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do Ouro*: a pobreza mineira no século XVIII. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

TRINDADE, Raimundo. A Igreja de São José, em Ouro Preto. *RSPHAN*, Rio de Janeiro, n.13, p. 109-214, 1956.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo*. Rio de Janeiro, n. 8, p. 1-12, 1999.

VASCONCELLOS, S. de. Ofícios mecânicos em Vila Rica durante o Século XVIII. *RSPHAN*, Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, n. 4, p. 331-360, 1940.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

Fontes

APNSP/CC - ARQUIVO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO PILAR/CASA DOS CONTOS (Ouro Preto, MG). Microfilme, rolo 7, vol. 145, 1822-1823, fls 18.

APNSP/CC (Ouro Preto, MG). *Livro de Eleições* (1727-1854), microfilme, rolo 7, vol. 158-60.

AHMI- ARQUIVO HISTORICO DO MUSEU DA INCONFIDÊNCIA (Ouro Preto, MG). *Livro de Registro de Testamento* 1805-7, fls. 18.

AHMI (Ouro Preto, MG). *Inventário*, códice 340, auto 7107, 1º ofício, 1823, fls. 19.

AHMI (Ouro Preto, MG). *Testamento*, códice 347, auto 7230, 1º ofício, fls. 4.

AHMI (Ouro Preto, MG). *Inventário*, 1º ofício, códice 80, auto 974.

AHMI (Ouro Preto, MG). *Inventário*, 1º ofício, códice 106, auto 1328, fls.3 v.

AHU - ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (Lisboa). *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, Ano XXVI, 1975. Caixa 73, doc. 20.

AHU (Lisboa). *Avulsos de Minas Gerais*. Caixa 73, doc. 27.

Artigo recebido em Julho de 2008 e aceito para publicação em setembro de 2008.