

PARTE III

Cap. 1 - Dinâmica da devoção confrarial

A vida associativa negra, na capitania de Minas, adquiriu enorme expressão no universo da sociabilidade confrarial e nas formas culturais de ação coletiva dos negros. As devoções negras rivalizaram com as brancas, se considerarmos seu poder de agregação, vitalidade econômica e importância na vida religiosa setecentista. A sociabilidade confrarial constituía um dos quadros mais expressivos de construção de identidade cultural e de ação coletiva entre os negros. Quando as irmandades estabeleceram-se em território mineiro, eram conhecidas entre as populações negras do reino e das áreas africanas e litorâneas brasileiras há bastante tempo. As primeiras referências sobre confrarias negras do Rosário datam do final do século XV, em Portugal. O Rosário do convento de São Domingos, em Lisboa, parece ter se estabelecido em 1460. Depois dessa fundação, várias associações surgiram e algumas adotaram estatutos semelhantes ao da sediada em Lisboa. Évora e Cascais presenciaram seu surgimento em 1518. Na segunda metade do século, constatou-se sua criação em Elvas, Leiria, Muges, Funchal, Setúbal, Alcácer do Sal e Moura. No ultramar, São Tomé parece ter sido o primeiro local a contar com a confraria do Rosário dos negros. No final do século XVI, vamos encontrá-las nas possessões africanas portuguesas e no litoral nordestino, onde se difundiriam no século posterior, de forma que, no início da ocupação do território mineiro, existia forte tradição de desenvolvimento da vida religiosa nos quadros da sociabilidade confrarial¹. O estabelecimento das confrarias negras parecia acompanhar a fixação dos portugueses em áreas com alguma densidade populacional da mesma etnia.

As confrarias estavam entre as instituições pilares do império português. Em todos os lugares onde a colonização portuguesa se estabeleceu, a vida associativa encontrava terreno fértil de expansão. Constituía importante mecanismo de conservação identitária nas áreas de fronteira onde os laços institucionais eram demasiadamente distantes ou fracos e os contatos com povos de costumes e religião diferentes muito intensos. Além disso, fornecia oportunidades de inserção social, promoção hierárquica e reconhecimento social em mundo caracterizado pela mobilidade

¹ SAUNDERS, A. C. de C. M. *op. cit.*, 205. Para uma listagem de várias confrarias negras da América Latina, África, Brasil e Portugal e respectivas datas de fundação, ver MULVEY, Patricia A.

geográfica². Em Minas, mesmo antes do estabelecimento das estruturas administrativas e judiciárias, os colonos agregavam-se em irmandades. A proibição da conservação de ordens religiosas na região favoreceu o desenvolvimento de vida religiosa de caráter marcadamente secular. Parece compreensível, assim, a difusão sem precedentes de confrarias no território mineiro.

A devoção negra mais difundida na capitania era a de Nossa Senhora do Rosário. Quando ocorria de estabelecer-se em capela própria, abrigava geralmente os seguintes oragos nos altares colaterais: São Benedito, Santo Elesbão, Santo Antônio de Catagerona (Catagerona era grafado de formas variadas) e Santa Efigênia. Nos casos de criação de irmandades desses oragos em separado, a tendência, com a evolução do século, era a fusão em uma só instituição, tal como ocorreu em Mariana, onde a irmandade de São Benedito agregou-se à do Rosário. O Rosário e o Santíssimo Sacramento, confrarias fortemente estimuladas pela Igreja no contexto da Contra-reforma, eram as mais difundidas em Minas colonial. A igreja cuidou de estimular a criação de irmandades devotadas ao Santíssimo Sacramento e ao culto mariano. As **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** incentivavam os paroquianos a participar de confrarias, "principalmente a do Santíssimo Sacramento, e do Nome de Jesus, a de Nossa Senhora, e das Almas do Purgatório, quando for possível, e a capacidade dos fregueses o permitir, porque estas Confrarias é bem as haja em todas as Igrejas"³. As devoções coloniais pareciam acompanhar o

The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: a History. Tese de Doutorado, City University of New York, 1976, p. 283-303.

² BOXER, Charles. **O império colonial português (1415-1825)**. Lisboa; Ed. 70, 1981, p. 263-282; RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Um mundo em movimento. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)**. Lisboa: Difel, 1998, p. 13-15 e p. 100-191; SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 17, p. 254 e p. 264.

³L. 4, tit. 60. Para formulações semelhantes nas constituições eclesiásticas portuguesas, ver artigos de Pedro Penteadó e de Maria Manuela M. Rodrigues citados na próxima nota. Em Portugal, os dominicanos participaram ativamente da fundação de confrarias do Rosário, mas não registramos a mesma atividade no Brasil; SAUNDERS, A. C. de C. M., *op. cit.*, *op. cit.*, p. 205-206; GOMES, Saul António G. "Notas e documentos sobre as confrarias portuguesas entre o fim da Idade Média e o século XVII: o protagonismo dominicano de Sta. Maria da Vitória", **Lusitana Sacra**, 2ª série, 1995, T. VII, p. 89-150.

movimento devocional registrado em Portugal e em outras áreas européias, como o sul da França, onde as mesmas devoções predominavam no período moderno⁴.

Existem indícios de que o Rosário dos negros predominava sobre o Santíssimo Sacramento em Minas⁵. As confrarias do Santíssimo, devido à inserção na vida religiosa das matrizes, tendiam a acompanhar a dinâmica de criação das paróquias. Em certas circunstâncias, administravam a fábrica das paróquias. Parece provável, portanto, que houvesse uma confraria do orago em cada freguesia. Os Rosários não se conformavam com a divisão eclesiástica irracional e temos vários exemplos de criação de mais de uma associação de mesma freguesia de origem. Embora seja prematuro, no atual estágio das pesquisas, apresentar nova cartografia das imandades mineiras após o trabalho fundamental de Caio Boschi, atualizamos parte de sua listagem e localizamos 82 imandades negras do Rosário (ver listagem em Anexo)⁶. Se tomamos

⁴ RODRIGUES, Maria Manuela M. "Confrarias da cidade do Porto: espaços de enquadramento espiritual e pólos difusores da mensagem da Igreja". *Actas do Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*. Braga, 1993, vol. I, p. 381-410; PENTEADO, Pedro. "Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação". *Lusitana Sacra*, 2ª série, T. VII, 1995, p. 15-53; VOVELLE, Michel. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*. Paris: Seuil, 1978, p. 155-161.

⁵ Caio C. Boschi sugere o mesmo no levantamento mais completo, até agora, das confrarias mineiras coloniais; *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986, p. 187-205. A listagem de confrarias negras oferecida por P. Mulvey, não obstante cobrir todo o Brasil colonial, é bastante incompleta com relação a Minas Gerais, além de apresentar alguns erros por repetir registros de confrarias que adotavam nomes diferentes; *op. cit.*, p. 283-304 e p. 322-332.

⁶ C. Boschi (195-198) elencou 62 imandades de Nossa Senhora do Rosário. Todavia, excluiu as imandades que se situavam na capitania de Minas Gerais, mas pertenciam à jurisdição eclesiástica de outros bispados (Pernambuco, Goiás, São Paulo e Bahia). O autor listou os Rosários de Catas Altas, do Recolhimento de Macaúbas e do Padre Faria na sua relação. O Rosário do Padre Faria, em Vila Rica, era confraria de brancos e optamos por excluí-lo. O mesmo procedimento foi adotado para com a imandade de N. S do Rosário do Recolhimento de Macaúbas, 1761, pois havia suspeita de não ser imandade negra. O Rosário de Catas Altas tem compromisso na Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 17, f. 61v et seq., ANTT, mas esses estatutos dizem respeito a imandade de brancos (salvo engano, ocupou altar na Matriz de Catas Altas). As referências específicas à constituição étnica da confraria, traço peculiar nos compromissos das imandades negras, não estão presentes. Talvez constituísse institucionalização de uma confraria do Rosário dos brancos fundada em 1727, no mesmo local, pelo missionário capuchinho Fr. Jerônimo de Monte Real (ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 14 e p. 18). Não há dúvidas sobre a existência de Rosário de negros em Catas Altas, pois mantinha capela separada da matriz. Boschi menciona a imandade de São Elesbão e Nossa Senhora do Rosário, na capela filial do Arraial do Onça, freguesia de Pitangui. No seu compromisso – de onde Boschi extrai a data de ereção da imandade, 1767, *op. cit.*, p. 221 e p. 201 – consta ser a imandade devotada somente a Santo Elesbão e não se menciona N. S. do Rosário (uma das curiosidades desse compromisso é que ele praticamente copia os estatutos da imandade de N. S. do Rosário de Pitangui). É significativo que, das três imandades identificadas como de São Elesbão e N. S. do Rosário, apenas a do arraial do Onça não entre na lista dos

como referência os limites do bispado de Mariana durante o período colonial, 53 de 62 freguesias registravam presença de confrarias do Rosário, ou seja, 85% do total. Entre as nove freguesias onde não constavam essas associações, três eram atípicas. Os presídios de São João Batista, N. S. da Conceição do Presídio de Cuyeté e N. S. da Penha do Presídio do Rio Vermelho constituíam áreas de fronteira voltadas para a conquista e conversão dos índios. Nestas mesmas 62 freguesias, encontramos 74 Rosários dos negros. A porcentagem decresce se tomarmos os limites da capitania que incluíam paróquias do arcebispado da Bahia e bispados de Goiás, de Pernambuco e de São Paulo. Entre 91 freguesias, 61 apresentam associações deste tipo, *i. é*, 67%. Este decréscimo pode representar falha documental. Devemos ressaltar a maior dificuldade em documentar a vida confrarial das associações mineiras fora da jurisdição do bispado marianense, e parece bem provável que a proporção indicada aumente tão logo outras pesquisas sejam feitas sobre a questão⁷.

Rosários de Boschi. Todavia, o Conselho Ultramarino recebe, em 20 de junho de 1803, um requerimento para ereção de capela em nome da "Imandade de Santo Elesbão e Senhora do Rosário" do Arraial do Onça, freguesia de Pitangui (AHU, caixa 167). Parece provável que entre a data do compromisso e a desse requerimento a imandade tenha incorporado a devoção do Rosário.

⁷ Tomamos, como referência da divisão eclesiástica do bispado de Mariana, os dados indicados em BOSCHI, Caio C., *op. cit.*, p. 206-227. O Recolhimento de Macaúbas foi elevado a curato em 1744, de forma que não o relacionamos como freguesia. Além das indicadas acima, nas seguintes freguesias não identificamos Rosários dos negros: Camargos, N. S. da Glória do Caminho Novo, N. S. de Nazaré de Antônio Dias, N. S. da Conceição da Assunção do Engenho do Mato, S. Antônio do Mambuí e N. S. do Livramento de Piuim. Os dados de Boschi são muito próximos dos da visita de D. Fr. José da Santíssima Trindade de 1823, os quais foram reproduzidos pelo Cônego Raimundo Trindade **Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: SPHAN, 1945, p. 349-356. Baseamo-nos em CUNHA MATOS, Raimundo José, **Corografia Histórica da Província de Minas Gerais (1837)**. São Paulo: Itatiaia, 1981, vol. 1, p. 117-181, para os dados sobre as freguesias mineiras pertencentes a outras jurisdições eclesiásticas (arcebispado da Bahia e bispados de Goiás, de Pernambuco e de São Paulo). Esta solução pode resultar em erros, tendo em vista a distância temporal entre as avaliações. Todavia, subtraímos as freguesias repetidas quando houve mudança de jurisdição. A freguesia de S. Domingos do Araxá (bispado de Goiás), onde nasci, contou com Rosário dos negros durante o século XIX, mas não sei precisar o ano de sua fundação. Sua capela, provavelmente de finais do século XIX, foi reconstruída no início do século XX. A região foi intensamente povoada nas três primeiras décadas dos oitocentos (ver BARBOSA, Waldemar de A. **Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1981, p. 43-49). Os confrades festejaram o congado até a década de 1940 ou de 1950, momento em que o pároco Emílio Carlos Philippini o proibiu, sob alegações de falta de compatibilidade com a religião cristã. Os reis eram fixos quando minha mãe, D. Maria José, assistia às cerimônias, e a rainha era Madalena, uma lavadeira negra de "porte senhoril" que ostentava, nas ocasiões, um fofoso manto branco com detalhes em vermelho, além da tradicional coroa, e acompanhava-se das coreografias tradicionais executadas pelos companheiros.

Esta listagem (ver anexo) sugere duas conclusões: a) a quase totalidade das freguesias mineiras contava com confrarias negras. Se agregarmos os dados sobre as demais devoções negras e mulatas, em especial as confrarias de N. S. das Mercês e as Ordens Terceiras dos Mínimos de S. Francisco, cujas criações datam sobretudo da segunda metade do século, podemos afirmar que Minas detinha um panorama excepcionalmente rico de vida associativa, mesmo se levamos em conta os parâmetros oferecidos por Portugal e outros locais, como a França do Midi, caracterizados pela evidência da sociabilidade confrarial⁸; b) nada indica que a vida confrarial entrasse em decadência na segunda metade do século. Esta conclusão será reforçada pelos índices de agregação de irmãos e de evolução econômica dos grêmios (ver a seguir). O movimento de criação de confrarias não só acompanhou o surgimento de novas divisões eclesiais, mas parecia estar presente nas novas fronteiras de colonização abertas na capitania. Nesse sentido, pode-se observar certa ruralização da vida associativa no decorrer da segunda metade do século, determinada pelas opções abertas aos investimentos econômicos de caráter agrícola e por uma aparente regressão dos maiores centros urbanos. As confrarias deixavam de estar associadas somente ao ambiente urbano para assumir, em determinadas situações, uma feição rural. A vida confrarial não só manteve o vigor da primeira metade, como assistiu uma diversificação significativa dos suportes e rituais de devoção. A maior expressão dessa diversificação consistiu na criação das ordens terceiras brancas e mulatas e na polarização, no interior das agremiações negras, entre aquelas restritas aos crioulos que se reuniam em torno da devoção de N. S. das Mercês, e os Rosários, com a sua sempre manifesta abertura de admissão e relativa tolerância étnica.

⁸ Vários autores têm identificado uma região cultural que vai da Itália a Espanha, passando pela França do Midi, caracterizada pela evidência da sociabilidade confrarial. Ver, para a questão, AGULHON, Maurice. *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence*. Arthème Fayard, 1984, p. 325-342; FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, "L'évolution des pénitents en Provence orientale, XVIII^e - XX^e siècles". *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. XXX, out./dez. de 1983, p. 616-636; VOVELLE, Michel, *op. cit.*, p. 154-175 e p. 204-214; do mesmo autor, *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 225-240; FRANÇOIS, Étienne; REICHARDT, Rolf, "Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. XXXIV, jul./set. de 1987, p. 453-472. Estes autores apontam para a vitalidade da vida associativa nas províncias do norte da França e hesitam em aceitar a excepcionalidade do exemplo provençal. Para Portugal, ver PENTEADO, Pedro, *op. cit.*; RODRIGUES, Maria Manuela M., *op. cit.*

A dinâmica da vida confrarial mineira também pode ser apreendida através de outros índices. Anteriormente, demonstramos a importância dos registros de receita e despesa para a compreensão da reação das irmandades a fatores conjunturais, em especial a decadência das atividades mineratórias. Serviram também para atestar a posição de determinadas agremiações no universo confrarial local, fator determinante na construção da sua auto-imagem. Neste trabalho, ampliamos a análise para uma abordagem comparativa das confrarias de N. S do Rosário na capitania. Objetiva-se a apreensão da posição das instituições no universo associativo da capitania. O vigor econômico é dado fundamental na construção da auto-imagem de uma associação; e esta última, determinante na definição dos termos das relações entre as confrarias e da posição delas no microcosmo social no interior do qual se situam. Em segundo lugar, pretendemos verificar se as respostas das confrarias inseridas em outras conjunturas econômicas e sociais diferiram do padrão identificado em Ouro Preto. Estes dados têm particular interesse para a discussão da reorientação da economia da economia mineira no fim do setecentos, embora qualquer análise reducionista esteja ausente deste trabalho, pois a ênfase será colocada nos vetores religiosos e sociais. Em terceiro lugar, incluímos os dados sobre despesa, ausentes em **Vila Rica dos Confrades**, de forma a poder comentar as estratégias de sobrevivência e de atuação dessas instituições. A relevância desses dados para a história interna de cada associação será considerada oportunamente. Os gráficos a seguir sumarizam o movimento da receita das irmandades de Vila Rica durante o período colonial. Foram elaborados a partir dos dados extraídos de **Vila Rica dos Confrades**, embora os relativos ao Rosário do Alto da Cruz tenham sido ligeiramente alterados em razão da mudança de procedimentos metodológicos. Incluímos os dados sobre a Ordem Terceira do Carmo, os quais foram recolhidos recentemente⁹.

⁹ **Vila Rica dos Confrades**, *op. cit.*, p. 331-336. Nesse texto, na descrição da receita do Rosário do Alto da Cruz, foram incluídos os valores referentes à "limpeza do ouro", *i. é*, a depuração dos detritos que vinham junto com o ouro em pó. O procedimento não revelou-se adequado por dois motivos: as despesas eram pagas com o ouro "limpo", o qual servia também de parâmetro para conversão do ouro em réis. Nas demais irmandades, a questão não apareceu, de forma que o procedimento foi homogeneizado nestes gráficos. Incluímos os registros de 1726 a 1731, quando o padre Bernardo Madeira exerceu o cargo de tesoureiro, apesar de certa confusão no seu lançamento. Os dados acrescentados sobre a Ordem Terceira do Carmo procedem do Livro de Receita e Despesa e Anuidade dos Irmãos da Ordem Terceira do Carmo de Vila Rica (1753-1808), vol. 2357 (também catalogado como vol. 2440), f. 1-77v, APP. Cobrem os anos 1753-1772, de forma que o gráfico subestima os anos 1770.

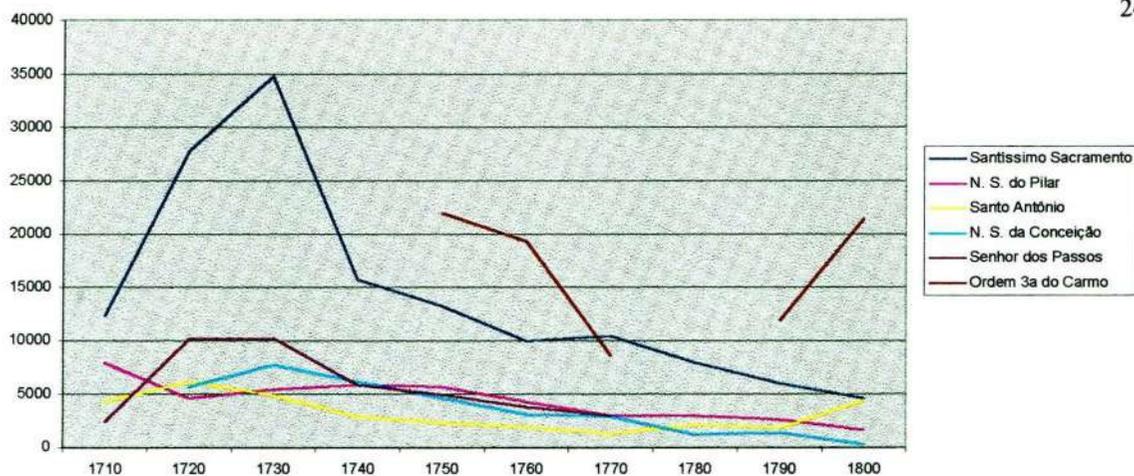


Gráfico 57 - Receita das Irmandades negras de Vila Rica

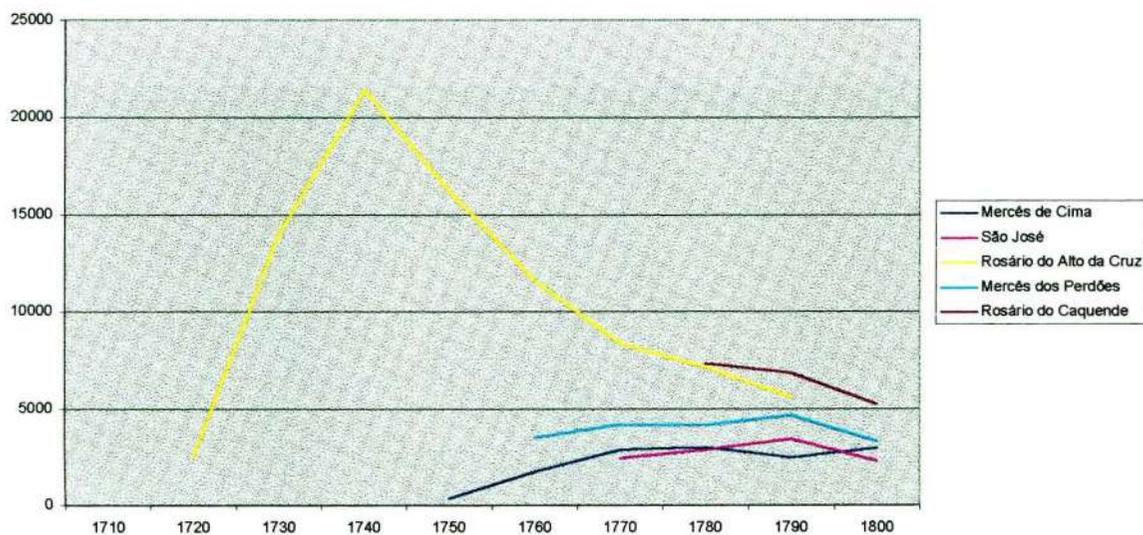
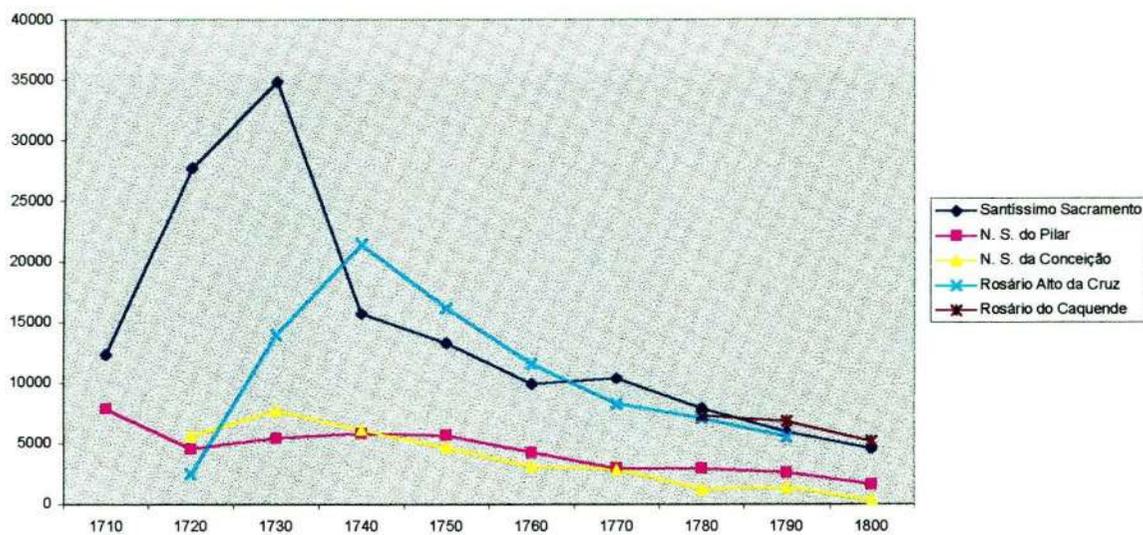


Gráfico 58 - Receita de Irmandades negras e brancas de Vila Rica



Podemos retomar algumas conclusões estabelecidas em **Vila Rica dos Confrades** e acrescentar algumas reflexões:

1) As receitas das irmandades negras, sobretudo os Rosários, indicam instituições relativamente ricas, mesmo se comparadas às confrarias dos oragos das paróquias (N. S. do Pilar e N. S. da Conceição de Antônio Dias, gráfico 58). A distribuição dos rendimentos do Rosário do Alto da Cruz durante o século revelam estabilidade da devoção, pois resistiu melhor às dificuldades econômicas introduzidas pelo declínio da mineração e às mudanças de caráter religioso que resultaram em maior diversificação do panorama confrarial. As irmandades brancas sediadas nas paróquias sofreram muito com o deslocamento das preferências dos devotos para as ordens terceiras, e parecem proceder as queixas dos vigários, neste mesmo período, acerca do abandono das paróquias. A queda registrada nos rendimentos da ordem terceira do Carmo, nas décadas de 1770 e 1780, deve-se à ausência de dados. A ordem terceira de São Francisco parece ter mantido níveis de rendimento semelhantes a acreditar nos dados gerais fornecidos pelo Cônego Raimundo Trindade¹⁰. A única confraria paroquial de brancos a destoar da tendência de queda nas últimas décadas do século XVIII é a de Santo Antônio, estabelecida na matriz de N. S. do Pilar. A sua relativa recuperação deve-se à intervenção da coroa que passou a pagar anualmente, a partir de 1799, uma quantia de aproximadamente 400 oitavas a título de "soldo que venceu o Glorioso Santo no posto de capitão da Cavalaria Regular desta capitania". A participação dos confrades na sustentação econômica do culto era mínima, nesse período, e este constitui exemplo único de irmandade praticamente sustentada pelo estado.

Mesmo com o estabelecimento mais definitivo, na segunda metade do século, das duas confrarias das Mercês em Vila Rica, os Rosários mantiveram capacidade de sustentar-se como devoção prestigiada durante todo o período. Essa diferença entre a capacidade econômica dos Rosários e das Mercês aparece fragmentariamente nas justificativas de exclusão étnica propostas pelos confrades crioulos. A persistência secular das devoções negras constituiu um dos fundamentos de manifestações de identidade baseadas no argumento da tradição.

¹⁰ São Francisco de Assis de Ouro Preto. Rio de Janeiro: SHAN, 1951, p. 245.

2) Estes gráficos sugerem uma cronologia da respiração econômica das irmandades mineiras. As décadas de 1730 e 1740, quando Vila Rica chegou a ser denominada, com certo exagero, por um de seus cronistas como "Potosi de ouro", parecem ter sido os anos de ouro da vida confrarial mineira. A afirmação não é surpreendente para aqueles familiarizados com os dados sobre a produção de ouro da capitania¹¹ e talvez confira substância às expressões grandiloquentes dos relatos festivos a respeito do luxo e esplendor das cerimônias confrariais. Menos congruentes com a tendência declinante da extração aurífera é o revelador interesse dos mineiros pela vida confrarial manifestado no final do século XVIII. Interesse articulado com capacidade econômica, pois parece ser indicador, entre outros, da reorientação da economia mineira e de seu dinamismo interno¹². Não temos interesse em discutir a dimensão econômica destes dados, mas parece claro que os gastos dos mineiros com devoção situavam-se, nos finais do século XVIII, pouco abaixo dos patamares do período áureo. O movimento financeiro de cada confraria não deve ser tomado isoladamente, pois perdemos de vista as transferências operadas ao nível das preferências religiosas. Se tomamos as irmandades em conjunto e as agrupamos a partir de critérios étnicos,¹³ podemos observar que a perda das confrarias brancas paroquiais é compensada pelas ordens terceiras, e o declínio dos Rosários é compensado, embora não tão acentuadamente, pelo surgimento das Mercês. Certamente, a febre das construções religiosas da segunda metade do século, colocada em evidência pelos estudiosos do barroco mineiro, dispunha de esteio econômico¹³.

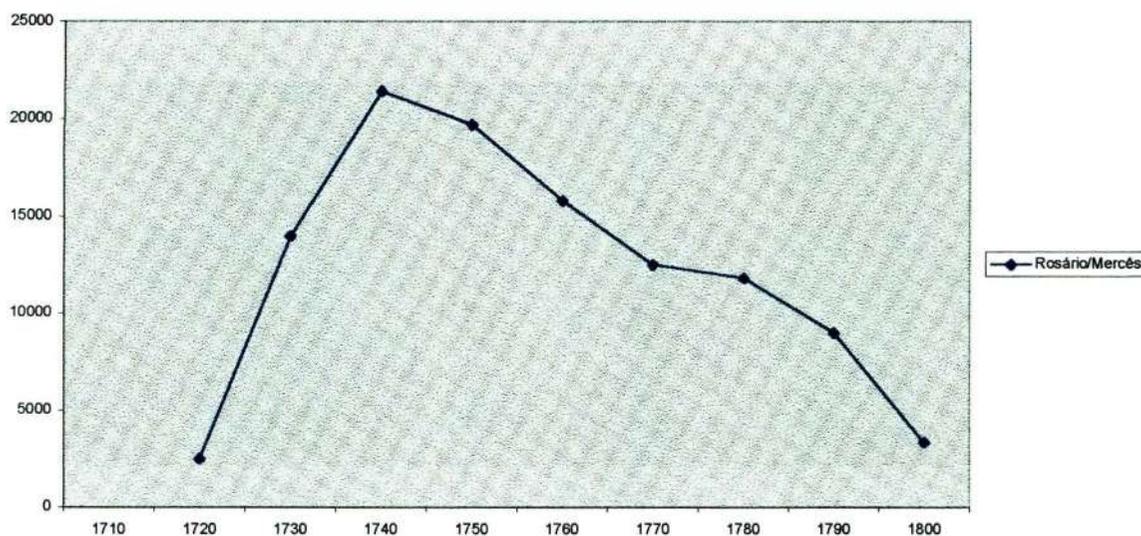
¹¹ PINTO, Virgílio N. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979, gráfico 2, p. 80 e gráfico 3, p. 115.

¹² Ver, entre outros, LIBBY, Douglas C. **Transformação e trabalho em uma economia escravista**. Minas Gerais no século XIX. São Paulo, Brasiliense, 1988. Para um comentário sobre a literatura, ver PAIVA, Clotilde. **População e economia nas Minas Gerais do século XIX**. Tese de Doutorado, USP, 1996, p. 5-29. A questão ainda não foi adequadamente tratada para o período colonial, para o qual há clara insuficiência de estudos econômicos.

¹³ Para uma visão de conjunto sobre o deslocamento de preferências devocionais das confrarias paroquiais para as ordens terceiras, ver VASCONCELLOS, Sylvio de, **Mineiridade: ensaio de caracterização**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1968, p. 141-150; **Vila Rica: formação e residências**. Rio de Janeiro: INL, 1956, p. 64-67.

Para ilustrar esta afirmação, somamos, a partir de 1760, o rendimento do Rosário do Alto da Cruz e o da Mercês de Antônio Dias, ambas da mesma freguesia, e os dispomos no gráfico a seguir¹⁴.

Gráfico 59 - Receita do Rosário e da Mercês de A. Dias



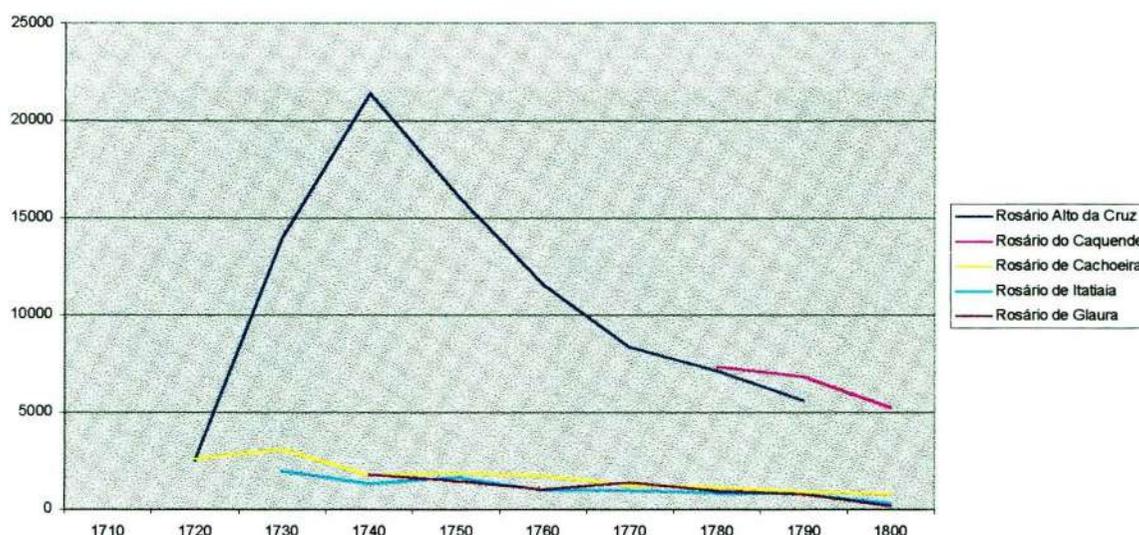
Parece evidente a permanência de nível relativamente alto de gastos com devoção, indicador claro de que as confrarias continuavam, nos finais do século, a sobreviver como lugares legítimos de devoção religiosa e da sociabilidade negra na capitania. Da mesma forma, podemos entender a manutenção estável dos níveis de receita das confrarias negras menores que se enraizaram em Minas na segunda metade do século (ver gráfico 57). Os pardos da imandade de São José também sustentaram padrões de receita estáveis, mesmo com o surgimento, em finais do século, de outras imandades que passaram a canalizar sua devoção, como a ordem terceira de São Francisco de Paula e a ordem terceira dos Mínimos do Cordão de São Francisco. A imandade de N. S. da Boa Morte parecia agonizar, neste mesmo período, como demonstram os seus registros de admissão de irmãos.

Este é o panorama do comportamento financeiro das instituições de Vila Rica, e podemos tomá-lo como referência para uma abordagem comparativa com outras confrarias negras da

¹⁴ As décadas de 1780 e 1790 do Rosário do Alto da Cruz estão subestimadas, pois desapareceram os dados referentes aos anos de 1785 e 1786 (LRD, fs. 163-167), e os seus registros encerram-se em 1797. Perdemos, portanto, dois anos na década de 1790 e, na década de 1800, consideramos apenas os registros da Mercês.

capitania. Optamos por selecionar instituições que retratassem outro contexto, a vida religiosa dos pequenos arraiais mineiros. A nossa amostra contempla os Rosários de Cachoeira do Campo, de Casa Branca (atual Glaura) e de Itatiaia, todos pertencentes ao termo de Vila Rica. A disponibilidade documental serviu como critério de seleção, apesar de nosso objetivo inicial consistir na análise de contextos mais diferenciados. O gráfico abaixo apresenta a evolução da receita dos três Rosários juntamente com os seus congêneres de Vila Rica¹⁵.

Gráfico 60 - Receita dos Rosários



Duas conclusões ressaltam da análise deste gráfico:

I – Parece evidente a disparidade de condição econômica dos Rosários de vilas, como o Rosário do Alto da Cruz e o Rosário do Caquende, com os Rosários dos pequenos arraiais. Apesar de, no início dos setecentos, essa diferença não ter sido tão significativa, acentuou-se fortemente no decorrer do século. Nos pequenos arraiais, as dificuldades econômicas, em particular no final do século, chegaram a comprometer a sobrevivência das instituições as quais, nessas circunstâncias, descumpriam funções responsáveis pela agregação e identidade das confrarias,

¹⁵ Fontes: Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio da Casa Branca (1739-1805), L1; Livro de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M23; Livro de Receita e Despesa, Eleições, Recibos e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1773-1831), M29; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1792-1833), M30; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA23; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1725-1839), AA 24, AECM. Para os Rosários de Vila Rica, ver anteriormente.

como a manutenção da capelania e os festejos dos seus oragos (documentar). Surpreende, por outro lado, a permanência da devoção em condições adversas, testemunho evidente da funcionalidade da sociabilidade confrarial para negros e mulatos, já observada em Vila Rica. Os três arraiais, à exceção talvez de Cachoeira do Campo, parecem ter sofrido bastante a falta de condições em se ajustar às mudanças econômicas de finais do século.

II – A cronologia da respiração econômica dos Rosários dos arraiais manifesta clara correspondência com seus congêneres de Vila Rica. A importância das décadas de 1730 e 1740 destaca-se de maneira semelhante, assim como uma relativa estabilidade do período 1750-1780. Tomados individualmente, os Rosários dos arraiais e de Vila Rica decresceram em mais ou menos 50% os seus rendimentos, entre 1730-1740 e 1780. A queda, no entanto, foi ligeiramente menos abrupta nos arraiais, onde não houve compensação com transferência de recursos para outras devoções, tal como ocorreu em Vila Rica¹⁶. Essa constatação sugere que as devoções confrariais dos arraiais são mais sensíveis às variações de conjuntura econômica. Portanto, observa-se maior fragilidade das devoções rurais comparativamente às urbanas. O Rosário de Cachoeira do Campo apresenta, nesse aspecto, maior estabilidade em razão, talvez, de certa complementariedade entre as suas atividades econômicas e o centro mercantil e administrativo de Vila Rica¹⁷.

A análise do balanço financeiro das irmandades, ou seja, a relação entre o que recebiam e o que gastavam, permite apreender a dinâmica interna das instituições enquanto gestoras de patrimônios cuja expressão econômica era, em várias delas, significativa. Indica dados sugestivos para a compreensão das opções e estratégias das confrarias em relação às suas prioridades de concentração de despesa. Informa ainda alguns eixos determinantes na conduta dos oficiais responsáveis pela gestão administrativa dessas instituições. Os gráficos a seguir demonstram padrão de comportamento financeiro dessas instituições o qual, devido à sua recorrência, poderia

¹⁶ As variações de rendimento dos Rosários dos arraiais podem ser melhor apreciadas em escala menor, como no gráfico 19, em Anexo. O comportamento mais nervoso dos rendimentos do Rosário de Casa Branca deve-se, provavelmente, à flagrante desorganização administrativa da instituição que se refletia no lançamento das suas contas.

¹⁷ Sobre as relações entre Vila Rica e os arraiais circundantes, ver RAMOS, Donald. *A Social History of Ouro Preto*, op. cit., p. 138-157.

ser generalizado para as suas congêneres do período colonial brasileiro¹⁸. Optamos por selecionar exemplos das vilas e dos arraiais, assim como de irmandades problemáticas do ponto de vista da sua organização financeira.

Gráfico 61 - Balanço financeiro do Rosário de Cachoeira do Campo

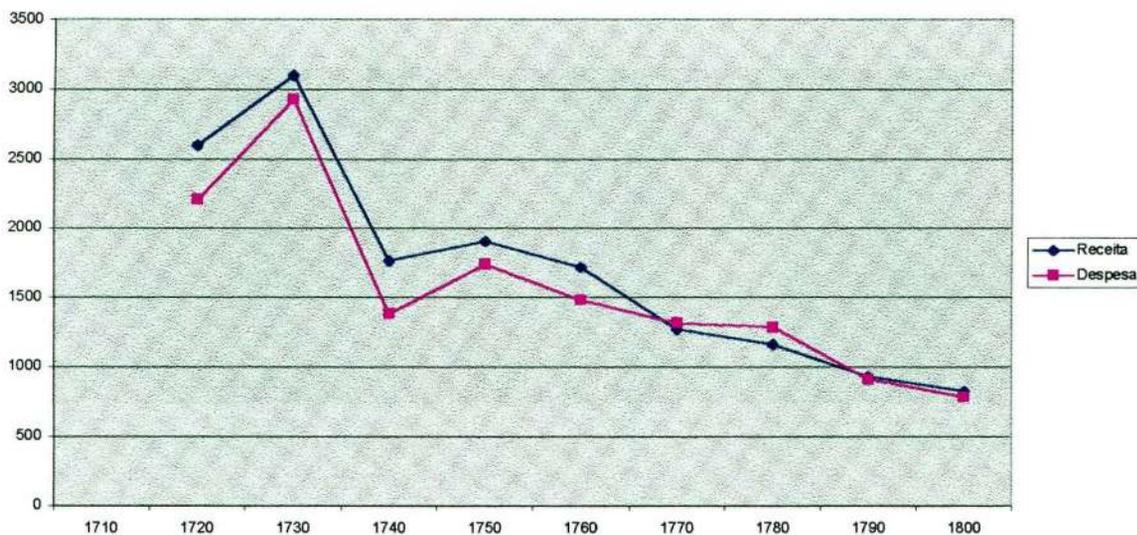
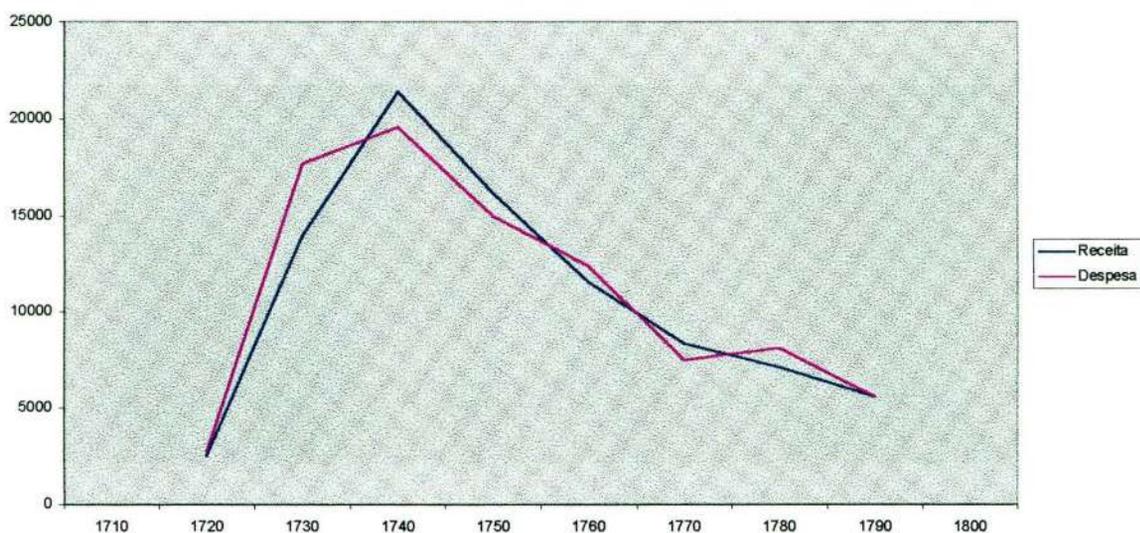


Gráfico 62 - Balanço financeiro do Rosário do Alto da Cruz



¹⁸ Os dados sobre despesa não foram incluídos em Vila Rica dos Confrades, mas as fontes são as mesmas, acrescidas das referências já citadas sobre a ordem terceira do Carmo. As fontes sobre os Rosários dos arraiais são as mesmas citadas em nota anterior.

Gráfico 63 - Balanço financeiro da Mercês de Cima

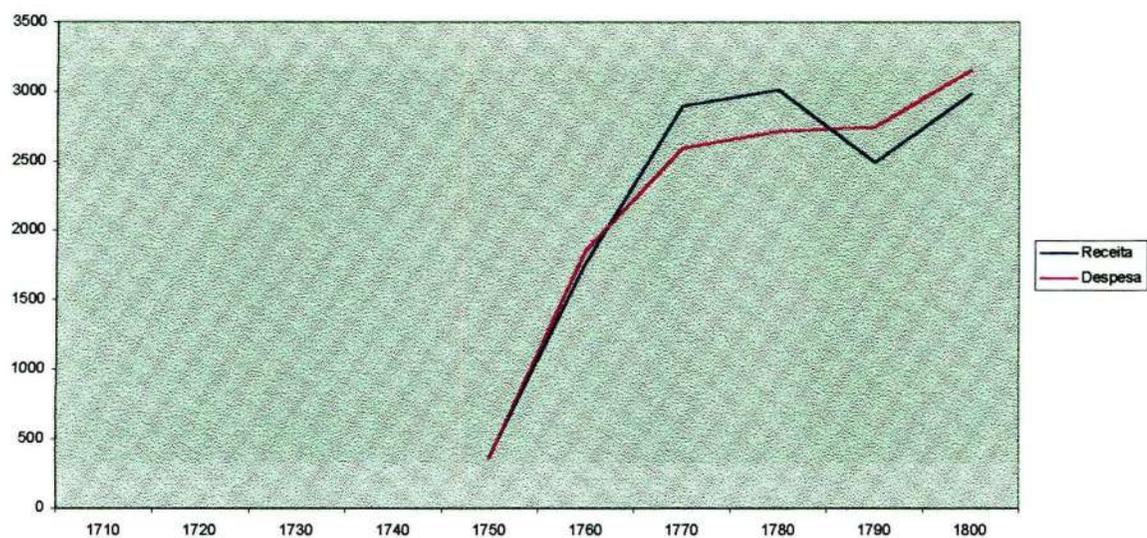


Gráfico 64 - Balanço financeiro de São José

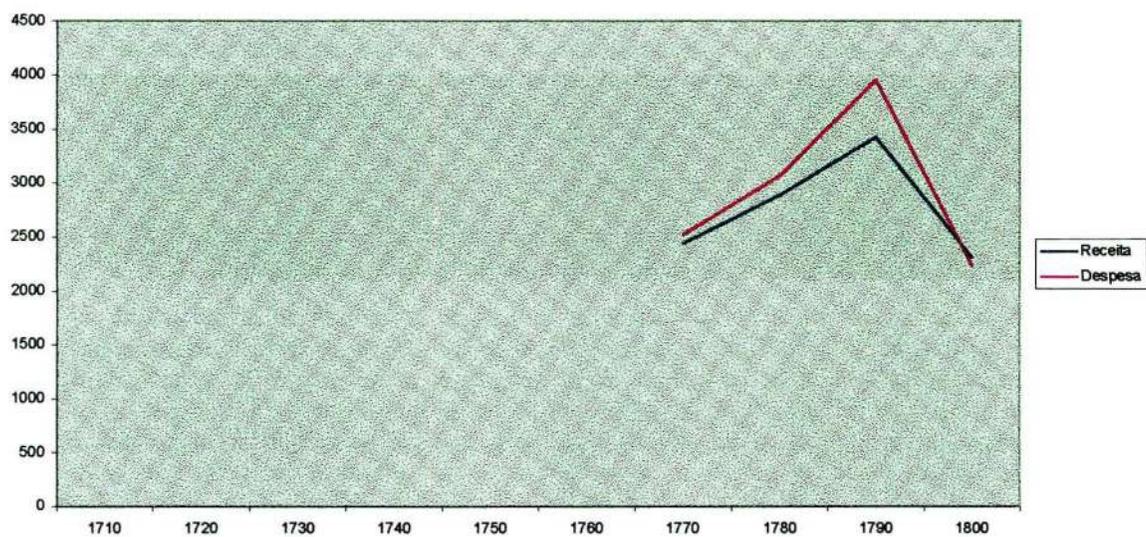
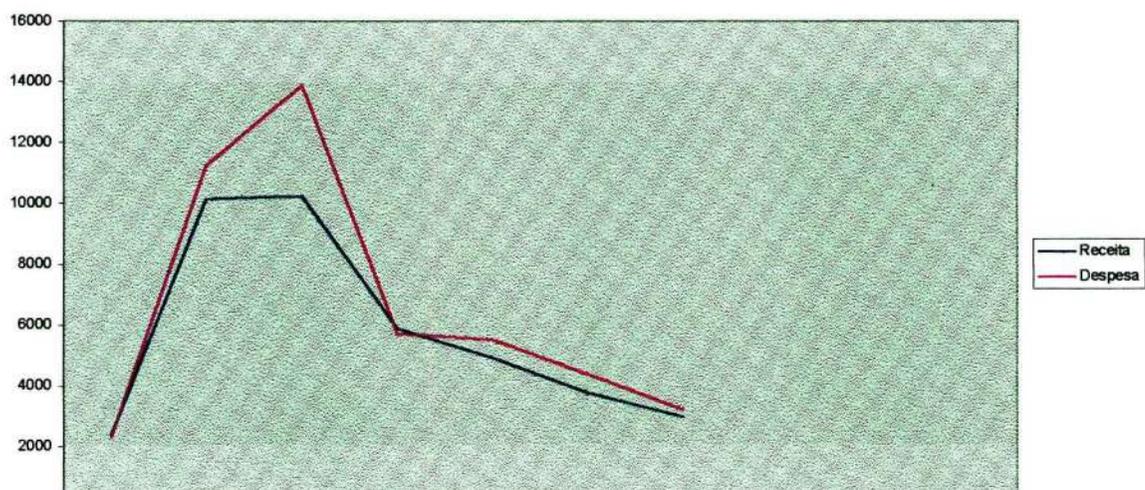


Gráfico 65 - Balanço financeiro de Bom Jesus dos Passos



Alguns problemas relacionados ao lançamento deficiente de registros, em particular a ausência de dados sobre despesa de algumas instituições em determinados anos, introduzem distorções nestes gráficos as quais devem ser levadas em conta para compreensão mais exata dos mesmos¹⁹. Observa-se padrão semelhante de comportamento financeiro das confrarias, sejam brancas (Anexo, gráficos 12, 13, 14 e 15) ou negras (gráficos 61, 62 e 63; em Anexo, gráficos 16, 17 e 18), sejam rurais ou urbanas: o extremo pragmatismo na compatibilização entre os gastos e a receita. Geralmente, as iniciativas de maior fôlego, como construções e reparo de igrejas e encomendas de trabalhos artísticos associados à devoção, inseriam-se no contexto de uma economia onde o crédito era moeda corrente. Isto explica o sistema de compensações que regia a lógica do balanço financeiro destas instituições: as sobras de alguns anos eram compensadas pelos débitos dos anos posteriores e vice-versa. Nota-se maior distanciamento entre as curvas de receita e de despesa na primeira metade do século, quando as expectativas de ganhos futuros autorizavam empreitadas de vulto. As irmandades que mantiveram este comportamento na segunda metade do século, ou foram criadas no mesmo período e estavam às voltas com a construção e paramentação dos seus templos (Mercês dos Perdões, Em Anexo, gráfico 18; Mercês de Cima, gráfico 63), ou constituíam associações problemáticas do ponto de vista da gestão financeira (Bom Jesus dos Passos, gráfico 65; São José, gráfico 64; Mercês de Cima). Esses últimos casos distanciavam-se do padrão anteriormente delineado, pois a tendência deficitária sobrepunha-se ao sistema de compensação.

As instituições que mantinham tendência deficitária por períodos extensos enfrentavam freqüentemente problemas com eleições de oficiais para os postos administrativos, pois os déficits eram resolvidos, ou com empenho financeiro dos mesmos oficiais, sobretudo tesoureiros, ou com a rolagem de dívidas junto aos credores. Assim, vários oficiais eleitos recusavam o cargo temendo assumir prejuízos materiais, não raro alegando motivos alheios à questão por razões de

¹⁹ As seguintes irmandades apresentam problemas desta ordem. No Santíssimo Sacramento de Vila Rica, não temos registros de despesa para a década de 1710 e para o ano de 1741. Em N. S. do Pilar, na década de 1710, não temos registros de despesa em vários anos, assim como em um dos anos da década de 1720. Em Santo Antônio, faltam os registros de despesa dos anos de 1721 e 1809. Em N. S. da Conceição, não temos os registros de despesa de dois anos, 1743 e 1796. A ausência destes dados reflete-se, nos gráficos, em maior distanciamento entre as curvas de receita e de despesa.

ordem moral²⁰. Esta era uma das principais razões do pragmatismo observado na gestão financeira das irmandades. Pressões sobre recursos próprios serviam de contrapeso à liberalidade pródiga de oficiais para com os rendimentos das associações. Gestões atrapalhadas poderiam representar fator de peso no abandono da devoção, tal como provavelmente ocorreu com a irmandade de Bom Jesus dos Passos de Vila Rica.

Níveis de agregação e composição social das irmandades negras

A análise da dinâmica da sociabilidade confrarial negra em Minas colonial não pode furtar-se em responder as seguintes questões: Quem são os confrades? Qual o nível de interesse as irmandades despertavam entre os diferentes grupos sociais que compunham as populações negras. Em trabalho anterior, cotejamos a evolução da composição social das irmandades negras de Vila Rica com as tendências econômicas e demográficas de forma a apreender a especificidade do movimento de filiação nesses grêmios. Desde então, outros pesquisadores ofereceram dados comparativos para abordagem da questão aos quais acrescentamos, neste trabalho, os registros de duas outras irmandades, os Rosários de Cachoeira do Campo e de Itatiaia. Temos condições, então, de oferecer um painel comparativo das tendências de agregação da vida confrarial na capitania de Minas. As tabelas a seguir sumarizam a evolução da composição social nos Rosários de Cachoeira do Campo e Itatiaia²¹:

²⁰ Para exemplos de problemas de eleição de oficiais em instituições deficitárias, ver AGUIAR, Marcos Magalhães de, *op. cit.*, p. 68-98. Para dois exemplos de balanço financeiro de irmandades (uma do Rosário e outra do Santíssimo Sacramento) de outras áreas do Brasil colônia, ver WESTPHALEN, Cecília M; BALHAMA, Altiva P. "Irmandades religiosas de Paranaguá no século XVIII", in SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). **Cultura Portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa; Ed. Estampa, 1995, p. 125-136. Estes casos enquadram-se perfeitamente na perspectiva aqui desenvolvida.

²¹ Fontes: Livro de Entrada e Anuais dos Irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1763-1813), M26; Livro de Entrada dos Irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1763-1800), M23; Livro de Inventários, Entrada de Irmãos, Termos da Mesa e Avulsos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1724-1809), AA29; Livro de Entrada e Anuais dos Irmãos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1781), AA26; AECM. Os registros do Rosário de Cachoeira iniciam em 1724 e os do de Itatiaia em 1763. E. Kiddy conclui, a partir de leitura pouco correta do compromisso do Rosário de Cachoeira do Campo, que a associação, em seus primórdios, era restrita a brancos. A fonte do equívoco, o capítulo 1 do compromisso, apenas restringe a ocupação de certos cargos a brancos.

Composição Social do Rosário de Cachoeira do Campo							
data	homens			mulheres			total
	livres	forros	escravos	livres	forras	escravas	
1720-1729	8	2	66	39	14	14	143
1730-1739	0	2	4	0	5	0	11
1740-1749	25	3	32	25	13	15	113
1750-1759	13	4	12	13	9	13	64
1760-1769	38	3	30	31	6	28	136
1770-1779	35	4	57	29	9	26	160
1780-1789	22	2	22	34	2	19	101
1720-1789	141	20	223	171	58	115	728

Composição Social do Rosário de Cachoeira do Campo							
data	livres	porc.	forros	porc.	escravos	porc.	Média
1720-1729	47	33%	16	11%	80	56%	14.3
1730-1739	0	0%	7	64%	4	36%	1.1
1740-1749	50	44%	16	14%	47	42%	11.3
1750-1759	26	41%	13	20%	25	39%	6.4
1760-1769	69	50%	9	7%	58	43%	13.6
1770-1779	64	40%	13	8%	83	52%	16
1780-1789	56	55%	4	4%	41	41%	10.1
1720-1789	312	43%	78	11%	338	46%	9.1

Composição Social do Rosário de Itatiaia							
data	homens			mulheres			total
	livres	forros	escravos	livres	forras	escravas	
1760-1769	18	3	11	20	2	5	59
1770-1779	3	4	3	9	3	4	26
1780-1789	7	0	10	6	6	4	33
1790-1799	5	3	17	16	11	5	57
1760-1799	33	10	41	51	22	18	175

Composição Social do Rosário de Itatiaia							
data	livres	porc.	forros	porc.	escravos	porc.	Média
1760-1769	38	65%	5	8%	16	27%	5.9
1770-1779	12	46%	7	27%	7	27%	2.6
1780-1789	13	39%	6	18%	14	43%	3.3
1790-1799	21	37%	14	25%	22	38%	5.7
1760-1799	84	48%	32	18%	59	34%	4.3

Algumas conclusões podem ser extraídas da análise comparativa dos dados:

1 – É possível hierarquizar as confrarias negras de forma a extrair uma imagem da sua posição no universo confrarial da capitania. Elizabeth Kiddy recuperou a evolução da composição social dos Rosários de Mariana e São João del Rei e podemos compará-la com a dos Rosários de

Vila Rica (Alto da Cruz e Caquende), de Cachoeira do Campo, de Itatiaia, e com as duas Mercês de Vila Rica (de Cima e dos Perdões)²². As médias de ingresso anual de irmãos fornecem parâmetros fiáveis de comparação. Elas refletem com alguma precisão as diferenças observáveis, ainda hoje, nas igrejas e capelas das respectivas confrarias. Os dois Rosários de Vila Rica tiveram desempenho indisputável em toda a capitania. Na segunda metade do século, período para o qual dispomos de maior quantidade de referências, as médias de ingresso dos Rosários de Vila Rica só foram igualadas, mesmo assim a partir da década de 1790, pelo Rosário de São João del Rei. O Rosário do Caquende, entre 1760 e 1810, apresentou média anual de ingresso de 44.4 irmãos, com variações entre 40.2 e 51.4, ao passo que o Rosário do Alto da Cruz apresentou, entre 1770 e 1810, média de 100.9. Em fontes mais confiáveis do Rosário do Alto da Cruz temos, para a década de 1750, média de 84 irmãos, e, entre 1794 e 1810, de 46.2 irmãos por ano. A média anual de ingresso de irmãos no Rosário de São João del Rei, no período de 1750 a 1800, foi de 25 irmãos, enquanto, no Rosário de Mariana, no período de 1750 a 1820, entravam 12 irmãos por ano. O traço distintivo do Rosário de São João del Rei diz respeito ao seu comportamento nas duas últimas décadas do século XVIII. Nesse momento, enquanto as irmandades negras de Mariana, de Vila Rica (Rosários e Mercês) e de seu termo (Cachoeira e Itatiaia) assistiam a leve declínio ou estabilização do nível de ingresso de irmãos, o Rosário de São João del Rei chegava ao seu auge e alcançava médias de 61.3 e de 41.8, nas décadas de 1790 e 1800, respectivamente. Até esse período, o Rosário de São João del Rei mantinha *performance* relativamente tímida, até mesmo inferior ao Rosário de Mariana. A comarca do Rio das Mortes vivia período de intenso dinamismo e

²² Ver "Ethnic and Racial identity in the Brotherhoods of the Rosary: Minas Gerais, Brazil, 1750-1830". *Paper* apresentado no **Comparative and Word History Seminar**, The Johns Hopkins University, dezembro de 1998. Todas as referências sobre composição social dos Rosários de São João del Rei e de Mariana foram tomadas desse texto. Agradeço ao Prof. A. J. R. Russell-Wood por ter chamado atenção para este trabalho. Não tive acesso à tese de doutorado de Kiddy, **Brotherhoods of Our Lady of the Rosary of the Blacks**, Community and Devotion in Minas Gerais, Brazil. University of New Mexico, 1998. A composição social da irmandade de N. S. do Rosário de Mariana foi levantada em trabalhos anteriores. Ver, EUGÊNIO, Alison. "A composição social da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana, 1747-1888". **Anais do I Encontro dos Cursos de História de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1995, p. 109-112. No entanto, Eugênio não fornece os dados da composição, apenas porcentagens, e não distingue forros de escravos. Não tivemos acesso a FREITAS, Nainôra Barbosa de. **O Rosário de Mariana e suas irmandades**: segunda metade do século XVIII. Dissertação de Mestrado, UNESP - Franca,

a capitania assistia ao deslocamento de seu eixo econômico das antigas áreas de mineração para as novas fronteiras agrícolas que se abriam. Esta explosão do Rosário de São João del Rei tem fundamento nessas mudanças econômicas e demográficas²³. Por volta dos anos 50, devemos recordar, estabeleceu-se na vila uma irmandade de N. S. das Mercês que congregava os crioulos. As regiões de fronteira foram responsáveis pela criação de maior número de irmandades do Rosário na transição do século XVIII para o XIX (ver lista em Anexo). Tendo em vista estes parâmetros, devemos rever o que escrevemos sobre a capacidade de agregação das duas Mercês de Vila Rica, pois subestimamos as suas *performances*. No período de 1760 a 1810, enquanto a Mercês dos Perdões manteve média de 41.6 irmãos, a Mercês de Cima apresentou média de 30.2, com poucas variações nos intervalos de tempo.

Temos escassas informações sobre níveis de agregação de irmãos durante a primeira metade do século. Os únicos registros até então disponíveis são dos Rosários de Cachoeira do Campo e do Caquende de Vila Rica. A média de ingresso anual do Rosário do Caquende, entre 1724 e 1752, alcançou 81.6 irmãos. Parece provável a sustentação de padrão semelhante no Rosário do Alto da Cruz pelo que conhecemos dos seus rendimentos e do nível de agregação em período posterior. Todavia, este não parece ser o caso dos Rosários de Mariana e de São João del Rei, sobretudo se levamos em conta os seus indicadores da segunda metade do século. Vila Rica contava com a peculiaridade de contar com dois Rosários de negros e duas Mercês no seu espaço urbano. O protagonismo da vila, no espaço cultural da capitania, refletiu-se na posição de contestação e resistência adotada por suas ordens terceiras e irmandades nos finais do século XVIII (ver a seguir)²⁴.

1991. Todos os dados sobre os dois Rosários e as duas Mercês de Vila Rica foram extraídos de AGUIAR, Marcos M., *op. cit.*, p. 20-54 e tabelas p. 319-324.

²³ Para um panorama destas mudanças a partir de abordagem demográfica, ver BERGARD, Laird, "Demographic change in a post-export boom society: the population of Minas Gerais, Brazil, 1776-1821", *Journal of Social History*, 29 (4), p. 895-932, 1996. Estas mudanças se acentuarão no século XIX. Para uma proposta de regionalização da economia mineira durante o século XIX, ver PAIVA, Clotilde, *op. cit.*

²⁴ Os dados sobre o Tijuco e Vila do Príncipe, apesar de esparsos, confirmam as observações acima. O Rosário do Tijuco teve média anual de ingresso, entre os anos 1779 e 1800, de 21.5 irmãos (total: 453 confrades); cf. SCARANO, Julita, *Devoção e escravidão*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1976, p. 115. Na Mercês de Vila do Príncipe ingressaram, entre 1784 e 1800, 217

2 – Parece evidente a grande defasagem entre as confrarias negras das vilas e dos arraiais. Nesse aspecto, o Rosário de Cachoeira do Campo, que poderia ser qualificado como arraial médio, assume certas peculiaridades²⁵. Temos notícia da irmandade em 1713, e seus níveis de agregação, em determinados momentos, chegaram a emparedar com os Rosários de certas vilas. Entre 1750 e 1789, 461 irmãos ingressaram na irmandade, número pouco inferior ao do Rosário de São João del Rei, o qual, no mesmo período, portanto antes do *boom*, incorporou 469 irmãos. Mariana admitiu 792 irmãos, e o Rosário do Caquende, em espaço de tempo menor (1752 a 1781), 1415 irmãos. O período áureo do Rosário de Cachoeira do Campo parece ter sido na primeira metade do século, entretanto sempre manteve certa regularidade na admissão de irmãos. A década de 30 é exceção e seus dados devem refletir falha documental e negligência do escrivão, pois coincide com o momento de ápice dos rendimentos da associação (ver gráfico 61).

O Rosário de Itatiaia talvez expresse com mais exatidão o padrão de agregação dos Rosários dos pequenos arraiais mineiros. Entre 1760 e 1799, admitiu apenas 175 membros, com uma taxa média anual de 4.3 irmãos, coincidindo com o padrão de admissão dos Rosários de São João del Rei e de Mariana nos seus piores momentos. O arraial, que foi paróquia colativa, durante o século XVIII, com o título de Santo Antônio de Itatiaia, parece ter estado sempre às sombras da economia mineradora e com ela também sofreu suas agruras²⁶. Temos notícia da existência da irmandade em 1730, portanto provavelmente tivesse desfrutado dias melhores. Interessa destacar a maior vulnerabilidade das confrarias dos arraiais a fatores conjunturais que definiam os deslocamentos demográficos no espaço colonial. As vilas, em razão de suas funções agregadoras, constituíam ambientes mais favoráveis à permanência da sociabilidade confrarial.

peças (média anual: 12.7 irmãos) e, na Mercês do Tijuco, 249 irmãos alistaram-se no período de 1793 a 1800 (média anual: 31.2); cf. FIGUEIREDO, Luciano . *op. cit.*, p. 164.

²⁵ Cachoeira era das localidades mais antigas de Minas e sempre caracterizou-se pela fertilidade dos seus solos. Abrigou a casa de campo dos governadores da capitania e o grande quartel, construído em 1779, cujas instalações ainda existem bem cuidadas e transformadas em colégio. A freguesia foi instituída por provisão episcopal de 1710 e foi elevada à colativa em 1724. Tinha 190 fogos e 1322 habitantes em 1837, segundo Cunha Matos, *op. cit.*, vol. 1, p. 97. Em 1836, segundo Waldemar de Almeida Barbosa, na paróquia existiam 2.585 livres e 603 escravos, *op. cit.*, p. 91. Ver ainda TRINDADE, Con. Raimundo, *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana, op. cit.*, p. 65.

Não temos elementos para informar com precisão o nível de engajamento da população colonial na vida confrarial. Os cálculos mais próximos de uma resposta fidedigna foram expostos em *Vila Rica dos Confrades*, onde estimamos níveis de agregação segundo condição social e chegamos à seguinte conclusão: 20% dos escravos, 50% dos forros e a quase totalidade da população negra e mulata livre estaria inserida na vida associativa, em finais do século XVIII²⁷. De toda forma, parece clara a persistência e vigor da vida confrarial ainda em finais dos setecentos e em locais que sofreram com mais intensidade o declínio das atividades mineratórias. Nesse aspecto, a defasagem entre os indicadores de rendimentos das irmandades e os relativos à filiação, *i. é.*, os rendimentos decresciam mais rapidamente do que o nível de ingresso de irmãos, constitui prova convincente do poder de agregação confrarial (comparar gráficos e tabelas). Nos arraiais e, sobretudo, em Vila Rica, onde a tendência de declínio demográfico é clara, a persistência dos níveis de agregação das irmandades indica que aumentavam seu poder de penetração na população negra. Nas áreas economicamente mais dinâmicas, deve-se chamar atenção para a continuidade do movimento de criação de confrarias negras nesse mesmo período (ver atrás). A contraprova é oferecida pelo Rosário de São João del Rei, que assistiu a um súbito incremento no número de irmãos nas duas últimas décadas do século. O crescimento demográfico pode oferecer condições estruturais para o aumento do nível de ingresso nas irmandades. No entanto, determinações demográficas não explicam níveis de agregação confrarial, pois não interferem direta e objetivamente na vontade dos confrades em participar da vida associativa. A

²⁶ TRINDADE, Con. Raimundo, *op. cit.*, p. 123-124; BARBOSA, Waldemar de Almeida, *op. cit.*, p. 237. O arraial tinha 145 fogos e 681 habitantes em 1837, segundo Raimundo José da Cunha Matos, *op. cit.*, p. 97.

²⁷ *Op. cit.*, p. 50-53. E. Kiddy, em *op. cit.*, sustenta que as confrarias negras dos arraiais teriam desempenhado papel mais abrangente na vida dos negros do que as associações das vilas. Oferece, em caução da sua hipótese, tabela da composição social dos membros eleitos do Rosário de Bacalhau no período de 1760 a 1830. A afirmação carece de comprovação documental por dois motivos: 1) a autora não coteja dados demográficos sobre a localidade com os registros eleitorais, de forma que não pode estimar percentuais de participação da população na confraria; 2) registros de eleição da mesa diretora não são adequados para dimensionar níveis de agregação das irmandades, pois era muito comum a eleição de mesmas. Temos sustentado que a participação confrarial nos arraiais depende largamente de fatores conjunturais, ao contrário das vilas. Qualquer afirmação da maior ou menor adesão da população à vida confrarial nos arraiais deve levar em conta esses fatores.

sociabilidade confrarial, no último quarto do setecentos, continuou demonstrando sua funcionalidade para as populações negras em Minas²⁸.

3 – Dois aspectos chamam atenção na evolução da composição social das irmandades negras mineiras durante o período colonial. Em primeiro lugar, a participação feminina decisiva na segunda metade do século. O Rosário de Cachoeira do Campo acompanha, embora de forma menos acentuada, a transição observada no Rosário do Caquende em Vila Rica: de maioria masculina, na primeira metade do século, para predominância feminina no período posterior. Nos Rosários de Cachoeira e de Itatiaia o termo mais adequado seria equilíbrio entre os sexos. Em Vila Rica, porém, tanto os dois Rosários, quanto as duas Mercês demonstram domínio mais acentuado das mulheres. Esta mudança de proporções aparece de forma mais evidente na sustentação material das instituições, como veremos. Este é um traço distintivo das irmandades negras com relação às brancas e com relação às demais confrarias metropolitanas. As irmandades brancas mineiras, na sua maior parte, admitiam como irmãos somente homens. As mulheres e filhas usufruíam certos direitos por meio da filiação dos maridos. Somente com a criação das ordens terceiras, por volta dos anos 40 do século XVIII, as mulheres adquiriram lugar e função específicos no interior das devoções destinadas aos brancos²⁹. Em Portugal, apesar da existência de certas confrarias destinadas a mulheres, algumas delas situadas no interior de conventos, a maior parte parecia ser composta de homens³⁰.

²⁸ Em **Vila Rica dos Confrades**, os mesmos dados sobre as confrarias negras da vila, cotejados com as tendências demográficas, serviram para sugerir a hipótese de "retração da vida confrarial no final do sec. XVIII", *op. cit.*, p. 34. A perspectiva adotada dizia respeito à história institucional interna de cada associação. A disposição dos dados sobre receita em gráficos e o alargamento de referências comparativas para a capitania demonstram que essa "retração" dependia, no final do século XVIII, de fatores conjunturais. Podemos localizar uma "retração" em termos absolutos somente no século XIX. As devoções negras manifestaram um notável poder de resistência, mesmo se comparadas com as brancas. Cunha Matos, ao fazer um balanço pessimista sobre a conservação das igrejas e de seu equipamento litúrgico, observava, em 1837: "Em quase todas as igrejas, capelas e ermidas existem uma ou muitas confrarias pouco pomposas, exceto as do Espírito Santo e ainda as do Rosário", *op. cit.*, vol. 1, p. 165.

²⁹ AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 43-45; FIGUEIREDO, Luciano R. **O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 158-164.

³⁰ PENTEADO, Pedro, *op. cit.* As mulheres predominavam, durante o século XVIII, no Rosário dos negros do Porto, segundo os dados apresentados por Maria Manuela M. Rodrigues, *op. cit.*

O segundo traço a relevar é a importância destacada de forros e livres, particularmente nos locais e nos momentos de maior estabilidade econômica. Em **Vila Rica dos Confrades**, relacionamos as confrarias cuja composição majoritária era de escravos com as áreas onde a estrutura ocupacional era definida pelas atividades mineratórias. Explicava-se, assim, a composição social do Rosário de Diamantina, em finais do século XVIII, e as mudanças operadas no Rosário do Caquende durante os setecentos³¹. Era de se esperar que, em outras áreas caracterizadas por intenso dinamismo econômico e crescimento da população escrava, o mesmo ocorresse. A evolução da composição social do Rosário de Cachoeira do Campo enquadrou-se na perspectiva delineada, demonstrando comportamento semelhante ao do Rosário do Caquende. Da mesma forma, a composição social do Rosário de Itatiaia, na segunda metade do século, manteve correspondência com a dos dois Rosários de Vila Rica, no mesmo período, ao indicar presença majoritária de forros e livres. Diferenças de gênero são significativas, pois entre os homens predominavam os escravos invertendo-se a tendência indicada. A composição social do Rosário de Mariana distancia-se ligeiramente do esquema explicativo, devido à presença assinalável de escravos nas últimas décadas do século XVIII. O desvio representado pelo Rosário de São João del Rei, contudo, é mais expressivo, na medida em que o *boom* no ingresso de irmãos, relacionado às mudanças econômicas e demográficas que afetavam a região, fez-se acompanhar de ligeiro decréscimo da porcentagem de escravos. O resultado final, no entanto, não se distancia dos parâmetros de Vila Rica, de forma que as conclusões estabelecidas em trabalho anterior continuam válidas. Na segunda metade do século, à exceção dos Rosários de Diamantina e, em menor medida, de Mariana, a participação na vida associativa negra da capitania passou a estar associada a um grupo social o qual, até então, era minoritário: os forros e os livres e, em particular, as mulheres³². Nesse sentido, a composição social das duas Mercês de Vila Rica constituem o

³¹ **Op. cit.**, p. 51-52. Os dados sobre o Rosário de Diamantina procedem de SCARANO, Julita, **op. cit.**, p. 104-105 e p. 115-120.

³² A tendência dos escravos em assinalar a condição forra de irmãos resultou em distorções que devem ser levadas em conta na consideração da proporção entre forros e livres. Não temos dados sobre composição sexual dos Rosários de Mariana e de São João del Rei. Luciano Figueiredo apresenta alguns dados ilustrativos, embora esparsos e pouco compactos, sobre presença feminina no Rosários de Diamantina e de Vila do Príncipe e nas Mercês das mesmas localidades; **op. cit.**, p. 162-164. A Mercês de Vila do Príncipe apresentava baixa proporção de mulheres se comparada às suas congêneres. Nesse aspecto, sua composição é semelhante ao Rosário de

exemplo mais extremado desta tendência: na segunda metade do século, os escravos representavam em torno de apenas 20% do total dos irmãos.

Em um grupo social específico, a participação na vida confrarial era quase impositiva: os negros forros e livres mais abonados. A quase totalidade dos testadores negros da comarca de Vila Rica pertencia a irmandades e era freqüente a sua integração nos postos diretivos (parte I, cap. 1). Ser confrade passou a constituir apanágio das elites negras da capitania.

Diamantina e ao Rosário do Caquende de Vila Rica da primeira metade do século. Em 1800, tinha 266 irmãos, sendo 37,6% mulheres e 62,3% homens (ver à frente). Os dados apresentados por Figueiredo para o período de 1784 a 1800 são muito próximos dos nossos os quais englobam a totalidade dos confrades desde a fundação da associação.

Cap. 2 - Tipologia e orgânica da vida confrarial

A sociabilidade confrarial apresenta grande diversidade e dinamismo, e vários autores propuseram tipologias de forma a melhor definir conceitualmente o fenômeno. Pretende-se oferecer distinções visando a uma compreensão de conjunto das imandades coloniais. Nesse sentido, dois conjuntos de diferenciações, intimamente associadas à compleição da vida confrarial, parecem-nos fundamentais. O primeiro foi apresentada em **Vila Rica dos Confrades** e consistia na distinção entre imandades de obrigação e de devoção. As primeiras possuíam “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 materiais e espirituais enfeixadas em compromisso entre confrades”. Entre essas obrigações, a manutenção de capela de missas aparecia como fundamental. As imandades de devoção careciam de estrutura administrativa reconhecida por autoridade competente e não exigiam compromissos materiais e espirituais. Nelas prevalecia o voluntarismo difuso cuja forma de expressão era, por excelência, a comemoração do orago “não ensejando formas articuladas de cooperação mobilizadoras da comunidade dos fiéis, por isso mesmo jogadas à sorte da força de sua devoção”¹.

Estas formulações foram essenciais, entre outras questões, para a compreensão da dinâmica interna das imandades negras, especialmente a relação entre as devoções no interior dos Rosários. Uma das particularidades dessas associações consistia no agrupamento múltiplo de devoções em uma só estrutura administrativa e, em alguns casos, no interior de um mesmo espaço sagrado. As relações nem sempre eram pacíficas no interior do núcleo das devoções negras. Várias cláusulas dos estatutos determinavam meios de se evitar conflitos na organização e forma dos festejos, na administração da confraria e nos processos eleitorais. Nos livros de receita e despesa, os rendimentos relativos a cada devoção, sobretudo as esmolos dos juizes, eram discriminados. Sabe-se que os Rosários de Minas definiam-se etnicamente pela convivência entre os grupos africanos de todas as origens, ao contrário dos Rosários das áreas litorâneas onde

¹ Op. cit., p. 7-20.

distinções étnicas definiam a filiação em confrarias negras. A cisão mais significativa, em Minas colonial, era entre as irmandades de crioulos, geralmente agrupados nas Mercês, e as associações de todos os negros, representadas pelos Rosários. Nos seus estatutos, em petições endereçadas à coroa, alguma delas coletivas, os confrades das Mercês sempre identificaram-se como crioulos. Em alguns casos, como nas Mercês do Tejuco e dos Perdões de Vila Rica, as tentativas de proibição ao ingresso de determinadas etnias de procedência africana foram repreendidas por magistrados da coroa². A cisão partiu, devido a motivos variados (entre eles, a discriminação que alegavam sofrer dos africanos nas confrarias dos Rosários), dos crioulos, os quais tomaram iniciativas de restrição de ingresso a determinadas etnias de procedência africana. A Mercês de Sabará restringia a filiação a “crioulos de cor preta nacionais do reino e conquista de Portugal” e excluía os procedentes da “Etiópia”. Todavia, admitia os naturais da Ilha de São Tomé “por nos serem semelhantes” e as mulheres etíopes. Essas últimas, assim como pardos e brancos, seriam aceitos com a condição de não se elegerem para cargos, com exceção dos brancos para os quais estava aberta a eleição para tesoureiros. Reservavam-se os cargos da mesa aos crioulos, e determinava-se que as imãs do culto divino seriam todas da Etiópia, leia-se, originais da Costa da Mina e de Angola. A abertura para as mulheres pode ser explicada por interesses financeiros – a importância das escolas das juízas no rendimento das confrarias – e pelas altas taxas de razão de masculinidade verificadas nos centros mineiros³. Não conhecemos os estatutos da Mercês de Vila do Príncipe, mas sua composição étnica indica ausência de membros africanos. Esta confraria

² Para dados sobre composição étnica das duas Mercês de Vila Rica, distinção da composição étnica entre os Rosários do litoral e os de Minas e questões conexas, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 37-40; 296-306 e tabela p. 323. Para restrições étnicas nas confrarias negras de Pernambuco e do Rio de Janeiro, ver QUINTÃO, Antônia Aparecida, **Lá vem o meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)**. Tese de Doutorado, USP, 1997, p. 92-103. Para a Mercês de Diamantina, ver: MACHADO FILHO, Aires da Mata. **Arraial do Tijuco, Cidade Diamantina**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980, 3^a ed., p. 247-248. Alguns historiadores reproduziram o equívoco de Roger Bastide, o qual considerava a confraria de N. S. das Mercês pertencente a pardos. Ver, por exemplo, SCARANO, Julita, *op. cit.*, p. 109-110; KIDDY, Elizabeth, *op. cit.* A identidade das confrarias das Mercês sempre esteve associada aos crioulos, *i. é*, negros nascidos no Brasil, apesar do ingresso minoritário de pardos.

³ Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos da sua capela do Ouro da Vila Real de Sabará (1778), caps. 2 e 19, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 4, f. 25v-40v, ANTT. Em requerimento do Rosário do Alto da Cruz à coroa, na última década do século

incorporou a devoção de São Benedito, geralmente associada aos Rosários, exemplo único na capitania. Em 1800, de acordo com uma certidão extraída dos livros de assentos da imandade, era composta por 38 irmãos brancos (14,2%), 128 pardos e crioulos (48,1%) e 100 irmãs pardas e crioulas (37,6%). Do total de 266 confrades, haviam falecido 10 mulheres e 17 homens⁴.

Todas as Mercês identificavam-se como imandades de crioulos, mas nem todas restringiam a admissão de irmãos. A Mercês do arraial de S. Gonçalo do Rio Abaixo, na freguesia de Santa Bárbara, admitia toda a "qualidade de pessoa cristã", mas reservava os cargos de juizes, juizas, escrivão, procurador e tesoureiro – nesse último caso admitiam-se brancos – a "crioulos da cor preta forros e libertos"⁵. As Mercês de São João del Rei, Sumidouro e a Mercês de Cima de Vila Rica explicitavam, nos seus compromissos, a abertura a todas as etnias e condições sociais e não estabeleciam quaisquer condições para o preenchimento dos cargos. A Mercês de Cima considerava que "suposto esta imandade seja dirigida aos homens crioulos, contudo não duvidamos a toda a pessoa que nela quizer assentar pedindo assim as suas devoções"⁶. Porém, nos seus registros de entrada, a tolerância propugnada nos estatutos não se verificava. Apesar da presença de pardos, os africanos estavam ausentes. Outras imandades do orago sequer mencionavam a questão de filiação étnica em seus compromissos, não obstante autodenominarem-se associações de crioulos, como acontecia com a Mercês de São José, que

XVIII, os confrades identificavam-se como "etíopes, crioulos, pretos forros e cativos", caixa 111, AHU.

⁴ Requerimento da Imandade de N. S. das Mercês e São Benedito de Vila do Príncipe para confirmação de compromisso (1798), caixa 145, AHU. A certidão foi extraída pelo escrivão da ouvidoria.

⁵ Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos ereta na capela de N. S. do Rosário do arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, filial da matriz de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara (1783), caps. 2 e 16, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 78-83v, ANTT.

⁶ Compromisso da Imandade dos Crioulos de N. S. das Mercês sita na Vila de São João del Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 153v-158. Essa primeira versão dos estatutos não toca na natureza da filiação, a qual só aparece na segunda versão: Compromisso da Imandade de N. S. das Mercês dos Pretos Crioulos da Vila de São João del Rei (1805), cap. 7, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 60-65. Compromisso da Imandade de N. S. Gloriosa Virgem das Mercês e Redenção dos Cativos de Sumidouro (1783). Apesar de no capítulo 12 manifestar ausência de restrições a filiação, afirma que a confraria "se compõe de pretos crioulos e cativos" (cap. 2) e envia petição de confirmação do compromisso em nome de "nós os pretos crioulos nacionais das mesmas Minas Gerais"; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 195-199v, ANTT; Compromisso da Imandade de N. S. das Mercês ereta na Capela de São José de Vila Rica (1764), cap. 17, cod. 1531, AHU.

estava instalada em um dos altares da capela do Rosário e demonstrava manter boas relações de convivência com a padroeira⁷. Duas conclusões ressaltam destas observações: a) não obstante a ausência de restrições ao ingresso em determinadas confrarias de N. S. das Mercês, parece clara sua tendência de agregação - filiavam negros de origem nacional e admitiam, de forma marginal, pardos e brancos; b) ao contrário das áreas litorâneas, onde os crioulos aproximavam-se dos angolas, em Minas as confrarias de crioulos rejeitavam tanto bantos como sudaneses, como demonstram os registros das Mercês de Sabará (exceção feita aos escravos de São Tomé, dada a condição peculiar da formação étnica da ilha⁸) e dos Perdões de Vila Rica. A aproximação dos crioulos fazia-se com os pardos. Talvez a Mercês do Tijuco assemelhe-se à conduta dos crioulos do litoral, pois sua principal preocupação de exclusão era os "pretos de Guiné". As mudanças abruptas na composição étnica da população negra, durante o século XVIII, talvez explique a ausência de rejeição preferencial dos crioulos por grupos de procedência étnica específica e a falta de coesão étnica dos Rosários.

Os Rosários continuaram admitindo, durante todo o período colonial, pessoas de toda etnia e condição social. Pode-se perguntar até que ponto a diversidade de devoções reunidas nestas confrarias não refletia distinções de caráter étnico. As nossas sondagens acerca dessa questão não foram positivas, mas devemos ressaltar que o Rosário de Casa Branca diferenciava, de acordo com critérios étnicos, a contribuição dos juizes. Entre os anos 1748 e 1756, aparecia separadamente, nos registros de receita, as esmolos de juizes dos crioulos, dos minas e dos angolas⁹. O procedimento não permaneceu após o período indicado e constitui o único exemplo encontrado, até agora, de distinções étnicas no interior dos Rosários mineiros. O Rosário do Caquende de Vila Rica, na primeira versão de seu compromisso, refletia estas tensões, ao afirmar que, nas eleições de reis e rainhas não se observariam critérios étnicos¹⁰. Alguns Rosários, como

⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês ereta na Igreja de N. S. do Rosário dos Pretos da Vila de São José, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 380v-386.

⁸ Ver, entre outros, SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos**. Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1988, p. 28-31.

⁹ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), f. 25v et seq., L1, AECM.

¹⁰ O compromisso consta de consulta do Conselho Ultramarino de 28 de abril de 1745, caixa 45, AHU. A redação do capítulo 13 é um pouco confusa: "...na eleição do rei e rainha, sem que se destine para as ditas ocupações crioulo, mina ou angola, sendo preto o que mais conveniente e

os de Santa Rita e de Guarapiranga, restringiam os cargos diretivos da mesa a "pretos", mas não se precisa se entre eles estavam incluídos os crioulos¹¹. Outros limitavam a participação de brancos em determinados cargos administrativos¹². As distinções étnicas a partir das quais os africanos eram conhecidos no contexto da diáspora não refletiam realidades culturais homogêneas, mas apenas assinalavam os portos de onde os escravos eram embarcados ou regiões geográficas habitadas por várias etnias¹³. Entretanto, esses rótulos eram assumidos como clivagens a organizar as relações interétnicas e a distribuição de poder no interior das comunidades negras. Pode-se compreender a diáspora africana como processo de recriação de estruturas identitárias baseadas no alinhamento de povos de etnias diferentes, mas com parentescos culturais evidentes. Se considerarmos as cerimônias de coroação – os reisados e congados – e de eleição dos cargos diretivos como expressão de uma estrutura paralela de poder¹⁴, podemos conceber as irmandades como instrumentos de reequação étnica, de construção identitária e de fixação das novas relações de autoridade forjadas no contexto colonial¹⁵. Os

zeloso parecer". Notar que os parâmetros étnicos são os mesmos do Rosário de Casa Branca. Na versão posterior do compromisso, de 1750, a redação do capítulo foi modificada, constando apenas que o rei e a rainha deveriam ser de "qualquer nação que sejam". Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Ouro Preto (1750), cap. 2, Museu do Carmo, APP. Outra cópia dessa segunda versão encontra-se em Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, f. 49v-59v, ANTT.

¹¹ Ver, entre outros, os seguintes compromissos: Irmandade de N. S. do Rosário de Santa Rita (1763), cap. 11, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, f. 83v-90v; Irmandade de N. S. do Rosário de Guarapiranga (1766), cap. 3, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 290, f. 259-261, ANTT. O Rosário do Alto da Cruz de Vila Rica afirmava que os juízes e procuradores, além dos escrivães, se existissem irmãos capazes para o exercício da função, seriam "pretos", Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1734), cap. 2, APAD. Parece-nos que, nos estatutos das irmandades, o emprego do termo "preto" não reflete procedência étnica, como usualmente consta na documentação colonial. O termo sempre surge como oposto ou diferente de "branco" ou "pardo", de forma que o seu sentido é genérico.

¹² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1713), cap. 1, AA22, AECM. Este mesmo capítulo mereceu recomendação especial do visitador eclesiástico Dr. Antônio de Pina, em 20 de agosto de 1723. A irmandade admitia brancos como irmãos de mesa com direito a voto e o eclesiástico apontava os inconvenientes da medida: "Devem advertir os pretinhos que os irmãos brancos, sendo da mesa, não devem ter voto nela, que destes votos redundam opiniões e querem os brancos dominar os pobres pretos em a sua irmandade". Autorizava aos brancos que fossem apenas "irmãos de devoção"; f. 7-8.

¹³ Ver, entre outros, RUSSELL-WOOD, A. J. R., *Um mundo em movimento*, op. cit., p. 179; KIDDY, Elizabeth, op. cit.

¹⁴ RAMOS, Donald. "Community, control and acculturation: a case study of slavery in eighteenth century Brazil", *The Americas*, vol. LII, p. 419-453.

¹⁵ Para compreensão das cerimônias do congado como espaço mítico de reconstrução de alianças étnicas no contexto da diáspora, ver KIDDY, Elizabeth, op. cit.

cuidados e o detalhamento com que eram prescritas essas cerimônias nos estatutos denotam circunstâncias de enfrentamento de grupos de pressão coesos. Nesse sentido, as confrarias poderiam desempenhar o papel de *cross-cutting institutions*, instituições protopolíticas que trespassavam as estruturas de parentesco e de agrupamento e fixavam objetivos comuns de ação. As sociedades africanas estavam familiarizadas com instituições desse tipo e freqüentemente as mobilizavam como estruturas mediadoras de ação¹⁶. A sociabilidade confrarial exerceria, assim, dupla função: como canal de resolução de conflitos no interior da comunidade negra e como quadro de recriação de novas identidades culturais responsáveis pela conformação dos parâmetros de ação coletiva.

A segunda diferenciação conceitual que se pretende apresentar sobre a morfologia da sociabilidade confrarial diz respeito à distinção entre devoções urbanas e devoções rurais. Trata-se de distinção estabelecida a partir de critérios conjunturais e só tem sentido na presença deles. Por isso mesmo, talvez em outras regiões não apresente a pertinência que parece assumir para Minas colonial. A conceituação aqui proposta está assentada em cinco variáveis: estrutura administrativa, capelania, vigor econômico, pauta de conflitos e relação com as instâncias de vigilância e de controle das atividades confrariais.

¹⁶ Para Miller, que dedica seu estudo aos processos de formação de estados entre os Mbundu de Angola, nos secs. XV-XVII, "instituições transversais" – as quais cobriam desde acordos bastante informais e *ad hoc* entre estranhos que se compactuavam para atingir objetivos comuns de âmbito limitado, até vários tipos de sociedades secretas institucionalizadas – eram reconhecidas como "políticas" no sentido em que existiam fora das relações puramente "sociais", tal como eram definidas pela estrutura dos grupos de filiação: "Os laços de parentesco pessoal decorrentes das relações de seu grupo podiam ser manipulados, dentro de certos limites, para produzir pressões variáveis dentro da estrutura, mas não refletiam necessariamente os interesses pessoais que um homem podia partilhar com não-parentes que, por exemplo, estivessem envolvidos na mesma atividade econômica que ele. A sociedade Mbundu continha vários outros tipos de instituições que respondiam a tais necessidades práticas, ao permitir unir pessoas, atravessando as fronteiras sociais erguidas pela arreigada lealdade da maioria dos Mbundu às suas linhagens...Na medida em que estas instituições permitiam aos homens contornar a rigidez dos grupos de filiação baseados na sucessão das posições titulares e no parentesco perpétuo, elas ampliavam a escala de interação entre os Mbundu e forneciam às pessoas oportunidades para cooperarem no sentido de objetivos que a estrutura de linhagem não lhes permitia atingir"; **Poder político e parentesco**. Os antigos Estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995, p. 49-53. No mesmo sentido, embora a partir de concepção teórica distinta, ver SYLA, Lanciné. "Démocratie de l'arbre a Palabre et bois sacré"; **Annales de L'Université de Abidjan**. Abidjan, 1980.

A estrutura administrativa das irmandades negras coloniais manteve-se inalterada durante o período colonial em todo o território brasileiro¹⁷. O modelo foi fornecido por suas congêneres da metrópole e adaptado com certas alterações. As mudanças introduzidas nas irmandades negras brasileiras, nesse aspecto, dizem respeito à definição de certos cargos como próprios de brancos – apesar de contestada em certas associações¹⁸ - e à exclusividade de eleição de negros para cargos diretivos, em determinadas associações (ver exemplos anteriores, entre outros). Interessamos abordar o papel de oficiais brancos, particularmente de tesoureiros e escrivães. A primeira diferença entre confrarias rurais e urbanas aparece no tempo de permanência desses oficiais nos seus cargos. As irmandades negras mineiras desconsideraram as constantes advertências de visitantes eclesiásticos e provedores de capelas a respeito da necessidade de autorização especial para recondução de seus oficiais. O costume de reeleição prevaleceu, durante o período colonial, nas confrarias urbanas e nas rurais. Os compromissos exigiam predicados de riqueza, honestidade e crédito de seus tesoureiros. Era de se esperar que, nos arraiais, onde o universo social era mais restrito e menos diversificado, o núcleo de pessoas com essas qualidades fosse menor. Os oficiais das confrarias rurais permaneciam maior tempo nos seus cargos do que os das confrarias urbanas. Em Vila Rica, o Rosário do Alto da Cruz teve 21 tesoureiros em 71 anos e 14 escrivães em 64 anos, com médias de permanência nos cargos de, respectivamente, 4.5 anos e 3.3 anos. Se excluirmos João da Cunha Coutinho, que ocupou o cargo de tesoureiro durante 19

¹⁷ MULVEY, Patricia, *op. cit.*, p. 124-140; RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*, *op. cit.*, p. 139-144; SCARANO, Julita, *op. cit.*, p. 129-142; AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 68-98;

¹⁸ Para eleição de tesoureiro e escrivão negros, ver exemplos citados em AGUIAR, Marcos M. de., *op. cit.*; ver ainda: Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Capela de N. S. do Rosário da Vila de Ribeirão do Carmo (Mariana, 1727), caps. 6 e 7 (escrivão e tesoureiro); sobre o tesoureiro: "Seja com a mesma indiferença homem branco ou preto, mas sempre pessoa de notória capacidade, de boa conta e abonada"; Ministério do Reino, L. 528 D; Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de S. Gonçalo do Rio Abaixo (1783), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, f. 78-83v, cap. 8 (citado acima), ANTT; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1726), cap. 4: "Farão tesoureiro a um homem branco por razão de não haver um preto capaz ... e farão um escrivão um irmão preto capaz e não havendo, farão um homem branco", J 37, AECM. Vários são os exemplos de reserva dos cargos de tesoureiro e escrivão a brancos. Em alguns casos, justificava-se a determinação em razão da falta de "capacidade" dos negros. Mesmo nas irmandades que, nos seus compromissos, sustentavam aceitar negros nos cargos administrativos, como os Rosários de Mariana, Casa Branca e Alto da Cruz, prevaleceu a eleição de oficiais brancos (ver listagens de oficiais em Anexo).

anos (1756-1771 e 1776-1778), a média de permanência cai para 3.4 anos. A Mercês dos Perdões teve 10 tesoureiros em 42 anos e 10 escrivães em 34 anos e sustentou médias de permanência nos cargos de, respectivamente, 4.2 anos e 3.4 anos. Todavia, apenas três tesoureiros, Bernardo Gonçalves Veiga (1768-1774), Joaquim de Lima e Mello (1763; 1782-1785 e 1789-1795) e Ventura da Costa Rangel (1799-1805 e 1808-1810), desempenharam o ofício por 28 anos. As demais irmandades apresentaram médias menores. O Rosário do Caquende teve 7 tesoureiros em 16 anos (média de 2.2 anos) e 6 escrivães em 19 anos (média de 3.1 anos), e a Mercês de Cima elegeu 24 tesoureiros em 65 anos (média de 2.7 anos) e 29 escrivães em 49 anos (média de 1.7 anos). Os pardos de São José detinham as menores médias de Vila Rica, pois elegeram 24 tesoureiros em 43 anos (média de 1.8 anos) e 33 escrivães em 44 anos (média de 1.3 anos). As duas irmandades de maiores complicações de gestão financeira (ver anteriormente) apresentaram as menores médias de permanência nos cargos, porém não podemos superestimar essa relação.

Os Rosários dos arraiais não possuíam melhor desempenho financeiro, apesar de suas complicações financeiras terem sido menores do que as da Mercês de Cima e de São José. Todavia, demonstraram comportamento oposto em relação à eleição de oficiais, os quais não manifestavam repúdio em permanecer anos a fio no posto. O Rosário de Cachoeira do Campo aproximava-se das confrarias ouro-pretanas em razão da sua condição peculiar (ver listagem de oficiais em anexo). Entre 1723 e 1809, teve 30 tesoureiros e 32 escrivães, com médias de, respectivamente, 2.9 anos e 2.7 anos. Na segunda metade do século XVIII, o capitão Luís Lobo Leite Pereira ocupou o cargo durante 11 anos (1762-1767 e 1768-1773). Em 1765 e 1766, a confraria o elegeu, com intervenção do cabido da Sé de Mariana, "tesoureiro perpétuo"¹⁹. Os Rosários de Itatiaia e de Casa Branca eram mais típicos do comportamento das confrarias dos arraiais (ver listagens de oficiais em anexo). O Rosário de Itatiaia elegeu 14 tesoureiros (média de

¹⁹ Os termos de eleição de 1766 e 1767 mencionam intervenção do cabido do bispado nas eleições, mas não explicam o motivo. Todavia, parece que a indicação contou com apoio da irmandade e foi referendada por votos, conforme está indicado no termo de 1767: "Determinavam os juizes velhos e oficiais da irmandade de N. Senhora do Rosário e S. Benedito que se desse posse à nova mesa eleita e ao tesoureiro eleito pelo Ilustríssimo Cabido sede vacante e consentimento da mesa velha e também ao escrivão para continuarem regerem (sic) (a) administração da referida irmandade". Somente nestes anos consta intervenção na eleição de Pereira. Livro de Termos da Mesa e Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1784), fs. 64v-69, AA 28, AECM.

4.9 anos) e 17 escrivães (média de 4.0 anos) no período de 69 anos, ao passo que o Rosário de Casa Branca o superou em muito: teve 10 tesoureiros e 9 escrivães entre 1740 e 1802, com as significativas médias de, respectivamente, 6.3 anos e 7.0 anos. A amostragem do Rosário de Mariana não é relevante e a disparidade observada com as confrarias de Vila Rica e de Cachoeira do Campo talvez reflita essa deficiência. Contou com 5 tesoureiros em 21 anos (média de 4.2 anos) e 8 escrivães em 21 anos (média de 2.6 anos). No entanto, o tesoureiro Miguel Teixeira Guimarães exerceu o ofício durante 14 anos (ver listagem em anexo)²⁰. Estes dados permitem duas conclusões: a reeleição era constantemente praticada nas irmandades negras e tanto nas rurais, quanto nas urbanas, a permanência de oficiais por períodos muito extensos ocorreu. Às confrarias rurais demonstravam maior tendência à permanência duradoura de oficiais, como indicam as taxas médias de ocupação de cargos.

Até recentemente, interpretava-se a presença de oficiais brancos nas irmandades negras como formas de controle e acompanhamento das ações dos confrades negros. **Vila Rica dos Confrades** ofereceu outra perspectiva da questão ao explorar as motivações subjacentes da aceitação de cargos por membros da elite local. A circulação de oficiais nas irmandades negras e nas associações mais importantes e restritivas dos brancos, como as ordens terceiras do Carmo e de S. Francisco, inseria as confrarias negras no circuito das elites que passava pelas irmandades brancas exclusivistas, senado da câmara, regimentos auxiliares, ordens militares e postos administrativos. Vários pesquisadores assinalaram a simbiose e complementaridade entre a câmara e a Misericórdia em Portugal e no seu império, atestando a rotatividade nos cargos e o caráter aristocrático da Misericórdia. A administração da caridade disponibilizava recursos materiais e simbólicos para a consolidação do *cursus honorum* das elites e constituía importante estratégia de afirmação de prestígio e legitimação do poder. Era também um dos instrumentos de integração dos portugueses no ultramar²¹. Em Minas, o desenvolvimento das Misericórdias foi

²⁰ Fontes: confrarias de Vila Rica: ver listagem de oficiais em AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, sem paginação. Para os Rosários de Cachoeira do Campo, Itatiaia, Casa Branca e Mariana, ver Fontes e Bibliografia.

²¹ BOXER, Charles. *op. cit.*, p. 263-282; RUSSELL-WOOD, A. J. R., **Fidalgos e Filantropos**. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755. Brasília: Edunb, 1981, p. 89-110; do mesmo autor, **Um mundo em movimento**, *op. cit.*, p. 13; SÁ, Isabel dos Guimarães, *op. cit.*, p. 17; p. 61; p. 71; p. 95; p. 100-101; p. 127-128; p. 254 e p. 257. Ver ainda o prefácio de S. Woolf, p. 11. Para

minguado, e uma das suas principais características, a administração externa da caridade (ver a seguir), parece não ter atraído os setores dominantes. A participação em confrarias negras, contudo, oferecia oportunidades de exteriorização dos atos de caridade. O desempenho não remunerado de cargos absorventes, a oferta, ainda que a título de empréstimo, de recursos financeiros próprios e o papel mediador de conflitos internos reforçavam os traços que caracterizavam os postos administrativos: a contribuição desinteressada por meio da fé religiosa e da identidade com a devoção, a retidão, honestidade e probidade na gestão de recursos financeiros e o compromisso com a catequese de escravos. A função administrativa poderia alargar-se e assumir o papel de instância de mediação de conflitos, não apenas no interior da associação, mas nas relações conflituosas presentes na sociedade colonial. Os escravos recorriam a mediadores quando cometiam desvios e desejavam retornar para o domínio dos senhores sem sofrer punições demasiadamente rigorosas. Alguns oficiais brancos desempenharam a função de mediadores, e não parece descabido associá-la com o exercício de ofícios nas confrarias negras (parte II).

Interesses materiais também atraíam os oficiais brancos. Os estudos sobre Misericórdias de Portugal e do Império Ultramarino, assim como de algumas associações de caridade de outros países europeus, estão repletos de referências sobre malversação de recursos, desde desvio de dinheiro até gerenciamento das instituições em proveito próprio (ver nota anterior). Nas confrarias negras mineiras, a questão assumiu duas formas: empréstimos de dinheiro, várias vezes a fundo perdido, e fornecimento de materiais de consumo da associação, pelos próprios oficiais, nem sempre com a lisura esperada. Não apenas nas irmandades das vilas, como Vila Rica²², mas também nas rurais registramos ocorrências dessa natureza. Os compromissos previam estas situações e esmiuçavam os detalhes sobre verificação e vigilância das contas prestadas pelos tesoureiros. Alguns estipulavam providências judiciais em caso de suspeita de insolvência do oficial devedor. O Rosário de Santo Antônio da Lagoa Dourada recomendava: "Ficando algum tesoureiro alcançado em contas, será logo demandado e executado – se parecer à mesa fazê-lo –

um exemplo italiano da funcionalidade da administração da caridade para as elites, ver TERPSTRA, Nicholas. "Confraternal Prison Charity and Political Consolidation in Sixteenth-Century Bologna", *Journal of Modern History*, 66, n. 2, p. 217-248, junho de 1994.

para pagamento do dito alcance²³. O Rosário de Cachoeira do Campo teve dificuldades em reaver parte de quantias retidas pelo seu tesoureiro. O capitão Luís Lobo Leite Pereira, o “tesoureiro perpétuo” acima referido, depois de 11 anos de exercício do cargo, devia 193 $\frac{3}{4}$ 3 oitavas acumuladas de excedentes da receita. Onze anos depois de ausentar-se do posto, saldou a primeira parcela do “empréstimo”, no valor de 30 oitavas, e não temos notícia sobre o pagamento do restante²⁴. A permanência por longos períodos no cargo poderia ser subterfúgio para fugir de cobranças de dívidas contraídas com a irmandade. Esse argumento constava das alegações do Vigário Manuel Ribeiro Soares o qual pretendia anular, no juízo eclesiástico, as eleições realizadas na irmandade de N. S. do Rosário de Itabira do Campo, em 1769. Segundo o pároco, que acusava os oficiais de burlar as eleições com objetivo de reelegerem-se, o procurador sargento-mor Antônio Francisco Ferreira era devedor da irmandade “há anos e por isso não quer ser dela expulso”²⁵.

Algumas irmandades recorreram à justiça contra seus ex-oficiais. Em 1743, Antônio Martins da Silva e Manuel do Rego Tinoco foram condenados, no juízo eclesiástico, a pagar uma dívida de 369 oitavas e 7 vinténs para o Rosário de Mariana. A quantia foi tomada de empréstimo, em 1739, pelo padre Dr. José Ribeiro Dias, que ofereceu os executados como seus fiadores e parece não ter dado satisfação. Tudo indica que Tinoco e Silva eram oficiais da confraria²⁶. Os oficiais do Rosário de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara, em 1754, entraram com petição, no juízo eclesiástico, para averiguação judicial das contas de seus antecessores, atendendo a recomendação especial do visitador eclesiástico que teria identificado confusão nas

²² AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 68-98.

²³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos Libertos e Cativos da Aplicação da Capela de Santo Antônio da Lagoa Dourada (1793), cap. 13, cod. 1286, AHU. A preocupação de monitoramento dos gastos dos tesoueiros era constante e procurava-se condicioná-los à aprovação da mesa. O Rosário de Santo Antônio de Itaverava determinava, em anexo de seu compromisso de 1766: “Temos experimentado, que os tesoueiros ... descaminham (o dinheiro da irmandade) aplicando para outra coisa sem autoridade desta Irmandade; queremos que o tesoureiro que for eleito, a quem pertence estar depositário de tudo o que pertence a dita Irmandade, não aplique dinheiro algum sem lhe ser determinado em mesa, pena de que aplicando-o sem a dita autoridade, se lhe não levar em conta na despesa que der”; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 48-50, ANTT. Os exemplos são inúmeros a este respeito.

²⁴ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1774-1839), fs. 4 et seq. e f. 29v, AA 24, AECM.

²⁵ Causa de Exibição da Irmandade de N. S. do Rosário de Itabira do Campo contra o vigário Manoel Ribeiro Soares (1769), armário 15, auto 4059, AECM.

mesmas. Segundo eles, o tesoureiro Miguel da Cunha Machado e o escrivão Alferes Luiz Alz. de Carvalho “fizeram entrega dos bens da mesma (irmandade) ao capitão Manoel João Borges Pires, por estes irem dissipando tudo e se acharem alcançados em várias parcelas”²⁷. A irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca conseguiu decisão favorável em ação de crédito contra João Gonçalves Campos, no valor de 56:636 réis. Campos foi tesoureiro entre 1752 e 1756, período em que teve suas contas glosadas pelo provedor em duas ocasiões. As glosas procediam de correção de contas e de despesas que havia realizado nas festas e a irmandade recusava-se a aceitá-las²⁸. Apesar destas iniciativas, os livros de receita e despesa registravam várias referências sobre devedores insolventes, e as constantes advertências dos provedores de capela acerca da necessidade de depósito seguro dos excedentes de receita espelhavam essa situação.

Os oficiais brancos tinham, portanto, motivações suficientes para disputar cargos nas confrarias negras. Não eram incidentais as observações sobre meios de se evitarem desvios e conluios nas cláusulas dos estatutos, em que se estipulavam os procedimentos eleitorais. Não parece crível os confrades, que dispunham de livre arbítrio na eleição dos cargos administrativos e diretivos, escolherem pessoas com o objetivo de restringir, controlar e governar suas ações. As iniciativas dirigiam-se ao sentido contrário, *i. é*, condicionar e atrelar as ações dos oficiais brancos às decisões da mesa diretora²⁹. Por outro lado, exigia-se dos oficiais brancos integração à vida confrarial em, pelo menos, dois aspectos: em primeiro lugar, uma atuação caracterizada pela continuidade administrativa. Eram responsáveis pela manutenção de registros contábeis em ordem a serem fiscalizados, condução de obras de fôlego decididas nas mesas, como reformas e

²⁶ Ação de Escritura e Assinação de Dez Dias, armário 15, auto 4062, AECM. Tinoco assumiu a sua parte por meio de crédito e Antônio Martins foi condenado à revelia.

²⁷ Armário 15, auto 4062, AECM. O Alferes Luiz Alz. de Carvalho entrou com embargos de nulidade, alegando que, no tempo em que serviu de escrivão, “era por devoção sua e de alguns devotos, porquanto nesse tempo não era irmandade, nem havia estatutos”. Não obstante, propunha-se a depor e não duvidava presenciar a averiguação das contas.

²⁸ Livro de Miscelânea da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1733-1813), fs. 6-14v., J 38, AECM.

²⁹ AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 68-98. No mesmo sentido, ver KIDDY, Elizabeth, *op. cit.* Várias cláusulas de estatutos das confrarias negras atribuíam ao tesoureiro papel de destaque no governo e administração das associações. Estas expressões, quase sempre acompanhadas de justificações sobre a incapacidade de os negros administrarem suas confrarias, devem ser tomadas no sentido restritivo de ações de caráter administrativo. Ainda que, como será sustentado, se esperassem de os oficiais ações que extrapolassem as funções meramente administrativas.

construção dos templos, e representação de ações judiciais voltadas para a defesa dos interesses, objetivos e privilégios das associações. Em segundo lugar, eram vistos como fontes de conselho especializado sobre questões internas que refletiam na autonomia e autogestão das devoções. Nesse sentido, desempenharam o papel de intermediários culturais. Um exemplo ilustrativo é oferecido pela revolta das ordens terceiras e confrarias negras na segunda metade do século XVIII. Vários oficiais participavam concomitantemente das ordens terceiras exclusivistas (Carmo e São Francisco) e das confrarias negras. A investida das ordens terceiras sobre a jurisdição paroquial, em Minas, teve íntima conexão com a contestação dos direitos paroquiais promovida pelas confrarias negras e mulatas. Tratava-se de uma questão sobre a autonomia de gestão associativa e a autogestão do espaço sagrado. A ação dos oficiais foi decisiva nas iniciativas de ações legais, na definição da natureza da argumentação sustentada e na legitimação do discurso confrarial³⁰.

A partir da perspectiva das confrarias, a permanência alongada de oficiais em cargos torna-se compreensível em face da especialização da função, do alinhamento de interesses e da inserção deles nas trocas culturais operadas no contexto da sociabilidade confrarial. Entretanto, as confrarias dos arraiais não apresentavam todas as características anteriormente assinaladas. Várias não dispunham de templos próprios, e a maioria manifestava pauta de conflitos distinta das confrarias das vilas (ver a seguir). Nas devoções rurais, a falta de opções talvez tenha tido maior influência na ausência de rotatividade de cargos. Provavelmente o risco de manipulação tenha estimulado essas confrarias a desenvolver uma estrutura administrativa atípica entre as suas congêneres urbanas: a duplicação de cargos com a eleição de tesoureiros e escrivães negros. A estrutura administrativa dupla, como aparece nos Rosários de Itabira do Campo e de Calambau e na irmandade de S. Benedito de Sumidouro, deveria favorecer fiscalização mais acurada dos atos dos oficiais brancos³¹.

³⁰ AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais", *Revista de Pós-Graduação do Departamento de História da Universidade de Brasília*, vol. 5, n. 2, p. 41-100, 1997.

³¹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de N. S. da Boa Viagem de Itabira (1766), caps. 1 e 8. Esse último capítulo determina: "O tesoureiro preto observará tudo o que lhe mandar fazer o tesoureiro branco que tiver a seu cargo esta ocupação"; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 65v-70; Compromisso da Irmandade de N. S. dos Pretos incorporada na capela de S. Antônio do Calambau (1782), termo em anexo. O escrivão Luís mina não é alfabetizado; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 108-114v; Compromisso

Da mesma forma que nas confrarias urbanas, as rurais não apresentavam tendência de alistamento de escravos de um mesmo senhor o qual viesse a desempenhar funções na associação. Senhores com vários escravos nas irmandades eram raros³². No Rosário de Cachoeira do Campo, apenas dois senhores tinham muitos escravos alistados. A partir de 1727, entraram 10 escravos de Francisco Marques da Silva Rabelo e, depois de 1724, ingressaram 15 escravos do coronel Caetano Alz. de Araújo. A maioria dos senhores tinha apenas um escravo alistado na confraria, embora fosse relativamente comum, em razão das limitações do ambiente social, a eleição de escravos de oficiais brancos para cargos diretivos. Nada indica que a presença de escravos facilitasse o exercício da função para os seus senhores. O coronel Caetano Alz. de Araújo foi protetor da confraria e elegeu-se tesoureiro entre 1724 e 1726. A seguir, o escrivão seu sucessor, José Roiz de Aragão, explicava que substituíra o coronel em sua ausência, mas também na sua presença, pois “antes do seu falecimento ... não quis aceitar por se livrar das grandes impertinências que costumam os pretos com esta sua irmandade”³³. No interior das irmandades, portanto, o espaço para a reprodução de relações de dominação típicas da sociedade escravista era exíguo.

da Irmandade do Senhor São Benedito da Freguesia de N. S. do Rosário do Sumidouro (1755), cap. 7: “os tesoueiros pretos serão obrigados a assistir todos os atos da irmandade e farão as vezes de juizes em sua ausência e do escrivão”; ANTT.

³² No Rosário de Casa Branca, registramos os seguintes casos: o tesoureiro Antônio Pereira Duarte tinha oito escravos alistados e um deles foi juiz: Manoel (1740); Francisco trombeta (1745); Rosa (1745); Miguel (1745); Guilherme (1746); Francisco (1746); Caetano (1748) e Manoel cobu (1749). O capitão Bernardo de Almeida, entre 1745 e 1752, tinha 10 escravos na confraria, mas não consta ter exercido ofício. Na mesma situação estavam Tiago Cabral, com sete escravos entre 1746 e 1750, e o Alferes João Alz. Portela, com cinco escravos.

³³ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), f. 10v, AA 23. Araújo esteve presente nos termos da mesa entre 21 de maio de 1724 até 14 de fevereiro de 1726, data da sua última participação da irmandade. A mesa o autorizou a ajustar a talha do retábulo do altar “conforme o risco que para a capela das almas desta mesma freguesia se tem feito”. A sua última reunião consiste em termo de ajuste do retábulo com o mestre Manoel de Matos no valor de 950 oitavas de ouro em pó repartidas em três pagamentos (consta recibo de Matos sobre o valor do retábulo datado de 27 de outubro de 1726; o termo de douramento da talha foi ajustado pelo escrivão em 15 de dezembro de 1726); Livro de Termos da Mesa e Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1784), fs. 2-6v, AA 28. Os escravos do coronel são os seguintes (todos que aparecem sem sobrenome tem o do coronel: Alz. de Araújo): João; José; Francisco; Domingos; Antônio Valente; Pedro; Afonso; Sebastião; Inácio; Domingos; João; Francisco; Manoel; Gaspar e Antônio do Alencastro. Esse último foi procurador da irmandade; Livro de Inventários, Termos de Entrada, Termos da Mesa, e Avulsos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1724-1809), AA25, AECM.

A tendência mais pronunciada das devoções rurais à não-rotatividade de cargos talvez tenha favorecido modalidade distinta de relações com as instâncias de controle e vigilância das atividades confrariais, outro aspecto de diferenciação para com as devoções urbanas. A distância da sede dos aparatos de controle estatais, *i. é*, da Provedoria de Capelas, Resíduos, Defuntos e Ausentes, deve ter contribuído para a desconsideração de advertências dos provedores. Na primeira metade do século, quando a função de conferência e fiscalização das contas e atos confrariais estava a cargo de visitantes eclesiásticos, a diferença não existia, pois as visitas eram itinerantes e deslocavam-se para as freguesias onde os oficiais das confrarias eram obrigados a apresentar seus livros e documentos para conferência. Por isso, são raras as queixas dos visitantes sobre a negligência dos oficiais em apresentar os livros das associações. A transferência da atribuição para os provedores resultou, inicialmente, em maior regularidade e continuidade das atividades de fiscalização. Todavia, nas duas últimas décadas do século XVIII, coincidindo com o acirramento de atitudes de contestação e resistência nas irmandades mineiras, registrou-se um movimento geral de recusa aos atos de controle e vigilância.

As atitudes de insubmissão difundiram-se entre confrarias urbanas e rurais, mas nas últimas foram mais pronunciadas e persistentes. Nas irmandades de Vila Rica, como as duas Mercês, o Rosário do Alto da Cruz e São José, os oficiais chegaram a passar cinco anos sem apresentar contas. A Mercês de Cima foi intimada duas vezes, na década de 1790, por atrasos consecutivos pelo provedor Antônio Ramos da Silva Nogueira. Quando os oficiais não apareceram, entre os anos 1797 e 1801, o magistrado imitou-se. Qualificando a conduta dos confrades de "rebeldia", "omissão" e falta de zelo", conseguiu persuadi-los depois de ameaças de prisão. As confrarias dos arraiais foram mais incisivas. Durante 11 anos, entre 1777 e 1788, o Rosário de Cachoeira do Campo eximiu-se de apresentar seus livros na correição anual, motivando provimento do ouvidor Pedro José de Araújo Saldanha, o qual determinou ao escrivão intimar a mesa para apresentação dos livros, providência atendida quase dois anos depois da intimação. O Rosário de Itatiaia desafiou por quase 10 anos os provedores que exigiam da irmandade livro de receita e despesa próprio, onde recibos pudessem ser registrados para efeito de conferir com as despesas lançadas. Entre 1782 e 1791, Tomás Antônio Gonzaga e Pedro José de Araújo

Saldanha intimaram seis vezes a confraria sobre a mesma questão, qualificando-a de insubmissa e rebelde e acusando-a de desrespeitosa às ordens dos magistrados³⁴.

O terceiro aspecto a diferenciar devoções rurais e urbanas diz respeito à função do capelão. Algumas confrarias dos arraiais condicionavam a contratação de capelão à existência de recursos, mas nenhuma delas, como geralmente constava em todos os compromissos, deixava de estipular as funções do eclesiástico³⁵. A manutenção de capelão era, portanto, objetivo de todas as confrarias. Entre as irmandades que condicionavam a existência de capelão, algumas tomavam cuidado em cumprir a capela de missas por meio da contratação de serviços avulsos³⁶. O valor isolado das missas – geralmente ½ oitava (600 réis), na segunda metade do século – era inferior à porção de um capelão responsável por todas as atribuições da função. Outras admitiam a possibilidade de não ter meios sequer para arcar com as missas da capela, as quais correspondiam a 50 por ano³⁷. A manutenção de capelão não era colocada em questão nas confrarias negras e mulatas urbanas; ao contrário, todas mostraram-se ciosas em definir com

³⁴ Para os dois parágrafos anteriores, ver AGUIAR, Marcos M. de. "Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa", a sair em **Varia História**.

³⁵ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Pitangui (1766), cap. 10, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 100-104; Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão sita na Capela da Santana do Arraial da Onça (1767), cap. 10, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, f. 160v-164; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de Santo Antônio de Itaverava (1766), cap. 3. Em acréscimo do compromisso, os confrades notificavam contratação de capelão; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, f. 48-50v.; ANTT.

³⁶ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos da Freguesia de Congonhas da Comarca de Sabará (1773), cap. 11, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 2-5; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Furquim (1766), cap. 9, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 14-16v.; ANTT.

³⁷ Compromisso da Irmandade do Senhor São Benedito do Sumidouro (1755); a confraria dava precedência às missas pela alma dos irmãos defuntos. Assinalava o capítulo 13: como os irmãos eram cativos e "sem persistência (financeira) podem faltar para os sufrágios dos irmãos defuntos, pois estes queremos preferir a tudo; ficará a obrigação da capela sem nenhum efeito, e o mesmo as cinquenta missas". Estas cinquenta missas seriam contratadas, caso não fosse possível a manutenção de capelão; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 48-55. Nestes casos, parece provável que as missas pela alma dos irmãos defuntos desempenhasse a função da capela de missa. O Rosário de N. S. da Conceição de Mato Dentro igualava os sufrágios que estipulava pela alma dos irmãos (em número de 12) à capela de missas. Somente havendo recursos, as missas da capela seriam diferenciadas das ditas pelas almas dos irmãos; ver compromisso (1767), cap. 13, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 76-80v. A irmandade de N. S. da Conceição dos pardos e pardas de Itabira do Campo também mencionava, em 1767, a possibilidade de contratar missas avulsas, mas advertia que mesmo essas não seriam autorizadas enquanto a confraria não possuísse rendas e não estivesse devidamente

precisão as atribuições do ofício. Como foi observado, esses eclesiásticos exerceram importante papel de intermediários culturais e na definição dos espaços de autonomia da vida associativa: “Os capelães desempenhavam função de intermediários culturais, na medida que sua presença legitimava a existência de tradições e formas de vida religiosas pouco ortodoxas no interior das irmandades de negros e mulatos, como os ritos desenvolvidos no contexto dos festivais religiosos. Por outro lado, a autonomia conferida pela manutenção da capelania tem relação direta com a maturação de concepções relativas a autodeterminação na gestão das funções religiosas e do espaço sagrado. A restrição da jurisdição paroquial sobre atos confrariais era a estufa para fermentação dessas concepções, e a capelania proporcionava às irmandades os meios necessários ao seu desenvolvimento”.

Os capelães estavam, portanto, em posição distinta da dos vigários, a quem cabia a função de zeladores da ordem pública, da perfeição do culto divino e da moralidade cristã. O desempenho adequado dessa função pelos párocos dependia de sua inserção como mediadores e reguladores da vida cotidiana dos fiéis. Exerciam-na, por exemplo, nos conflitos acerca da honra familiar, particularmente naqueles que envolviam reparações relacionadas ao sacramento do matrimônio (ver cap. II.2.A). A distinção entre pároco e capelão foi limpidamente expressa em correspondência do bispo de Mariana D. Fr. Cipriano de São José dirigida à coroa, em 1806: “O capelão é, ou querem que seja, um subalterno da irmandade, um mercenário, um indivíduo que depende da cômputa que lhe designam para sua subsistência. Não repreende os irmãos confrades, não os adverte no seus defeitos, não regula as suas ações relativas à irmandade, não zela o divino culto, cumpre quanto lhe ordenam, não quer desgostar-se com os devotos irmãos, porque receia ser excluído da capelania. Eis aqui o que não se realiza, sendo o pároco, como deve ser, presidente de todos os atos da irmandade. Como é superior e autorizado pelas leis, como não depende do voto dos irmãos, nem estes o podem excluir do benefício paroquial, adverte as faltas, repreende os defeitos, acautela as desordens, reprime os insultos, zela o respeito da casa do Senhor e vigia sobre a perfeição do culto divino. O pároco, senhor, é o ministro autorizado por Deus mesmo e pela sua Igreja, não só para instruir na doutrina os seus fregueses, não só para lhes administrar os

paramentada; ver compromisso, cap. 5, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 23-29;

sacramentos na vida e para acompanhar os seus corpos a sepultura, mas também é obrigado a vigiar sobre a honra, a decência, o respeito, a religião, com que os seus fregueses devem render o culto particular e público ao seu Deus"³⁸.

Esta era a razão da resistência ferrenha dos párocos aos ataques patrocinados pelas confrarias e ordens terceiras contra sua jurisdição, na segunda metade do século. A ação dos confrades dirigia-se à restrição da presença paroquial nas capelas por meio da ampliação das atribuições de seus capelães, tocando na delicada questão das relações de poder e autoridade no interior das paróquias. Os capelães interpunham barreiras à imposição da autoridade paroquial, e os confrades buscavam enquadrar a ação dos vigários em atos puramente sacramentais. Os párocos destacavam as implicações políticas destas atitudes e os riscos que apresentavam para o estremecimento da ordem pública e a convulsão da paz da república. A coroa mostrou-se sensível às suas acusações e o Conselho Ultramarino, por meio de parecer do procurador da coroa, chamava atenção contra o "absurdo de multiplicados párocos em cada freguesia"³⁹.

Exigia-se alinhamento dos capelães com os padrões de conduta e valores dos confrades, e essas exigências conduziam a uma postura empática dos eclesiásticos com relação às conseqüências morais, sociais e econômicas do sistema escravista sobre negros e mulatos, escravos, forros ou livres. Este parecia ser meio particularmente fértil para a maturação de uma consciência crítica, assentada sobre valores cristãos, acerca das conseqüências nocivas da escravidão e do sistema de exploração. Em certos casos, como a defesa da honra sexual, a adesão a valores cristãos constituía estratégia positiva de proteção das mulheres contra a violência sexual. No entanto, essa adesão não passava pela recriminação, marginalização e punição. Nesse sentido, a vida associativa não parecia convergir com os vetores do projeto de normatização de condutas que tinha na igreja um dos seus principais instrumentos (ver à frente).

Se em algumas das confrarias rurais os capelães estavam ausentes, em outras empregavam-se os párocos no exercício da capelania. A irmandade de N. S. do Rosário de

ANTT.

³⁸ As citações procedem de AGUIAR, Marcos M. de, "Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais", *Varia Historia*, n. 17 (março de 1997), p. 80-105.

³⁹ Para a questão e fontes, ver AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais", *op. cit.*

Raposos determinava, em 1767, a contratação de capelão havendo recursos para tal, mas, não sendo possível, atribuía ao vigário as missas avulsas dos domingos. A mesma possibilidade era ventilada nos estatutos dos Rosários de N. S. da Conceição do Mato Dentro e de Santo Antônio de Itaverava⁴⁰. O Rosário de Santo Antônio de Itatiaia recorreu constantemente aos vigários para o exercício de serviços eclesiásticos. Entre as décadas de 1730 e 1750, a capelania foi monopólio deles e de seus coadjutores e permaneceram na função em alguns períodos da segunda metade do século⁴¹. O Rosário de Cachoeira do Campo demonstrou o mesmo comportamento na primeira metade do século XVIII, quando o vigário José Pacheco Pereira ocupou o cargo em 1732 e de 1736 até 1751. A irmandade conservava capelães, mas em determinados momentos fez uso do sistema de missas avulsas⁴². O Rosário de Casa Branca contratou o vigário encomendado Manoel

⁴⁰ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário sita na matriz de N. S. da Conceição de Raposos, cap. 9, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 5-9, ANTT; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da freguesia de N. S. da Conceição do Mato Dentro (1767), cap. 12, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 76-80; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Santo Antônio de Itaverava (1766). Os irmãos queixavam-se ao bispo sobre intromissões na eleição do capelão em acréscimo dos estatutos: "Na eleição de capelão, temos experimentado inconvenientes opondo-se-nos vários eclesiásticos e ainda homens brancos de tal sorte que sempre ficamos preteridos nas eleições que fazemos de capelão; queremos que Vossa Excelentíssima Reverendíssima nos conceda faculdade para que em mesa façamos eleição de capelão que satisfaça as ditas obrigações e que aquele que for eleito, sendo aprovado por Vossa Excelentíssima Reverendíssima, prefira a outro qualquer e que, nesta eleição, se não interponha pessoa alguma, de qualquer estado e qualidade que seja, preferindo a este o Reverendo Pároco, se puder com a sua pessoa satisfazer as obrigações desta irmandade"; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 48-50v; ANTT.

⁴¹ A confraria teve os seguintes capelães: vigário Antônio Furtado de Mendonça (1733); coadjutor Diogo João Alves (1734-1737); vigário José de Lana Porto (1760 e 1763); vigário Manoel Moreira da Silva (1756, 1757 e 1761). Em 1734, a porção era 50 oitavas; em 1760 diminuiu para 40 oitavas e, em 1764, o visitador cônego Francisco Ribeiro da Silva determinou que fosse de 30 oitavas, atendendo a pobreza da confraria; ver Livro de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M 23; o provimento da visita encontra-se nas fs. 81-82, AECM.

⁴² Os seguintes eclesiásticos foram capelães: Antônio João de São Bento (1723); José Correia da Fonseca (1724); Manoel dos Santos Silva (1726-1727), que foi substituído por Antônio Roiz de Souza, preso e degredado durante o seu ano; Manoel Lopes Taipa (1728); Francisco Tavares Coelho (1729-1731); vigário José Pacheco Pereira (1732, 1736-1751 e 1753); Dr. Silvestre da Silva de Carvalho (1733-1734); Jerônimo Cardoso Maynarte (1752); Manoel de Souza Lobato (1754-1756), suspenso do exercício de ordens em 1755; vigário Jorge Alves de Nisa (1758); Manoel de Oliveira Rabelo (1762-1763); Francisco Antônio Xavier (1764-1789); Faustino José do Vale (1789-1803) e Francisco Luiz de Souza (1803). Os valores das porções dos capelães foram as seguintes: 1724: 80 oitavas; 1726: 64 oitavas; 1727: 70 oitavas; 1749: 64 oitavas; 1753: 55 oitavas; 1778: 40 oitavas; 1779: 37 oitavas. A questão da conversão da capelania em missas avulsas foi discutida algumas vezes, com interferência do provedor de capelas, e, em 1751, a capela de missas chegou a ser suspensa. Em 1752, adotou-se o sistema de missas avulsas, mas em breve retornou-se ao sistema anterior; sobre a questão, ver Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do

de Barros em 1767 e 1768, embora não tenha adotado sistemática de eleição de párocos como capelães. A confraria chegou a ficar sem capelão entre 1798 e 1805⁴³. Apesar destes exemplos, parece provável que nas freguesias maiores a extensão das atividades do pároco não permitisse a acumulação de funções.

A situação anteriormente descrita, associações de vigários como capelães ou sem capelães, certamente contribuiu para uma pauta diferenciada de conflitos nas devoções rurais, quarto aspecto de diferenciação com as devoções urbanas. As contendas acerca de direitos paroquiais, particularmente, não apareciam nestas irmandades. Apenas as questões envolvendo o uso de sepulturas na matriz e os respectivos direitos da fábrica estiveram presentes. Esta generalização compreende algumas exceções, pois algumas confrarias dos arraiais seguiram as das vilas nas atitudes de contestação (ver a seguir). Para podermos compreendê-las, é necessário introduzir outro critério de distinção no interior das confrarias dos arraiais: trata-se da conservação de um templo separado.

Os conflitos de irmandades contra vigários acerca dos direitos paroquiais, no final dos setecentos, partiam de uma argumentação básica: a distinção entre funções eclesiásticas e paroquiais definia as relações entre matrizes e capelas filiais. As funções meramente eclesiásticas, como boa parte dos atos solenes, poderiam ser exercidas por todos os padres, enquanto as paroquiais eram privativas do vigário. Nas matrizes, as funções eclesiásticas também cabiam ao pároco. Mas, nas capelas das confrarias (filiais das matrizes, embora, em alguns momentos, os confrades recusassem a reconhecê-lo), os confrades poderiam escolher livremente quem deveria conduzi-las. A concepção da capela como casa própria da irmandade está na base da restrição da jurisdição paroquial. A Mercês dos Perdões de Vila Rica expressava claramente essa postura ao sustentar que “nutre, repara, guisa, orna, e paga anualmente o salário ao seu Reverendo Capelão, o qual, para o ser, tira provisão do Ordinário e fica sendo o mais digno na dita capela”. O pároco, portanto, não teria jurisdição na capela, “só se para isso for convidado, assim como outro qualquer

Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA 23, fs. 83v-87v; Livro de Termos da Mesa e Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1784), AA 28, fs. 30v-33, termos da mesa de 1 de junho de 1751 e de 1 de abril de 1753, AECM.

⁴³ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), L 1, AECM.

sacerdote, sem que por este convite se possa chamar à posse, ainda quando os que pagam têm a liberdade de escolha em terra onde ainda não há cem anos foi descoberta". A consideração do vigário como "outro qualquer sacerdote" retirava dele o poder moderador e regulador da vida comunitária e resultava na inversão da hierarquia eclesiástica das freguesias⁴⁴. Todas as irmandades que desafiavam a jurisdição paroquial nestes termos, forçosamente, eram proprietárias de capelas. A conservação de templos próprios constituía instrumento objetivo de ampliação da autonomia da vida associativa e estava sempre presente como objetivo das associações negras e mulatas. Entre 82 confrarias do Rosário da capitania, pelo menos 46 conservavam capelas independentes das matrizes, ou seja, 56% do total (ver listagem em anexo). Nas vilas, salvo raríssimas exceções, os templos negros separados faziam parte obrigatória da paisagem urbana. Em alguns arraiais, ainda hoje em dia pode-se observar as capelas do Rosário destacando-se entre as casas alinhadas longitudinalmente a igreja ou matriz.

A construção de capelas próprias demonstrava, outrossim, a difícil convivência das confrarias negras e mulatas em templos administrados pelos brancos, como as matrizes. Problemas surgiam em razão das extrapolações da dinâmica das relações sociais de uma sociedade escravista para o interior dos templos. Os irmãos da confraria de N. S. do Rosário da aplicação de São Gonçalo da Ibituruna, ainda sem estatutos, justificavam solicitação de ereção de capela à coroa nos seguintes termos: "Tributam à mesma Senhora (N. S. do Rosário) aqueles cultos que lhes permite a sua devoção em uma Capela estranha, e por isso sempre retidos, e muitas vezes atalhados, assim pelo temor como pelo respeito dos homens brancos, a maior parte senhores daqueles (irmãos) que são cativos; circunstância esta que muito penaliza os suplicantes". Desejavam construir capela própria "para de todo suspenderem os obstáculos que afrouxam a devoção daquela corporação". Da mesma forma, a irmandade de Santo Elesbão e N. S. do Rosário do Arraial da Onça, sediada na matriz, fazia requerimento semelhante, em 1803, sustentando não poder "exercer as suas funções com toda a liberdade por causa da opressão que padecem e pensões que anualmente pagam". No mesmo sentido, em 1795, a arquiconfraria de São Francisco de Caeté requeria à coroa autorização para erigir capela "com suas sepulturas livres

⁴⁴ Para este parágrafo e outros exemplos, ver AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre

para enterrar seus irmãos, e livres de qualquer ônus, pois não podem fazer na Matriz os seus atos por se lhe impedir até o tirar as suas imagens do altar⁴⁵.

Os atos de violência eram interditos nas igrejas, e a legislação eclesiástica os compreendia como sacrilégio⁴⁶. No entanto, formas culturais de estratificação social do espaço sagrado consagravam a reprodução social dos sistemas de exploração e conservação do *status quo*. A reprodução das hierarquias sociais nos templos aparecia na distinção dos locais de sepultamento⁴⁷ e na divisão dos lugares de assistência das funções religiosas, ensejando formas elaboradas de cerimoniais de etiqueta em comunidades mais amplas e abrindo brechas para disputas sobre posição social e privilégios. As matrizes e capelas de Aplicações eram espaços marcados pela tensão social⁴⁸. Nesses lugares, negros e mulatos eram objeto de violência, mas também protagonizaram ações de afirmação de prestígio e de reconhecimento social. Em 1749, a negra Ignácia de Araújo, na companhia de suas companheiras, varria a matriz de Catas Altas e quebrou casualmente a vara de um guião. Apesar de se propor a repor o prejuízo, o sacristão João Martins Sobrera “dentro da dita Igreja lhe deu com um pau muitas pancadas, bofetões e pontapés, trazendo-a outrossim arrasta (sic) e descomposta para fora da Igreja, como grande escândalo dos

párocos e imandades na Capitania de Minas Gerais”, *op. cit.*

⁴⁵ Requerimento dos Homens pretos libertos e escravos da Aplicação de São Gonçalo da Ibiteruna (1805), caixa 176; Requerimento do Juiz e mais irmãos pretos da Irmandade de Santo Elesbão e Senhora do Rosário do Arraial da Onça, caixa 167; Requerimento dos Homens pardos mesários da Arquiconfraria de São Francisco da Freguesia de N. S. do Bom Sucesso da Vila Nova da Rainha, caixa 141; AHU.

⁴⁶ As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia classificavam o sacrilégio em três categorias: 1) ofensas contra alguma pessoa sagrada ou dedicada ao culto divino; 2) ofensas das igrejas e locais sagrados; 3) ofensas de coisas sagradas ou dedicadas ao culto divino. Interessamos o segundo tipo: “Os que matarem, ferirem, derem pancadas, ou bofetadas, ou injuriarem por obra nas igrejas, ou adros dellas, ou nas procissões, principalmente, em que for o Santíssimo Sacramento”. Um dos casos previstos de violação das igrejas era representado pela efusão de sangue em seu interior. Admitia, no entanto, restrições: a efusão deveria ser pública e notória, realizada no interior da igreja, e “não basta qualquer efusão de sangue, mas há de ser notável”. Para a retomada dos atos eclesiásticos na igreja violada (missas, ofícios divinos e sepulturas), o bispo ou representante eclesiástico deveria retirar o interdito; L. 5, tit. 9 e L. 5, tit. 67.

⁴⁷ REIS, José J. **A morte é uma festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 171-203.

⁴⁸ Para um argumento contrário, ver CAMPOS, Adalgisa A. **A Terceira Devoção do Setecentos Mineiro: o Culto a São Miguel e Almas**. Tese de Doutorado, USP, 1994, p. 256.

que presenciaram aquele execrando fato, e ainda nas extremidades do adro lhe pôs um pé no pescoço com grande força e violência até que lhe tiraram a dita preta das mãos⁴⁹.

Recursos simbólicos de representação social, como os trajes, eram extensamente utilizados por negros e mulatos nas datas e ocasiões mais importantes da vida comunitária. Os protestos contra a riqueza e ostentação dos vestidos e jóias de negras e mulatas mencionavam as igrejas como espaço privilegiado de conflito. A definição dos lugares de assistência nos templos ensejavam confrontos que colocavam à prova o reconhecimento das hierarquias coloniais. Em 1748, na capela de N. S. da Aparecida dos Corgos, filial da matriz de Vila do Príncipe, sete negros, entre eles seis escravos e um forro, chamado Felipe Borges, uniram-se e espancaram com bordões e porretes o branco João de Souza Espíndola, no adro da igreja. A confusão iniciou-se no interior do templo e foi causada pela recusa de Borges em atender ordem de Espíndola para se retirar da capela-mor. Borges contou com o incentivo de Domingos Peixoto de Carvalho, seu antigo senhor e proprietário dos outros seis escravos que participaram da peleja, pois, "ao mandar o dito Espíndola sair da Capela Mor ao sobredito preto forro (Borges) para o corpo dela, logo o réu (Carvalho), menos exemplar, entrou a dizer que o tal negro era tão capaz de estar na Capela Mor, como eram os brancos, devendo já então repreender ao dito forro da liberdade com que ameaçara ao dito Espíndola e das ações que fizera dentro do lugar sagrado, dando-lhe, depois disso, a benção e respondendo ao dito Espíndola, quando este lhe pediu acomodasse no adro ao dito forro, que ele nem era seu cativo mais, que era também como os homens brancos⁵⁰. Declarações de igualdade racial eram feitas no bojo das contendas acerca da ocupação de lugares nos templos.

⁴⁹ Livro de Sentenças do Juízo Eclesiástico (1748-1765), armário 6, 2ª prateleira, fs. 23v-24; sentença de livramento crime de João Martins Sobrera (13 de abril de 1750). João Martins foi condenado por sacrilégio a excomunhão com absolvição em missa de domingo ou dia santo, 15 dias de prisão e em 10 oitavas. Em 13 de maio de 1750, registrou-se mandado de absolvição a seu favor. Anastácio de Azevedo Correia, que o auxiliou na agressão, foi condenado a excomunhão com absolvição em domingo ou dia santo e em 8 oitavas (fs. 24-24v); AECM.

⁵⁰ Livro de Sentenças do Juízo Eclesiástico (1748-1765), armário 6, 2ª prateleira, fs. 17v-19, sentença de livramento crime de devassa a favor de Domingos Peixoto de Carvalho e seus escravos (29 de janeiro de 1750). Domingos foi condenado (48 oitavas, excomunhão e custas processuais) por consentir e aprovar os insultos. Nada fizera para conter seus escravos e o negro forro. Esperava-se dele, na condição de antigo senhor de Borges, que o contivesse, pois "sempre nele (em Borges) tinha alguma superioridade, ao menos para lhe guardar o devido e antigo respeito"; AECM. A igreja acredita no efeito pedagógico da conduta exemplar. Na determinação da conduta apropriada a ser observada nos templos, as **Constituições Primeiras do Arcebispo**

As capelas das confrarias deveriam representar refúgio para forros e escravos do enfrentamento com as relações cotidianas de exploração e violência. O único registro de violência contra negros, nesses locais, diz respeito a tensões decorrentes de atos de prestação de contas de oficiais brancos. Na igreja velha do Rosário dos pretos de Catas Altas, em 1749, Antônio courano, escravo do capitão Domingos Rodrigues Fontes, recebeu uma bordoadada na cabeça de José Gonçalves, provavelmente tesoureiro da confraria. Segundo o juiz eclesiástico, a agressão dirigiu-se “só a fim de se calar o referido preto e não perturbar o ato de contas e entrega que se estava celebrando”. Talvez Antônio tivesse feito insinuações a respeito da lisura das contas oferecidas pelo agressor⁵¹.

As formas de aquisição de templos próprios também interferem nas relações entre as confrarias e os párocos, portanto, na configuração das suas pautas de conflitos. Algumas irmandades aproveitaram-se de sedes antigas de matrizes ou capelas de Aplicações para abrigarem-se e, muitas vezes, contaram com o apoio favorável dos vigários, os quais asseguravam a conservação dos direitos paroquiais em pareceres enviados à coroa sobre a questão. No arraial de Itabira do Mato Dentro, na comarca de Sabará, os devotos negros de N. S do Rosário, que se reuniam informalmente desde os princípios do arraial, aproveitaram-se da construção de uma nova capela para ocupar a antiga, a qual servira de 1734 até 1793 à comunidade. A capela-mor ainda estava em pé, assim como restos do alpendre com o seu adro bento, onde os defuntos eram enterrados. Pediam à coroa licença para “que, sem ofensa dos direitos paroquiais, mas antes debaixo da inspeção do seu Reverendo Pároco, com assistência e direção de seus protetores brancos, possam reparar e reformar a dita capela antiga”. O vigário atestou que, há tempos, os

da Bahia recomendavam aos brancos agir com humildade, devoção e reverência em seu interior, não apenas para agradar a Deus, mas para servir de exemplo aos próximos: “E neste nosso Arcebispado é isto necessario pelos muitos neofitos, pretos, e buçaes, que cada dia se baptizão, e convertem à nossa Santa Fé, e das exterioridades, que vem (sic) fazer aos brancos aprendem mais, do que das palavras, e doutrina, que lhes ensinão, porque a muita ruidez os não ajuda mais”; L. 4, tit, 27.

⁵¹ Livro de Sentenças do Juízo Eclesiástico (1748-1765), armário 6, 2ª prateleira, fs. 11-11v, sentença de livramento crime a favor de José Gonçalves. O provisor do bispado, Dr. Geraldo José Abranches, condenou Gonçalves a pagamento de apenas 4 oitavas pelo sacrilégio cometido na capela. O delito, segundo o juiz, teve vários atenuantes: a pancada foi única e não destinava-se a ofender o espaço sagrado, mas atalhar as intervenções do escravo; a ferida não derramou sangue

irmãos recolhiam esmolas para construção da capela e apoiava a iniciativa deles, “sem prejuízo da capela curada e dos direitos paroquiais”⁵². Em Tapanhuacanga, freguesia de Vila do Príncipe, a confraria de N. S. do Rosário também recebeu doação de uma capela do mesmo orago do “povo” do arraial, depois de se construir uma nova. A capela antiga ameaçava ruína, mas os confrades a reedificaram e ornaram. Foi visitada pelo bispo que passou provisão de ermida por três anos, até que os confrades conseguissem da coroa licença de ereção⁵³.

O último critério de distinção entre devoções urbanas e rurais refere-se à constituição econômica das associações. As confrarias dos arraiais, como vimos, dispunham de menor vigor econômico e maior suscetibilidade a fatores de conjuntura econômica do que as das vilas. Esta situação certamente refletiu-se na capacidade de contratar capelães e de construir templos próprios, reforçando as pautas diferenciadas de conflitos. As confrarias dos arraiais apresentavam formas peculiares de contribuição econômica que refletiam sua inserção em comunidades rurais de baixa circulação monetária e presença de uma economia de troca. Os registros de receita e despesa da irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo assinalavam contribuições e esmolas dos irmãos na forma de milho, feijão, ovos, galinhas, frangões, panelas etc⁵⁴. A natureza rural das confrarias também aparece nas tentativas de contornar problemas causados pela dispersão dos irmãos. O Rosário de N. S. da Conceição da Barra determinava, em 1797, a construção de uma casa para depósito dos cadáveres dos confrades, de onde partiria o cortejo

no chão e foi muito “módica”; o agressor assinou termo de confissão da culpa, prova de respeito demonstrado pela igreja; AECM.

⁵² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Itabira da Freguesia de Santa Bárbara (1799), códice 1681, AHU. Os irmãos pediam confirmação do compromisso e licença para reforma da capela. O compromisso atesta a precariedade da confraria. Constava de apenas sete capítulos e não era sequer dividido em capítulos. Os confrades alegavam a insuficiência da capela curada para atender toda a povoação, sobretudo a eles que, em muitas vezes, viam-se privados da assistência aos ofícios divinos, “não sem grande mágoa sua”. Desejavam a “consolação de terem um lugar próprio e destinado para nele solenizarem os festejos, a que os incita a sua filial ternura para com a Augusta Mãe de Deus, e onde possam, de um modo particular, acolher-se ao seu piedoso amparo e fazer celebrar o sacrossanto sacrifício da missa em honra da mesma Senhora e em benefício dos devotos falecidos e seus benfeitores”.

⁵³ Requerimento do juiz e mais irmãos homens pretos da Irmandade de N. S. do Rosário de Tapanhuacanga (18 de setembro de 1786), caixa 125, AHU. A petição foi apreciada no Conselho Ultramarino em 17 de outubro de 1786 e recebeu provisão de confirmação em 31 de outubro de 1786. O texto da provisão encontra-se em Chancelaria de D. Maria I, L. 29, fs. 141-141v, ANTT.

⁵⁴ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA 23; por exemplo, fs. 6v-7; AECM.

para a capela da irmandade. Apontava-se a impossibilidade de buscá-los nos lugares de moradia, dado que “a maior parte dos irmãos desta irmandade são assistentes pelas lavouras de seus senhores, distantes desta Igreja meia, uma e mais léguas⁵⁵. O mesmo problema surgia no Rosário do Inficionado, que atribuía aos senhores dos escravos o deslocamento dos corpos dos confrades falecidos em suas roças para partes cômodas, onde a irmandade pudesse conduzi-los em sua tumba para a igreja⁵⁶.

⁵⁵ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), cap. 12, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 55-59v, ANTT.

⁵⁶ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos da Freguesia de N. S. de Nazaré do Inficionado (1767), cap. 12, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 135-138v, ANTT. Nem todas as irmandades dos arraiais assumiam feições rurais. As acima citadas estavam situadas em áreas intimamente associadas à produção agrícola.

Cap. 3 - Atividades confrarias e construção Identitária

As distinções propostas – irmandades de obrigação/devoção; devoções rurais/urbanas – pretendem oferecer perspectivas teóricas de compreensão dos diferentes comportamentos, perspectivas e práticas das confrarias mineiras coloniais e apontam para a complexidade e diversidade da sociabilidade confrarial. Não obstante, as confrarias negras dispunham de similaridades e atitudes convergentes que permitem-nos considerá-las como um conjunto relativamente coeso. A homogeneidade da vida associativa negra remete diretamente às práticas definidoras de uma identidade cultural. A compleição da sociabilidade confrarial está diretamente relacionada com as atividades mobilizadoras dos confrades. A análise comparativa da concentração dos itens de despesa permite uma primeira aproximação com o dimensionamento das atividades no interior das associações. Retomamos os dados apresentados em Vila Rica dos Confrades e os comparamos com o comportamento das confrarias dos arraiais, os Rosários de Casa Branca, Cachoeira do Campo e Santo Antônio de Itatiaia. Os gráficos a seguir sintetizam os resultados alcançados:

Gráfico 86 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

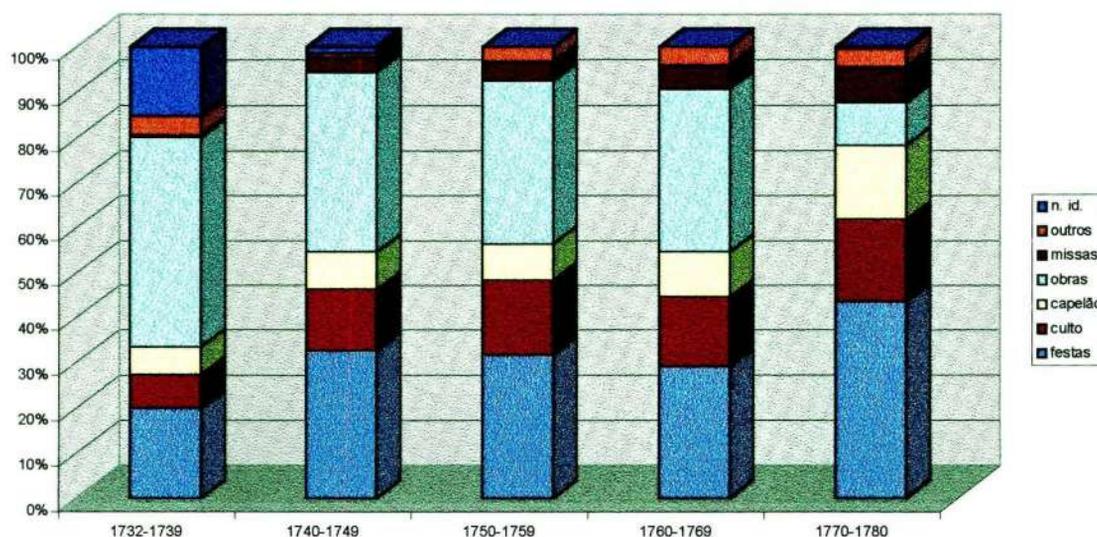


Gráfico 67 - Concentração das despesas no Rosário de Cachoeira do Campo

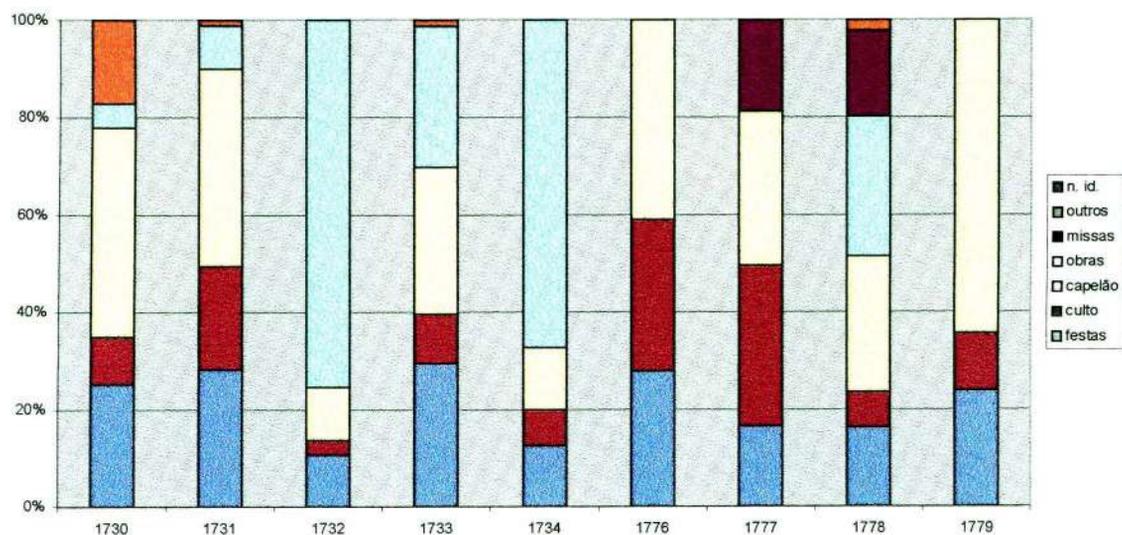


Gráfico 68 - Concentração das despesas no Rosário de Casa Branca

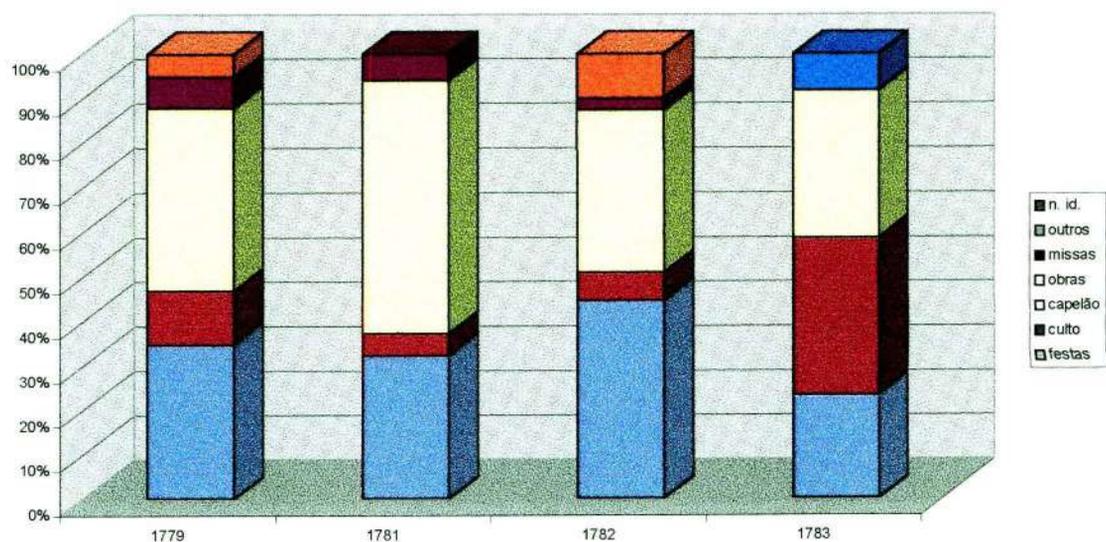


Gráfico 69 - Concentração de despesas no Rosário de Itatiaia

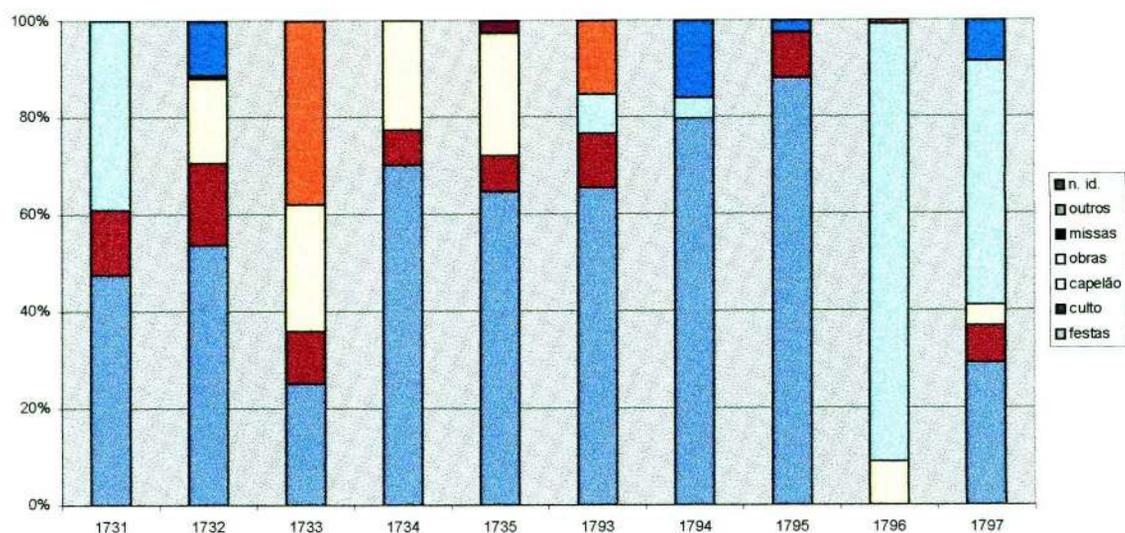


Gráfico 70 - Concentração das despesas do Rosário do Caquende

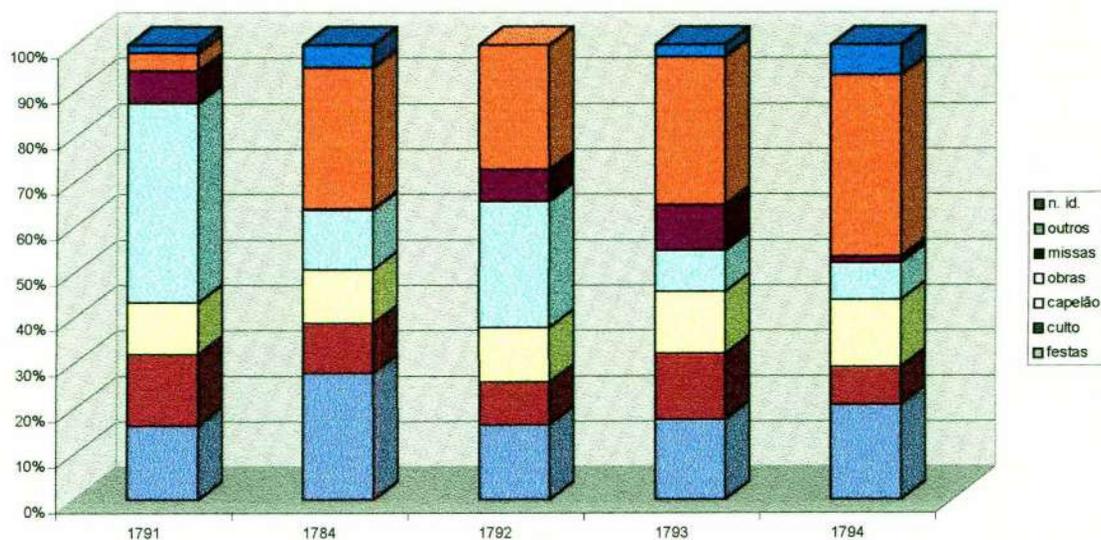


Gráfico 71 - Concentração das despesas da Mercês de Clima

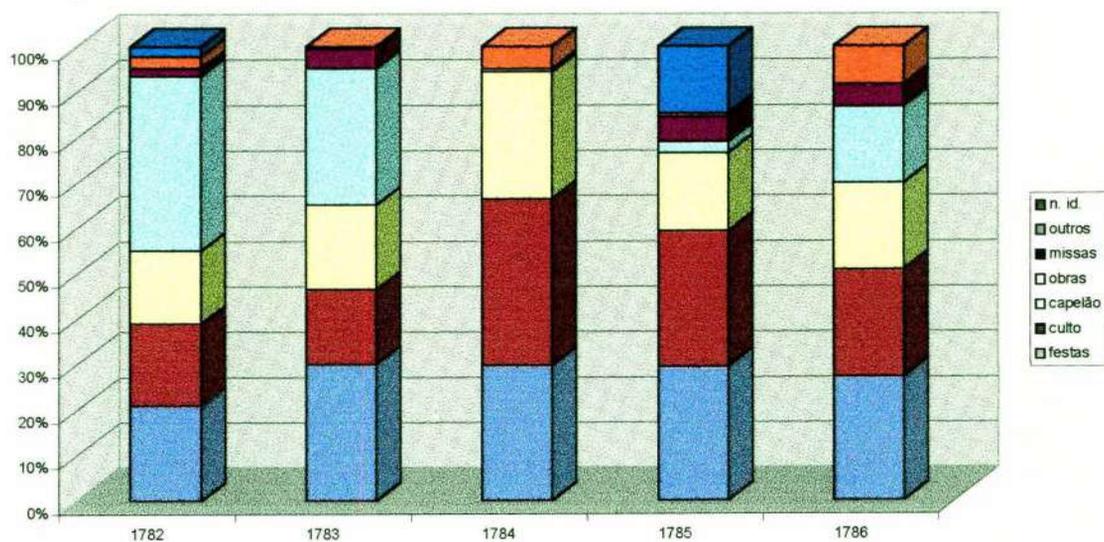


Gráfico 72 - Concentração das despesas de São José

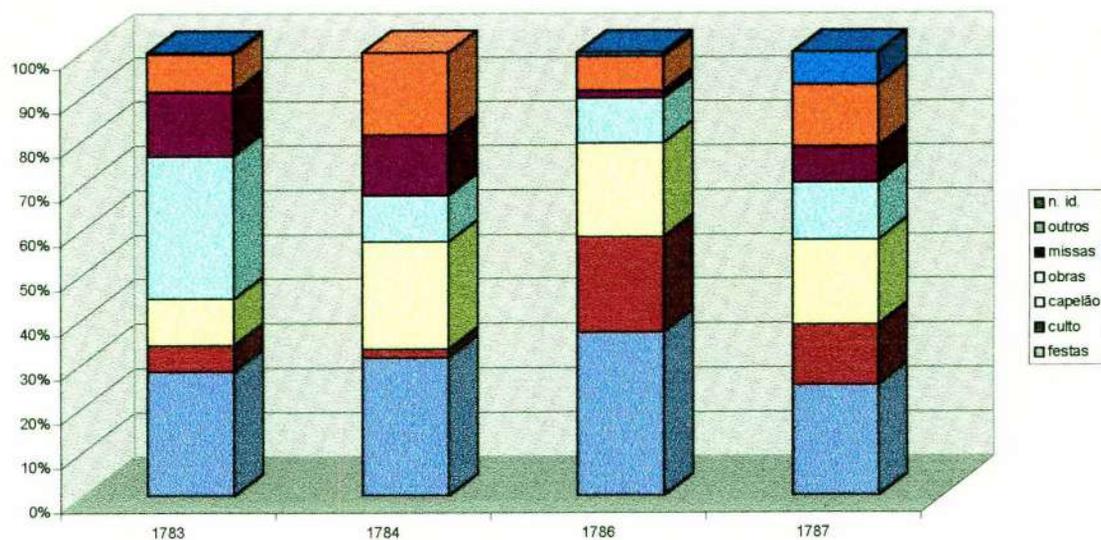
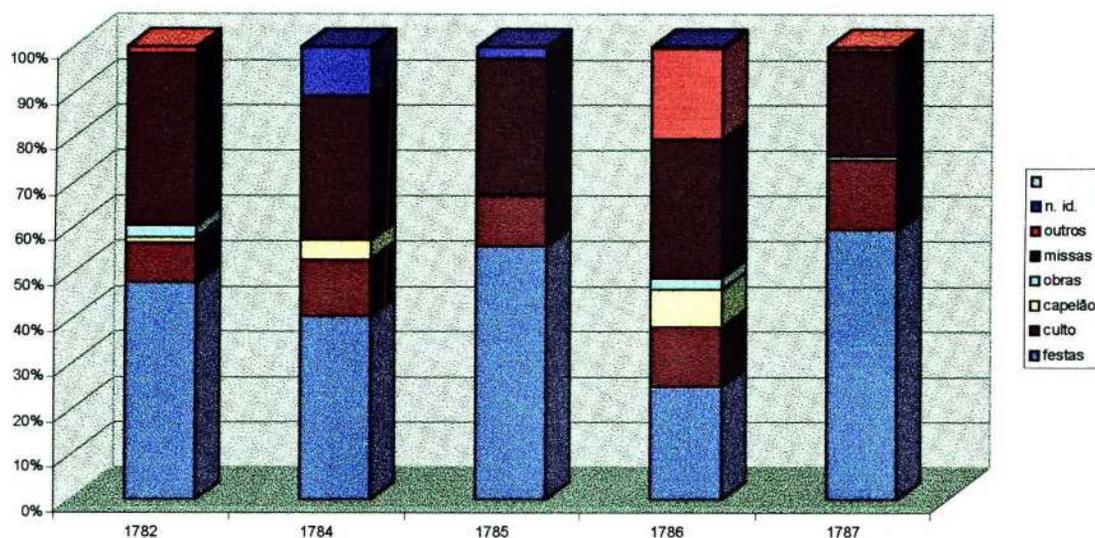


Gráfico 73 - Concentração das despesas do Santíssimo Sacramento de Vila Rica



Estes gráficos permitem algumas conclusões¹:

I – Parece notável a harmonia e regularidade nas opções de gastos das confrarias negras, sejam elas rurais ou urbanas, multiétnicas ou de etnia crioula. As diferenças existentes podem ser explicadas por meio de uma mesmo padrão de comportamento: a correlação entre as despesas com festas e as realizadas nas obras da capela e na sustentação material do culto. Em geral, as confrarias gastavam entre 20% e 40% de seus rendimentos nas festas. Todavia, o valor poderia decrescer ou aumentar em razão direta com os compromissos de reforma e construção dos templos. Estes empreendimentos provaram ser significativos para o caixa das confrarias e eram vistos como elementos galvanizadores da vontade da coletividade. Nestes momentos, aceitavam-se transferências de valores normalmente gastos nos festejos para saldar compromissos

¹ Fontes: os dados sobre Vila Rica, à exceção dos do Rosário do Alto da Cruz, foram extraídos de AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, tabelas p. 328-330; os demais foram extraídos de: Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1726-1798), APAD; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), L 1; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1725-1773), AA 23; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1774-1839), AA 24; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1792-1833), M 30; Livro de Eleições, Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M 23; AECM. Algumas dificuldades apareceram na recolha de dados: 1) em poucos anos, a despesa de missas pela alma não foi separada da porção do capelão, de forma que pode ter sido subestimada em algumas avaliações isoladas; 2) consideramos como categoria "obras" gastos com construção e reformas de templos, mas incluímos o feitiço e douramento dos altares. Imaginária e equipamento litúrgico foram registrados na rubrica sustentação material do culto; 3)

contraídos. Esta correlação explica inclusive o comportamento das confrarias de arraiais abrigadas em templos alheios, como demonstra seu exemplo mais extremo, o Rosário de Santo Antônio de Itatiaia. Depois de equipada com os elementos básicos de uma irmandade de tipo paroquial, a associação poderia depositar seus rendimentos quase exclusivamente nas festas, quando não era chamada a contribuir para reformas das matrizes ou capelas curadas. O Rosário de Itatiaia não teve capela própria durante todo o século XVIII e apresentou taxas muito baixas de gastos com obras ou com a manutenção do serviço religioso, porém chegou a despender mais de 80% dos rendimentos com festas. Em 23 de julho de 1797, decidiu construir ermida em um desaterro que já se encontrava pronto. Determinou-se em mesa o depósito das contribuições no cofre "para se ir pagando as despesas que se fizerem com a fatura da capela", esforço refletido na súbita inversão das tendências de despesa da confraria (gráfico 69)². O Rosário do Alto da Cruz, para o qual dispomos de levantamento anual durante quase 50 anos, é excelente exemplo deste movimento relacional (gráficos 26, 27, 28 e 29, em Anexo).

II – Nas confrarias negras, os gastos com missas pela alma dos irmãos defuntos eram pouco expressivos, menos de 10% do total da receita. Em alguns casos, não chegavam a 5%. Observa-se ligeira elevação de despesas desse tipo na segunda metade do século. Os Rosários de Cachoeira do Campo e do Alto da Cruz, para os quais dispomos de dados mais representativos, não gastavam quase nada com esse item na primeira metade do século. Este é um diferencial claro com as irmandades brancas, como a do Santíssimo Sacramento, a qual despedia de 30% a 40% da sua receita com missas pela alma. Até mesmo os pardos manifestavam comportamento diferenciado. A irmandade de São José de Vila Rica apresentava taxas de comprometimento de receita com o item de pouco mais de 10%.

III – A construção e reforma dos templos era um dos principais objetivos das confrarias negras. Duravam décadas e consumiam muito esforço financeiro. O Rosário do Alto da Cruz gastou uma média de em torno de 40% de sua receitas durante quase 40 anos, uma verdadeira

em alguns anos, a cera gasta nas festas não foi discriminada da consumida durante o ano. Optamos por registrá-la em festas.

² Livro de Receita e Despesa, Eleições, Recibos e termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1773-1831), M 29, termo de construção da capela está a fs. 40-40v e termo sobre obras a f. 41. Em 1800, a capela é visitada pelo bispo (despesa f. 25v); AECM.

epopéia empreendedora. Junto com os itens de sustentação material do culto, poderia comprometer mais da metade dos rendimentos das irmandades mantenedoras de capelas próprias. Este foi fator de peso para a conservação de várias devoções sob administração de uma mesma confraria, arranjo muito comum naquelas que dispunham de templos próprios, porém mais raro nas associações paroquiais (ver atrás). No arraial de Gouveia, freguesia de Vila do Príncipe, por exemplo, os “pretos” do Rosário juntaram-se às “pardas irmãs” de N. S. da Conceição e aos “pretos” de São Benedito para construir capela com invocação de N. S. do Rosário, onde cada devoção instalaria o seu altar com as respectivas imagens³. A conjugação de esforços era meio consistente para superação das carências materiais existentes e poderia envolver várias instituições de estrutura administrativa autônoma em padrão comum ao das matrizes.

IV – Nas confrarias rurais, como os Rosários de Casa Branca e Cachoeira do Campo, a sustentação de capelão provou ser uma das despesas mais pesadas, chegando a consumir algo em torno de 40% da receita. Nas confrarias urbanas de menor rendimento, como as duas Mercês de Vila Rica (para a Mercês dos Perdões, ver gráfico 30, em Anexo) e São José, alcançava somas respeitáveis de quase 20%. Apesar da diminuição do valor da capelania⁴, no decorrer do século XVIII, o decréscimo da receita foi mais corrosivo e comprometeu, em determinadas confrarias, como o Rosário de Itatiaia, a conservação da função em momentos específicos. Nos Rosários das vilas, como o do Caquende e do Alto da Cruz, ambos em Vila Rica, consumia em torno de 10% dos rendimentos, nos momentos de pico de gastos com esse item.

A obrigação de missas pela alma dos irmãos defuntos, compreendida como atividade caritativa, constituía traço estrutural da vida associativa, e não deixava de ser estipulada em nenhuma das irmandades de obrigação como compromisso a ser cobrado. A tabela abaixo resume

³ O provedor de capelas e resíduos passou provisão provisória de dois anos com obrigação de os confrades solicitarem provisão de ereção da capela. A sua petição foi acolhida favoravelmente, no Conselho Ultramarino, por despacho de 24 de janeiro de 1787, o qual resultou na provisão régia de ereção da capela de 26 de fevereiro de 1787. A petição encontra-se em caixa 137, AHU, e a provisão régia em Chancelaria de D. Maria I, L. 81, fs. 65-65v, ANTT. Como sempre, as licenças para ereção eram passadas com a condição de “ser (a capela) decente e o patrimônio seguro”.

⁴ Para o valor da porção dos capelães, ver, além dos dados apresentados atrás, AGUIAR, Marcos M. de. “Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais”, *op. cit.*; CAMPOS, Adalgisa A., *A terceira devoção...*, *op. cit.*, p. 304.

as missas estabelecidas pelas almas dos irmãos defuntos e os valores das entradas e anuais nas confrarias e ordens terceiras negras e mulatas da capitania⁵.

Confraria	Data	missas	entrada	anuidade
N. S. do Rosário de Itabira	1751	8	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário de Conceição da Barra	1797	6	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário do Arraial de Tejuco	1768	10	2	1/2
N. S. do Rosário do Inficionado	1764	10	1	1/2
N. S. do Rosário de Santa Luzia	1766	6	1	1/2
N. S. do Rosário de Conceição do Mato Dentro	1767	12*	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário de Paracatu	1783	10	?	?
N. S. do Rosário de Calambau	1782	6	?	?
N. S. do Rosário de Furquim	1735	6	1	1
N. S. do Rosário de Itaverava	1766	4	1/2	1/2
N. S. do Rosário de Pitangui	1766	10 (+3)**	1/2	1/2 pataca
N. S. do Rosário de Santa Rita	1763	10	1	8 vinténs
N. S. do Rosário de Morro Grande	1785	10	1/2	1/2 pataca
N. S. do Rosário de Congonhas de Sabará	1773	4	1	1/4
N. S. do Rosário de Raposos	1773	8	1	1/2
N. S. do Rosário de Rio das Pedras	1767	6	3/4	1/2
N. S. do Rosário de Guarapiranga	1766	6	?	1/2
N. S. do Rosário de Mariana	1727	2***	1	2
N. S. do Rosário de Vila do Príncipe	1767	6	2	
N. S. do Rosário do Pinheiro	fins – sec. XVIII	4	1/2	1/2
N. S. do Rosário de Campanha da Princesa	1800	6	1/2	1/2
N. S. do Rosário de S. Miguel de Piracicaba	1801	6	1/2	1/2
N. S. do Rosário do Rio do Peixe	1804	6	3/4	12 vinténs
N. S. do Rosário de Curral del Rei	1807	4	1	1/4
N. S. do Rosário de Itabira de Santa Bárbara	1799	?	?	?
N. S. do Rosário do Caquende - V. Rica	1773	8	1	1/2
N. S. do Rosário do Caquende - V. Rica	1743	5	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário do Caquende - V. Rica	1751	8	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário de Lagoa Dourada	1793	8	1 1/2	1/2
N. S. do Rosário de Casa Branca	1726	7	1 1/2	3/4
N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo	1713	8	4	1 1/2 pataca
N. S. do Rosário do Alto da Cruz - V. Rica	1734	4	1/2	1/2
Santo Elesbão e N. S. do Rosário do Arraial da Onça	1767	10	1	1/2
N. S. das Mercês de S. João del Rei	1751	6	1 1/2	1/2
N. S. das Mercês de S. João del Rei	1805	8	1	1
N. S. das Mercês de São José	1769	6	1/2	1/2
N. S. das Mercês de Sumidouro	1783	8	?	?
N. S. das Mercês de São Gonçalo	1783	4	1 (+ vela)	12 vinténs
N. S. das Mercês de Cima	1764	8	1	1/2
São Benedito de Mariana	1727	n-definido	?	?
São Benedito de Sumidouro	1783	4	1	1/2

⁵ Ver compromissos citados em Fontes e Bibliografia.

* Não diferencia capela de missas das missas ditas pela alma dos irmãos.

** Além das oito missas, três missas são de corpo presente.

*** As missas são de corpo presente.

Arquiconfraria do Cordão de S. Francisco de Sabará	1806	16	2 (+cera)	?
Arquiconfraria do Cordão de S. Francisco de Mariana	1760	8	1 1/2 (+cera)	3/4 ^{****}
Arquiconfraria do Cordão de S. Francisco de Caeté	1782	8 ^{*****}	1 1/2 (+cera)	1/2
N. S. da Conceição dos Pardos de Itabira do Campo	1767	8	1	1/2
N. S. do Amparo dos Pardos de Paracatu	1772	15	1	1/2
S. José da Boa Hora dos Pardos de Itaverava	1764	10	1	1/2
N. S. da Boa Morte dos Pardos de Vila Rica	Fins XVIII	- 8	1	1/2
N. S. da Boa Morte dos Pardos de S. João del Rei	1786	12	1 1/2	1/2
S. Francisco de Paula de Vila Rica	1803	10	2 oit. e 5 vin.	1/2
S. José dos Pardos de Vila Rica	1730	8	1 1/2	1

Percebe-se diferenças, no gesto de demanda de missas pela alma, entre os Rosários, as Mercês e as imandades pardas (as últimas 10 da tabela acima). Dois terços dos Rosários determinavam entre quatro e oito missas pela alma, e apenas seis (20%) estipulavam dez missas. O Rosário de Pitangui aparece como caso único ao estabelecer 10 missas, além de outras três de corpo presente (não se deve levar em conta o Rosário de Conceição do Mato Dentro, pois igualava as missas pela alma com as missas da capela). As confrarias pardas determinavam, no mínimo, oito missas, e não era incomum índices maiores. Talvez as Mercês aproximem-se mais das confrarias pardas, neste aspecto, pois três confrarias do orago estabeleciam oito missas, embora duas outras determinassem, respectivamente, seis e quatro missas.

Adalgisa A. Campos assinalou com propriedade, apoiada nas reformas de compromissos, a tendência das imandades mineiras em crescerem a demanda de missas, durante o período colonial. O movimento abarcou as confrarias brancas, como as de São Miguel e Almas e do Santíssimo Sacramento, mas também incluiu as negras, como os Rosários, e indicava o “sucesso do apostolado eucarístico” acompanhado de relativa desritualização do cerimonial confrarial. A partir de seus dados e dos apresentados na tabela anterior, pode-se observar o significativo contraste entre as confrarias brancas e as negras com relação ao gesto de demanda de missas, reforçando as conclusões anteriormente referidas e baseadas nos registros de despesa. A mudança nas imandades brancas analisadas pela autora foi suficientemente documentada, porém a generalização para as imandades negras partiu de apenas um caso, as duas versões de

^{****} Houve redução, na aprovação do compromisso, para 1/2 oitava.

^{*****} Entre as oito missas, duas são de corpo presente.

compromisso do Rosário do Caquende de Vila Rica⁶. A tabela acima não autoriza a generalização de Campos. Certamente algumas irmandades, como a Mercês de São João del Rei, optaram por aumentar o número de missas pela alma. Todavia, essa conduta parece ter sido restrita a algumas associações. As confrarias negras de Minas, na segunda metade do século, continuaram a definir o gesto de demanda de missas a partir das suas conveniências econômicas e da compatibilidade que viesse a ter com as prioridades definidas: os festejos da devoção e a manutenção do templo. Isto não significa que não aparecesse como **um** dos “grandes atrativos”⁷ dessas confrarias, sobretudo para conjunto específico de confrades, como a seguir será sustentado.

A questão não pode ser adequadamente avaliada sem se saber a extensão do atendimento das cláusulas espirituais definidas nos estatutos: até que ponto as confrarias as cumpriam? Os compromissos apressavam-se a definir restrições para o cumprimento das cláusulas. Várias irmandades o condicionavam à satisfação dos anuais e entradas dos confrades, mas admitiam circunstâncias atenuantes. Os irmãos que não tivessem contribuído por impossibilidade material poderiam ser sufragados e os que, tendo condições para pagar não o faziam, não gozariam das missas pela alma⁸. Em outras associações menos caritativas, prevalecia

⁶ **A Terceira Devoção dos Setecentos**, *op. cit.*, p. 275-284 e tabelas e p. 340. A autora faz análise de extremo interesse das cerimônias coletivas de conteúdo expiatório e associadas ao socorro espiritual das almas do Purgatório.

⁷ CAMPOS, Adalgisa A., *id. ibid.*, p. 284.

⁸ Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos Crioulos da Vila de São João del Rei (1805), cap. 11, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 60v-65; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), cap. 12, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 55-59; Compromisso da Irmandade de N. S. da Conceição dos pardos e pardas de Itabira do Campo (1767); o cap. 20 excluía os irmãos eleitos insolventes do sufrágio e do acompanhamento da confraria, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 23-29; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Inficionado (1767), cap. 13, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 135-138v; Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos de Antônio Dias, Vila Rica (final do século XVIII), cap. 2, Ministério do Reino, L. 528 C; Compromisso da Irmandade do Senhor S. Benedito de Sumidouro (1735); o cap. 2 previa ainda expulsão dos escravos insolventes por mais de dois anos e definia sanções para os forros; o cap. 12 introduzia modificações, pois admitia abatimento do valor da dívida nos sufrágios e determinava uma missa, pelo menos, para todos; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 48-55; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos da Vila de Campanha da Princesa (1800), cod. 1534; o cap. 12 excluía os insolventes também do acompanhamento; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Rio Manso (1794), cod. 1818, cap. 9; Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Pardos de São João del Rei (1786), cod. 1675; o cap. 14 excluía também do acompanhamento e sepultura; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da

a racionalidade administrativa e os insolventes eram excluídos do benefício, independentemente dos motivos da falta de pagamento⁹.

Muitas irmandades eram acusadas de não satisfação destas cláusulas. A confraria de N. S. da Conceição dos pardos de Itabira do Campo recomendava muita atenção com o cumprimento dos sufrágios e admitia: "A experiência tem mostrado o grande descuido que há nesta matéria de tanta importância em todas as irmandades, faltando-se aos irmãos defuntos com os sufrágios que lhe são devidos, de que resulta grande encargo de consciência aos oficiais a cujo cargo está o mandar fazer os ditos sufrágios"¹⁰. A manutenção de registros defasados, a desorganização administrativa e o desinteresse eram citados pelos visitantes eclesiásticos e provedores de capelas como causa do não-cumprimento dos sufrágios pela alma dos irmãos falecidos das confrarias negras. Constrangida pelo provedor de capelas e resíduos a dar contas das missas pela alma dos irmãos falecidos, o Rosário de Cachoeira do Campo reconhecia, em 1757, não tê-los sufragado por não dispor de vencimentos "seguros e certos mais do que tão-somente o que se tira em o dia da festa". O provedor não aceitou as alegações da irmandade e passou a pressioná-la para cumprir as cláusulas do compromisso. Ordenou a elaboração de lista anual dos irmãos sufragados para controle do cumprimento de suas ordens. A confraria adotou práticas comuns em situações deste tipo: desconsiderou a recomendação até que o provedor a renovou de forma mais enérgica. Sem saída, impossibilitados de compatibilizar as despesas dos sufrágios com as dos festejos em face de rendimentos insuficientes, os confrades foram obrigados a cancelar as festas três vezes para atender às determinações do provedor. Em uma delas, em 1765, os juizes, rei, rainha e oficiais retroagiram e assumiram os festejos. Os irmãos improvisaram formas de contornar as pressões do funcionário da coroa. Em 1759, por exemplo, alguns optaram por contribuir com

Lagoa Dourada (1793), cod. 1286; porém, o cap. 14 excluía os que tivessem culpa ou fossem causa da sua "pobreza e ruína"; AHU.

⁹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos pretos da Capela de S. Antônio do Calambau (1782), o cap. 4 autorizava os sufrágios se o valor das contribuições do confrade excedesse a despesa das missas; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 108-114v; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Ribeirão do Carmo (Mariana, 1727), cap. 14, Ministério do Reino, L. 528 D; Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês e Redenção dos Cativos do Sumidouro (1783); o cap. 7 também previa exclusão do acompanhamento e sepultura; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 195-199v; ANTT. Para os compromissos baianos, ver REIS, José J., *op. cit.*, p. 206-207.

pagamento de despesas da festa, e não com valores monetários, como normalmente se fazia. O rei e a rainha contrataram a música para dois dias, e a juíza por devoção, Maria da Silva, ofertou o sermão de N. S. do Rosário. Assim, os oficiais concordaram em complementar o restante das despesas. Passado algum tempo, em 1766, a irmandade retomou os festejos normalmente com a "solenidade possível". De 1762 até 1788, registrou lista de irmãos sufragados, porém não se arriscou a comprometer sua sobrevivência cancelando os festejos¹¹.

Nas confrarias de pequenos arraiais, a questão do cumprimento dos sufrágios pela alma dos irmãos adquiria tons dramáticos, pois a pressão de visitantes e provedores de capelas poderia colocar em risco a sobrevivência da instituição. Em 1737, o visitador Francisco Pinheiro da Fonseca recriminava o Rosário de Santo Antônio de Itatiaia por nunca ter feito o oitavário dos defuntos, como estava previsto no compromisso da associação. O vigário não o cobrara por não conhecer, até então, os estatutos da confraria. Para satisfação dos ofícios atrasados, Fonseca impôs que as festas fossem feitas apenas com missa cantada de canto chão, sem música ou sermão. Os irmãos continuaram a não fazer o oitavário, e outro visitador, cômego Antônio Pereira da Cunha, notando o "miserável estado da confraria" e percebendo não haver condições para cumprir as sugestões de seu antecessor, observou estar a cerimônia condicionada à existência de recursos. Como não os havia, limitou-se a recomendar ações mais enérgicas de cobrança das esmolas por meio de expedição de monitórios. D. Manuel da Cruz voltava à questão, em 1753, e cobrava não apenas o oitavário, mas também os sufrágios pela alma dos irmãos. O descaso com esta última obrigação irritou os visitantes. Em 1761, o cômego José dos Santos determinou ao vigário não consentir na realização das festas sem os irmãos apresentarem certidões de missas dos irmãos sufragados. As certidões deveriam ser mostradas antes das festas, "pois tem mostrado

¹⁰ Compromisso da Irmandade de N. S. da Conceição dos pardos e pardas de Itabira do Campo (1767), cap. 4; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 23-29, ANTT.

¹¹ Para a questão, ver Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA 23, onde se encontram os provimentos do provedor Francisco Ângelo Leitão, o primeiro a insistir na questão, em 20 de outubro de 1756. O "especial cuidado" esperado da confraria com as missas pela alma, segundo Leitão, provinha da consideração de que "os irmãos, especialmente desta qualidade, talvez não tenham outro sufrágio pela alma, ou pela sua pobreza quando forros, ou pela pouca caridade dos senhores quando cativos". Em 1766, outro provedor, José da Costa Fonseca, exigia livro de registro de certidão de missas; fs. 81v-127. Os termos da mesa sobre festas mencionados encontram-se em Livro de Termos da Mesa e Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1784), AA 28, fs. 46-68; AECM.

a experiência que, nesta irmandade, se não se faz festa, não contribuem os irmãos com suas esmolas”.

O cônego Francisco Ribeiro da Silva, em 1764, fez levantamento completo do problema e determinou mudanças no calendário festivo da confraria. Anotou o descuido do registro dos termos de entrada dos irmãos, os quais, “por essa razão, se esquecem de lhes fazerem o seu funeral, e nem o Reverendo Pároco tem por onde os obrigue a que cumpram esta obrigação”. Este descuido refletia-se na incerteza dos confrades a quem se deveria sufragar: “Tem havido descuido muito antigo em satisfazer por cada irmão o sufrágio que manda o seu compromisso, e da mesma sorte fazer a cobrança de cada um para suprir esta despesa, donde resulta não se poder averiguar, com certeza física, os irmãos que serviram e concorreram com esmolas que se lhe deva satisfazer todo o sufrágio, donde resulta estar a irmandade sempre na mesma dúvida”. Converteu os sufrágios supostamente atrasados em 30 missas e determinou a observância da cláusula espiritual, inclusive para os irmãos insolventes por motivos de impossibilidade material. Para fazer frente às despesas, reduziu o valor da capelania e fundiu os dois dias de festa da confraria, dedicados a São Benedito e N. S. do Rosário, em um só dia, o da mãe de Deus. No mesmo ano, em mesa geral, a confraria acolheu as determinações e resolveu fazer uma só festa, em 10 de agosto, com “missa cantada com sua música de curiosos e, de tarde, terço pela rua”. Desde então, a festa passou a ser única, situação que não se modificou com a agregação da devoção de Santa Efigênia, a partir de 1785. Os oficiais desta irmandade, como vimos, não foram muito zelosos no registro das contas e provocaram a ira dos provedores que, por este motivo, viam-se impossibilitados de acompanhar suas atividades. A confraria continuou, apesar das intervenções, com gastos muito expressivos em festas e quase inexistentes em sufrágios pela alma dos irmãos¹². Nas associações de Vila Rica, observou-se política sistemática de restrição do benefício de missas pela alma dos mortos. Visitadores e provedores de capelas não foram, contudo, tão ativos na censura do descuido com a obrigação, e as irmandades parecem tê-la cumprido, ao contrário das suas congêneres brancas.

¹² Para os provimentos de visitadores e termos da mesa, ver Livro de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M 23, fs. 26-82 e 118v-137, AECM.

Os confrades negros não deixaram de cogitar, entretanto, a exclusão do benefício para privilegiar outras despesas¹³.

As pressões de visitantes e provedores de capelas parecem ter surtido efeito. As confrarias passaram a registrar, a partir do final dos anos 1760, listas dos irmãos sufragados (embora nem sempre a atitude tenha perdurado), e algumas delas estabeleceram livros próprios para lançamento das certidões de missas. Os livros de receita e despesa refletiam essa mudança e assinalavam proporções mais significativas de gastos com esse item. Necessita-se esclarecer quais irmãos recebiam o benefício, tendo em vista as restrições contidas nos estatutos e praticadas nas irmandades. Os quadros a seguir resumem a proporção dos confrades sufragados e sua condição social e sexo em três Rosários¹⁴:

Condição social dos confrades sufragados no Rosário						Alto da Cruz	
data	livres	porc.	forros	porc.	escravos	porc.	total
1766-1774	5	6%	55	65%	24	29%	84

Condição social dos confrades sufragados no Rosário do Alto da Cruz							
data	homens			mulheres			total
	livres	forros	escravos	livres	forras	escravas	
1766-1774	1	25	20	4	30	4	84

¹³ AGUIAR, Marcos M. de., *op. cit.*, p. 253-258.

¹⁴ Fontes: Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1726-1798), APAD; Livro de Certidões de Missas e outros Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário do Itatiaia (1764-1824), M 27; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA 23; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1774-1839), AA 24, AECM.

Condição social dos confrades sufragados no Rosário de Itatiaia

data	homens			mulheres			total
	livres	forros	escravos	livres	forras	escravas	
1760-1769	2	0	2	3	0	0	7
1770-1779	2	8	2	3	5	2	22
1780-1789	1	2	5	3	1	1	13
1790-1799	7	0	3	12	0	3	25
total							67

Condição social dos confrades sufragados no Rosário de Itatiaia

data	livres	porc.	forros	porc.	escravos	porc.	total
1760-1769	5	71%	0	0%	2	29%	7
1770-1779	5	23%	13	59%	4	18%	22
1780-1789	4	31%	3	23%	6	46%	13
1790-1799	19	76%	0	0%	6	24%	25
total	33	49%	16	24%	18	27%	67

Condição social dos confrades sufragados no Rosário de Cachoeira do Campo

data	homens			mulheres			total
	livres	forros	escravos	livres	forras	escravas	
1762-1769	5	8	12	5	8	7	45
1770-1779	9	3	11	5	8	5	41
1780-1788	23	1	3	20	2	2	51
1762-1788	37	12	26	30	18	14	137

Condição social dos confrades sufragados no Rosário de Cachoeira do Campo

data	livres	Porc.	forros	Porc.	escravos	Porc.	total
1762-1769	10	22%	16	36%	19	42%	45
1770-1779	14	34%	11	27%	16	39%	41
1780-1788	43	84%	3	6%	5	10%	51
1762-1788	67	49%	30	22%	40	29%	137

As tabelas anteriores permitem apreender a proporção de confrades sufragados nas confrarias negras. Poderemos comparar seus dados com os registros de filiação para chegar à porcentagem aproximada¹⁵. Certamente, não havia correlação precisa entre as taxas de ingresso e as taxas de sufrágios pela alma dos confrades, todavia a comparação sugere relações de proporção aproximadas. Os resultados semelhantes conferem crédito à opção metodológica. O Rosário de Cachoeira do Campo sufragou 137 irmãos, entre 1762 e 1788. Em período aproximado (1760-1789), ingressaram na confraria 397 pessoas. Portanto, aproximadamente 34% dos irmãos foram sufragados. Entre 1760 e 1799, o Rosário de Itatiaia sufragou 67 confrades e admitiu, no mesmo período, 175 pessoas, ou seja, 38% gozaram do benefício. O Rosário do Alto da Cruz

¹⁵ Para a filiação dos Rosários de Cachoeira do Campo e de Itatiaia, ver tabelas anteriores; para o Rosário do Alto da Cruz, ver tabelas em AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 319.

apresentou taxas menores, pois sufragou média anual de 9.3 irmãos, entre 1766 e 1774, enquanto admitia, em período próximo (1751-1756), 84 irmãos por ano, *i. é*, apenas 11% dos irmãos foram atendidos. O Rosário do Caquende de Vila Rica demonstrou comportamento semelhante. Em 1794, de 20 irmãos falecidos 2 foram sufragados e, em 1795, de 22 falecidos apenas 3¹⁶.

Entre 1/10 e 1/3 dos confrades eram sufragados nas confrarias negras. Esses dados demonstram a adoção de práticas de restrição do benefício estabelecidas nos compromissos. Os registros de contabilidade das escolas e anuais dos irmãos demonstram a irregularidade e inconstância das contribuições, ao lado de escolas significativas nos casos de eleição para juizes e cargos diretivos. A contribuição financeira e a integração do confrade na associação definiam as possibilidades de usufruir as missas pela alma. Se havia seleção, deve-se perguntar quais eram os beneficiados. Nas três irmandades, os escravos eram a categoria que proporcionalmente recebia menos sufrágios. No Rosário do Alto da Cruz, constituíam entre 40% e 50% dos irmãos, mas representavam apenas 29% dos sufragados. No Rosário de Cachoeira do Campo, no período de 1760 a 1789, entre 41% e 52% dos irmãos eram escravos, mas esses contavam somente 29% dos sufragados. O Rosário de Itatiaia demonstrou maior igualdade na prestação de serviços espirituais. Os escravos representavam 34% dos irmãos e constituíam 27% dos sufragados. As desproporção entre forros e livres talvez reflita a negligência dos escrivães em assinalar a condição social nos registros de entrada, como sugerem os dados dos Rosários de Cachoeira do Campo e do Alto da Cruz. Não existem diferenças significativas com relação ao sexo. As mulheres mantiveram, nas três irmandades, semelhantes proporções de taxas de ingresso e de representatividade entre os confrades sufragados. Pode-se perguntar até que ponto a contribuição econômica definia a prestação de serviços espirituais. Os gráficos, a seguir, oferecem elementos de discussão da questão. Apresentam a proporção de contribuição de homens e mulheres segundo condição social para a sustentação material das irmandades¹⁷:

¹⁶ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Ouro Preto (1781-1818), fs. 81–81v e 93. Nos anos posteriores, constam os seguintes números sobre irmãos não sufragados: em 1796, 29 irmãos; em 1798, 14 irmãos; em 1799, 21 irmãos; em 1800, 13 irmãos; fs. 101v-134v; APP.

¹⁷ Fontes: Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário do Alto da Cruz (1726-1798), APAD; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), L 1; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do

Gráfico 74 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

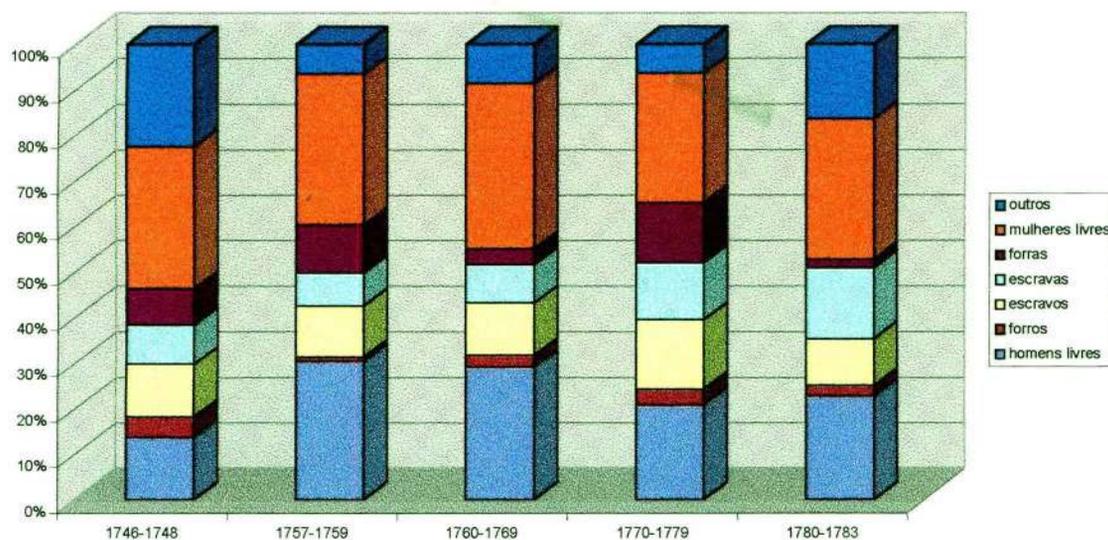
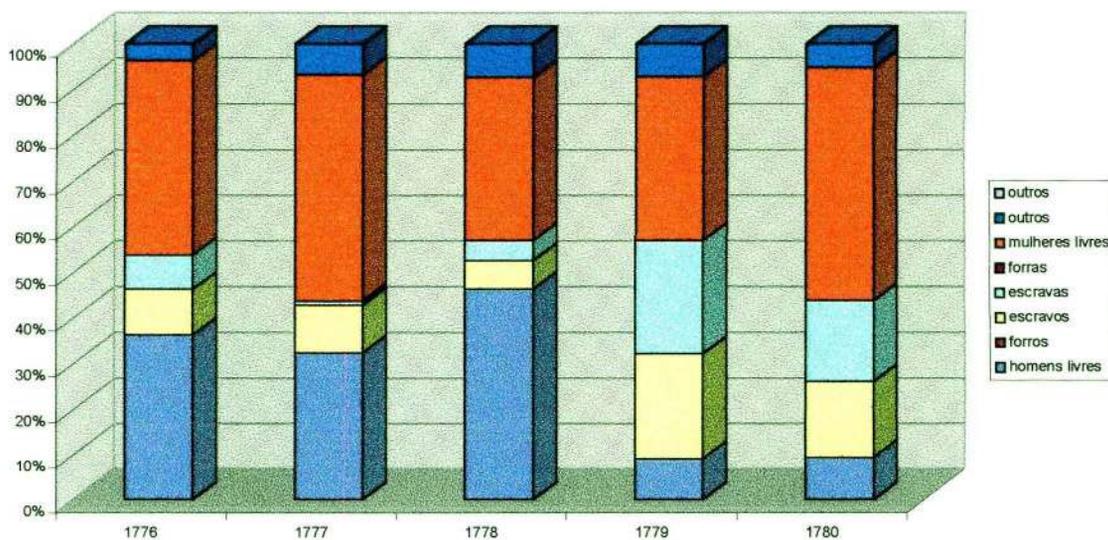


Gráfico 75 - Distribuição social da receita do Rosário de Cachoeira do Campo



Campo (1774-1839), AA 24; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1792-1833), M 30.

Gráfico 76 - Distribuição social da receita do Rosário de Casa Branca

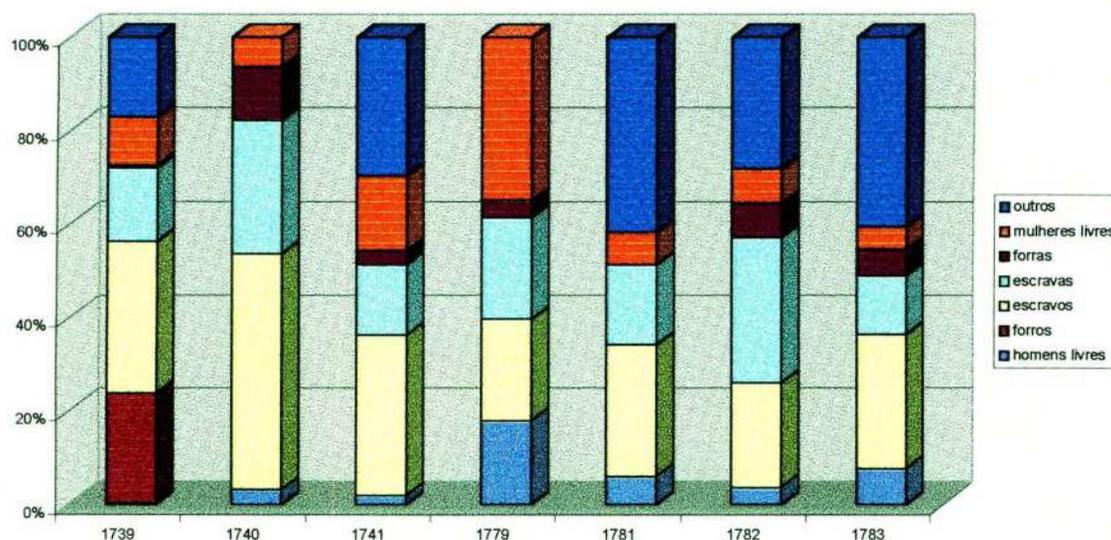
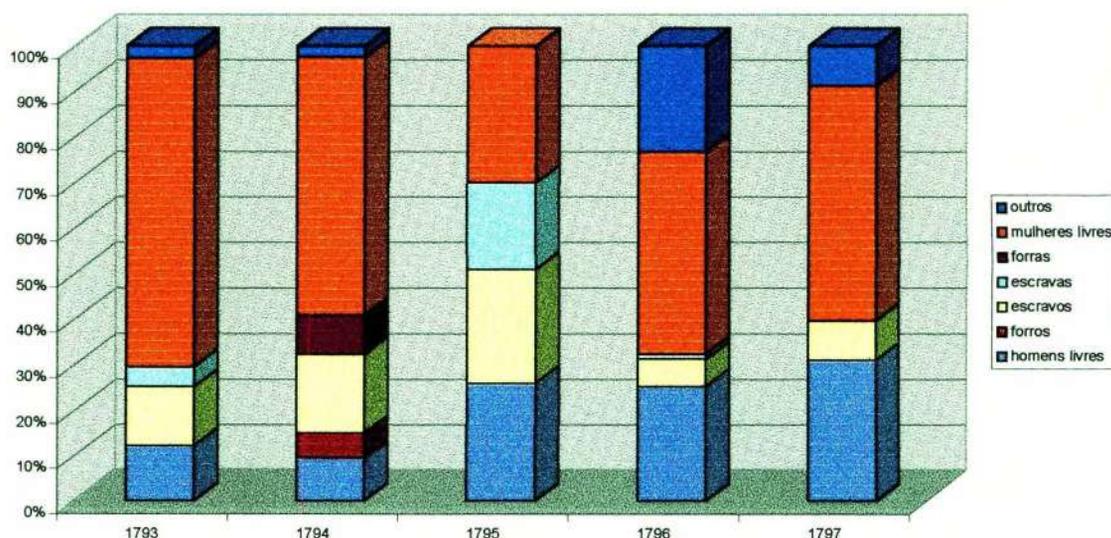


Gráfico 77 - Distribuição social da receita do Rosário de Itatiaia



Os escravos, apesar de constituir importante contingente dos irmãos, contribuíam menos do que as demais categorias. Eram responsáveis por pouco mais de 20% dos rendimentos totais, se desconsiderarmos as flutuações anuais. Os dados do Rosário do Alto da Cruz situam a média de contribuição desse grupo social em pouco mais de 20%, embora as décadas de 1750 e 1760 indiquem taxas de até 30%. Os gráficos anuais permitem entrever as flutuações responsáveis por variações significativas no tempo curto (ver gráficos 20, 21, 22, 23, 24, em Anexo). Os gráficos dos Rosários de Cachoeira do Campo e de Itatiaia conformam-se com este padrão, não obstante

flutuações anuais também significativas. O Rosário de Casa Branca (gráfico 76) diverge das tendências observadas nas três irmandades mencionadas e indica a possibilidade de os escravos responderem por quase metade da receita total das associações. Este outro padrão pode corresponder à situação de confrarias caracterizadas por maciça presença escrava, como os dois Rosários de Vila Rica da primeira metade do século ou o Rosário do Tejuco. É notável o paralelismo entre a proporção de contribuição econômica dos escravos e a sua porcentagem de presença entre os sufragados, índice claro de correlação entre contribuição econômica e sufrágios pela alma.

Esta correlação não é tão evidente em relação ao sexo. Em todas as confrarias, as mulheres sempre contribuíam com mais da metade das receitas, exceção feita ao Rosário de Casa Branca, onde a porcentagem, contudo, era próxima. Se excluirmos as contribuições que não admitiam distinções de gênero, parece claro o papel feminino determinante na sustentação material das irmandades. As mulheres sustentavam as confrarias, mas não eram beneficiadas, na mesma proporção, com sufrágios pela sua alma. Nesse sentido, a participação masculina maciça nos postos diretivos resultou em recompensa da dedicação traduzida em prêmios espirituais. Associações sustentadas pelas mulheres e administradas pelos homens constituíram mais um exemplo das relações de gênero assimétricas presentes na sociedade colonial. As variações pouco regulares da contribuição dos forros refletiu, mais uma vez, a negligência dos escravos em assinalar sua condição social.

A missa pela alma dos irmãos defuntos, nas confrarias negras, era distribuída de forma seletiva. Contemplava proporcionalmente mais livres e forros do que escravos. Nos testamentos de negros forros, sobretudo mulheres, era constante a insistência com que pediam para suas irmandades não se esquecerem de sufragá-los. Lembravam as suas contribuições pecuniárias e administrativas e condicionavam a satisfação dos anuais e esmolas em débito à apresentação de certidões de missas, desconfiança justificada pelo cumprimento pouco criterioso dessa cláusula dos compromissos. Na determinação dos lugares de execução dos ofícios *post mortem* e na indicação da sepultura, privilegiavam a capela da sua confraria e muitas vezes tomavam o cuidado de reservar as missas ao seu capelão. Para este grupo social, o gesto de demanda de missas

tinha importância, particularmente daquelas ditas na capela da irmandade. Para os escravos, o benefício espiritual oferecido pelas confrarias era o único com que podiam contar. Todavia, conheciam suas limitações materiais e as restrições colocadas pelas associações ao sufrágio de irmãos insolventes. Em geral, os irmãos apreciavam o gesto de demanda de missas pelas suas almas. No final do século XVIII, quando o Rosário do Caquende de Vila Rica dispôs-se a aplicar à risca as cláusulas restritivas de seu compromisso, as quais previam desconto do valor devido de esmolas e anuais nos sufrágios dos irmãos, causou forte comoção entre os confrades, havendo necessidade de convocação de mesa geral e reformulação dos procedimentos¹⁸.

Os rendimentos das confrarias negras estavam associados, na sua maior parte, às festas e à construção do templo e manutenção do serviço religioso. Destacamos o movimento relacional entre esses dois itens de despesa, mas deve-se observar a dependência estrutural das irmandades com relação a seus festejos¹⁹. Normalmente, as eleições e festas realizavam-se em dias ou semanas subsequentes, quando não ocorriam no mesmo dia. Essas ocasiões coincidiam com os atos de entrega de esmolas e pagamento de anuais e de entradas dos irmãos, enquanto durante o ano se faziam as coletas regulares de esmolas da bacia e da caixinha, além do recebimento de rendimentos avulsos, como acompanhamento de enterros, aluguéis de casas e recebimento de legados. Eram, portanto, os momentos fortes de contribuição econômica das irmandades, e os irmãos conheciam muito bem os riscos da ausência de festejos para a sobrevivência da devoção. Por isso, os compromissos, prevendo deslocamento dos gastos das festas para reformas do templo, manutenção do altar ou "despesas precisas", solenizavam a ausência do festejo com missa rezada e reunião de irmãos e registravam termo de explicação do

¹⁸ Para a questão, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 187-188 e p. 253-258. Tratava-se do cap. 24 do Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Ouro Preto (1751), Museu do Carmo, APP. Notar como o protesto refletiu interesse dos juizes, pois incidia sobre o caso dos irmãos que haviam dado esmolas avantajadas e, depois, por vários motivos, deixavam de contribuir. Tinham, então, o valor de anuais atrasados descontados dos seus sufrágios. A proposta final também adequou-se aos seus interesses, pois os sufrágios seriam definidos em função do valor total da contribuição do irmão e não dos anuais que deixava de pagar.

¹⁹ Para o que se segue, ver AGUIAR, Marcos M. de., *op. cit.*, p. 175-195 e p. 202-225.

ocorrido²⁰. Precaviam-se do desaparecimento dos confrades, pois, como reconhecia um visitador eclesiástico anteriormente citado, sem festas não havia esmolos.

A relação entre festas e sustentação material das confrarias estava fundada na própria natureza das contribuições. Visitadores eclesiásticos e provedores de capelas sempre insistiam na adequação precisa dos gastos à natureza das contribuições. As glosas contra o fausto e ostentação das festas, além de refletir as orientações tridentinas de extirpação de excessos heterodoxos, partiam deste princípio²¹. A orientação, também observada em vários estatutos das associações, era relacionar entradas e anuais com as missas pela alma dos irmãos – reflexo do compromisso da devoção confrarial com a atenuação das penas do purgatório – e as esmolos dos oficiais, da mesa e dos juizes com os gastos das festas²². A rigidez nunca foi a norma na

²⁰ Ver, entre outros, Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do arraial de Santa Rita (1763); os irmãos de mesa poderiam fazer festa ou torná-la mais solene, nos anos que se decidir converter seus gastos para as obras da capela, com seus próprios recursos; cap. 14; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 83v-90v; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos do Inficionado (1767); o cap. 17 advertia sobre a possibilidade de não haver festa para paramentar a capela. Nesses casos, a confraria não seria obrigada a fazê-la, salvo se o irmãos quisessem contribuir com esmolos fora das taxadas nos estatutos; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 135-138v; Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês da Vila de São José (1769); cap. 12 determinava sempre se fazer festa, "não havendo inconveniente de obras ou outra despesa precisa"; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 380v-386; Compromisso da Irmandade do Senhor São Benedito do Sumidouro (1755), cap. 14, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 48-55; Compromisso da Irmandade de N. S. da Conceição dos pardos e pardas de Itabira do Campo (1767); o cap. 10 penalizava os oficiais antigos com o pagamento renovado de suas esmolos em caso de não ocorrer eleição e festa, pois "findo o ano, sucede não se fazer nova eleição de que resulta perder-se a devoção, zelo e fervor com que se aumentam as Irmandades, transferindo-se as festas para outros dias ou anos"; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 23-29; ANTT.

²¹ AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 208-214; ver ainda, AGUIAR, Marcos M. de, "Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa", *op. cit.* O visitador Antônio de Pina recomendava ao Rosário de Cachoeira do Campo, em 1723, que observasse o destino para o qual as contribuições eram feitas: as esmolos da caixinha eram próprias à manutenção do altar e do culto; os anuais e entradas eram para os sufrágios, inclusive a porção do capelão; a festa ficava a cargo dos irmãos de mesa: "E como costumam ter também Juizas e mordomas, Rei e Rainha, poderão fazer a festa sem desfalco (sic) do rendimento, atendendo mais ao serviço de Deus do que as sua galhofas". As contribuições, segundo o visitador, não poderiam ser desviadas do seu fim; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1713), fs. 7-8, AA 23, AECM.

²² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos de N. S. da Conceição do Mato Dentro (1767); a festa seria feita com as esmolos da mesa, e, se os oficiais e mesários quisessem fazê-la com gastos maiores do que os estipulados, deveriam reparti-los entre si, sem comprometer outros rendimentos; cap. 11; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 76-80v; Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de Sabará (1778); a festa seria feita com esmola geral retirada antes dela e com as mesadas da mesa, "e não se poderá fazer função profana com o ouro pertencente à confraria"; cap. 18; Chancelaria da Ordem

observância deste princípio. Nos casos de cancelamento das festas, contudo, a falta de justificativas convincentes poderia ocasionar revezes no balanço financeiro das instituições. Parece não ter havido preocupação em relacionar o valor de entradas e anuais com o número de missas pela alma (ver tabela anterior). A determinação do número de missas provinha de outras considerações. Devemos avaliar a importância quantitativa de cada item na composição da receita das confrarias para podermos apreender a importância das festas na sua sobrevivência material. Os gráficos, a seguir, sintetizam os dados de quatro confrarias negras e de uma branca²³.

de Cristo, D. Maria I, L. 4, fs. 25v-40v; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Pitangui (1766); os juizes, rei e rainha pagariam a metade das festas, e outra metade seria atribuição dos mordomos e mordomas; as missas seriam pagas pelas entradas e anuais; cap. 3; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 100-104. O Rosário de Paracatu previa deslocamento dos fins das contribuições, havendo necessidade; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário que fazem os Pretos livres das Minas de Paracatu (1772), cap. 22; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 71-77; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Morro Grande (1785); as esmolas da bacia destinavam-se à capela de missas; a festa ficaria a cargo da mesa e era estabelecida uma esmola entre os que estivessem servindo a cada ano para uma obra ou ornato; caps. 11, 12 e 13; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 16, fs. 167v-170v; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos de Congonhas do Sabará (1773); entradas e anuais destinavam-se para as missas, mas poderiam ser complementados; cap. 10; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 2-5; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Raposos (1773); a festa seria feita pela mesa, oficiais e esmolas específicas, mas esses deveriam satisfazer também a capela de missas; as esmolas da bacia e da caixinha seriam empregadas na manutenção do altar, podendo ajudar na capela de missas; as missas pela alma seriam pagas pelos anuais e entradas, mas poderiam ser complementadas do ouro "mais pronto"; caps. 9 e 10; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 5-9; Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão do Arraial do Onça (1767), cap. 12; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 291, fs. 160v-164; ANTT; Compromisso dos Irmãos Pretos de N. S. do Rosário de Curral del Rei (1807); determinava valor das contribuições de juizes, escrivão, tesoureiro e irmãos de mesa para a festa; as missas deveriam ser pagas dos anuais e entradas, mas admitia complementação; caps. 8 e 10; cod. 1537, AHU.

²³ Fontes: Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), L 1; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1725-1773), AA 23; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1774-1839), AA 24; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1792-1833), M 30. Para os dados de Vila Rica, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, tabelas p. 324-327, onde constam dados sobre outras associações.

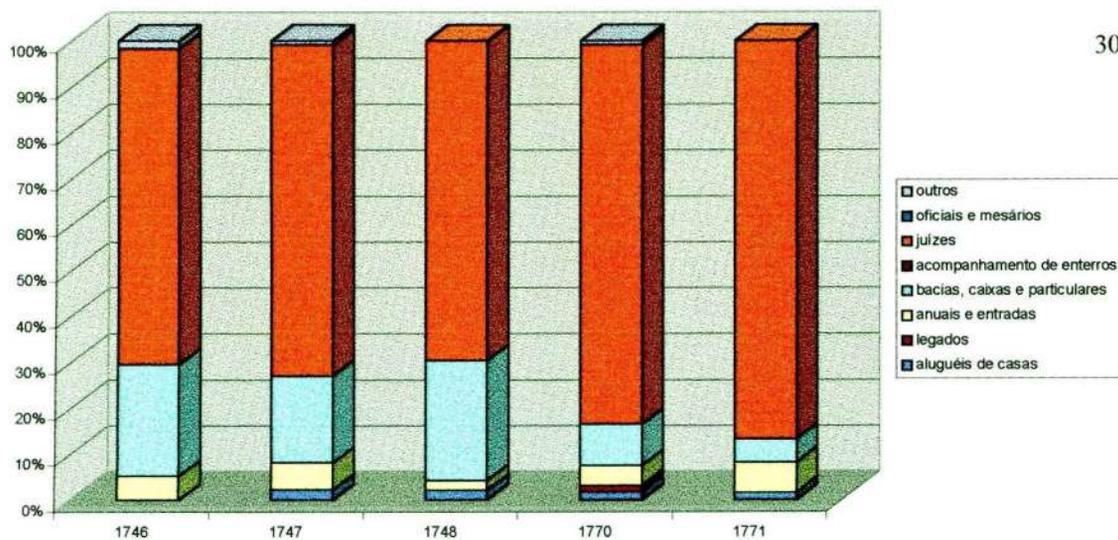


Gráfico 79 - Composição da receita no Rosário de Cachoeira do Campo

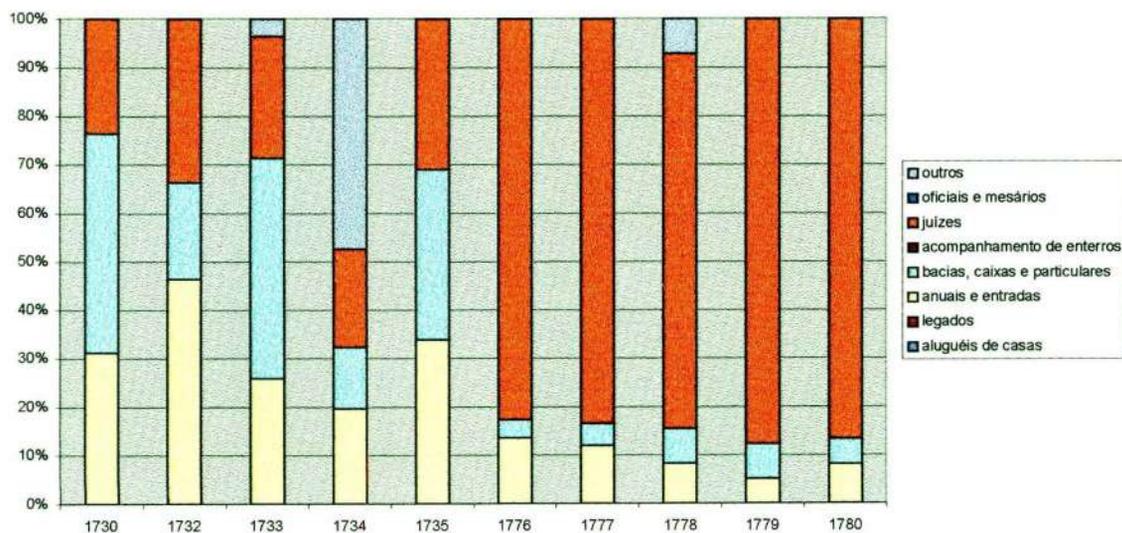


Gráfico 80 - Composição da receita no Rosário de Casa Branca

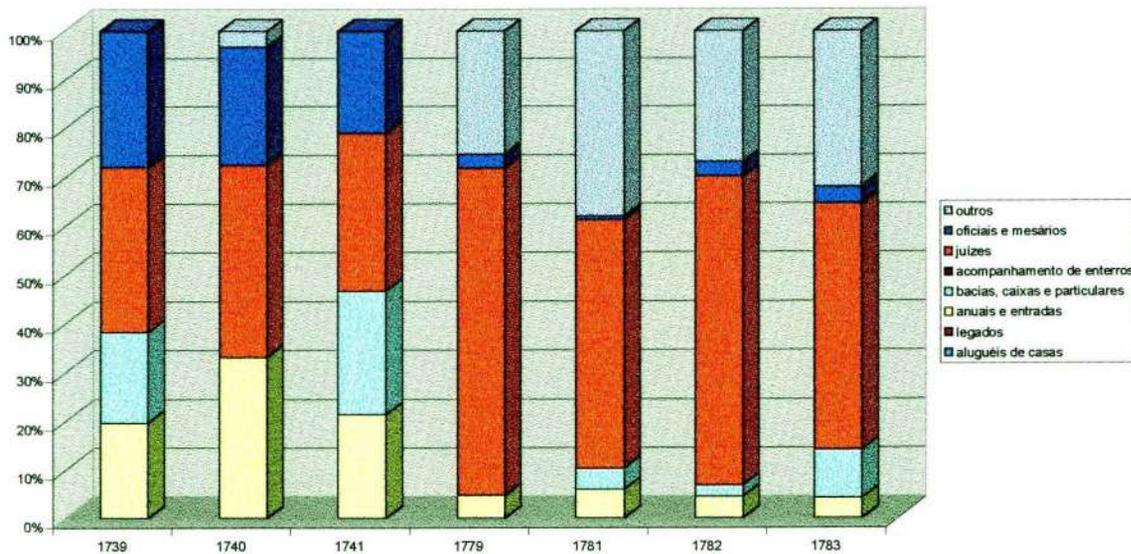


Gráfico 81 - Composição da receita no Rosário de Itatiaia

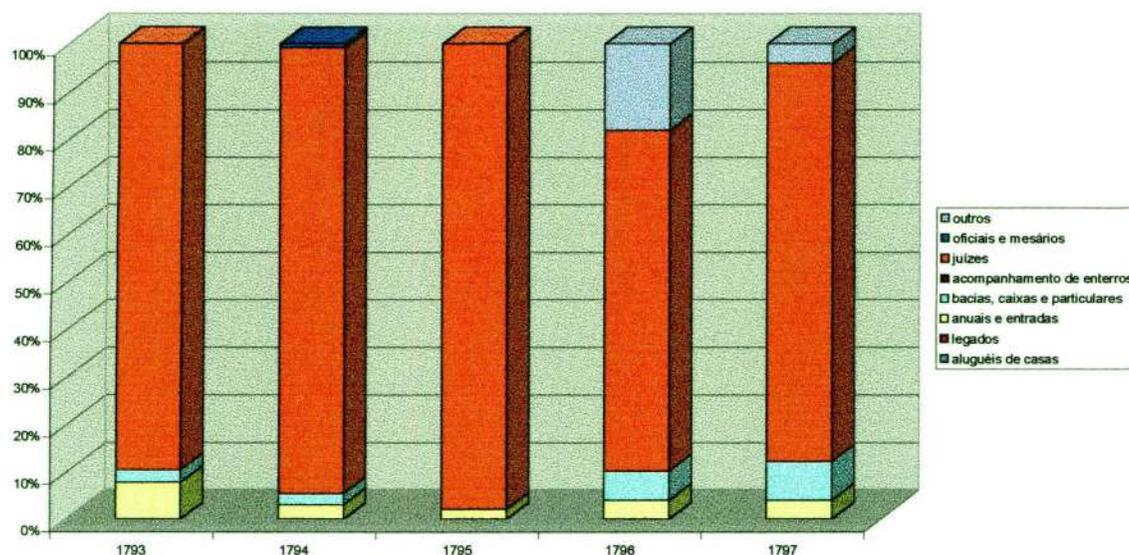
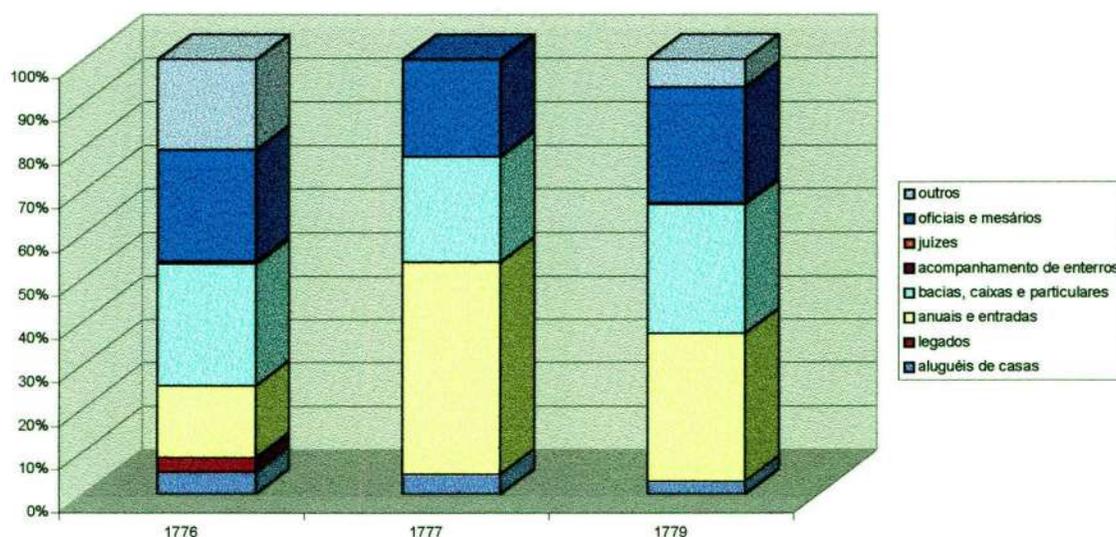


Gráfico 82 - Composição da receita no Santíssimo Sacramento de Vila Rica



Estes dados demonstram a preponderância absoluta da contribuição dos juizes na composição da receita das irmandades negras, mais evidente na segunda metade do século. Nas associações de maior rendimento, como o Rosário do Alto da Cruz, a tendência é significativa e presente durante todo o século. As esmolas dos juizes faziam o diferencial de receita entre as irmandades mais ricas e as mais pobres. Em todas as associações, nas últimas décadas do setecentos, os juizes foram responsáveis pela maior parte da receita. No entanto, nas confrarias dos arraiais, na primeira metade do século, outros itens tiveram expressão individual maior. No

Rosário de Cachoeira do Campo, anuais e entradas representavam entre 20% e 40% da receita, e esmolas particulares, da bacia e da caixinha perfaziam entre 12% e 40%. A maior representatividade das esmolas dos juizes, na segunda metade do século, procedia da generalização da categoria dos juizes de devoção, ou seja, aqueles que de moto próprio, independentemente de eleição, contribuíam para cumprir uma promessa ou simplesmente para satisfazer ou exteriorizar uma identificação de caráter religioso. A natureza espontânea das contribuições dos confrades fortalecia conexões internas da comunidade negra, pois estava fundada no prestígio e integração que possibilitavam aos irmãos dedicarem-se à atividade de recolhimento de esmolas, ao contrário das irmandades brancas, onde as contribuições obrigatórias – esmolas dos oficiais, entradas e anuais – preponderavam.

Nas primeiras décadas dos setecentos, o recurso a profissionais contratados para pedir com a caixinha da irmandade - normalmente uma caixa de madeira com a imagem do santo estampada na parte externa; restaram alguns exemplares na paróquia de N. S. do Pilar do Ouro Preto, no Museu do Ouro de Sabará e no Museu da Inconfidência - era relativamente comum. Em alguns casos, explicava a proporção relativamente alta do rendimento. Algumas irmandades solicitavam à coroa permissão para contratarem ermitões que pudessem pedir na freguesia e em regiões mais distantes onde os irmãos não pediam com a caixinha. Certas solicitações especificavam os fins das esmolas, geralmente a construção e reparo da capela²⁴. A partir de 1723, o Rosário de Cachoeira do Campo adquiriu um escravo para desempenhar a função. Em apenas um ano, 1724, ele arrecadou 136 oitavas e $\frac{1}{4}$, *i. é*, 20% do total da receita²⁵. No início da

²⁴ Nos seguintes compromissos, a atividade do ermitão é associada a obras de reparação da capela: Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos crioulos de São João del Rei (1805), cap. 8; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 60v-65; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos pretos de Itabira do Campo (1766); a petição era destinada ao bispo; cap. 22; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 65v-70; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), cap. 13; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens pretos de Campanha da Princesa (1800), cap. 13; cod. 1534; AHU.

²⁵ Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1773), AA 23, fs.1v. et. seq. O visitador Antônio de Pina, em termo de visita de 20 de agosto de 1723, não aprovou a aquisição do escravo por não ser permitido “comutar-se as esmolas que se aplicam para uma obra em outra, e mais quando sendo mortal”. Determinava a venda do escravo e empréstimo de seu valor para investimento em ornamentos do altar. A irmandade não o atendeu e manteve o escravo. A sua atividade provou ser bem mais atraente do que juros de empréstimo;

ocupação do território mineiro, a atividade era muito lucrativa e a generosidade dos mineiros em matéria de religião, estimulada pelos achados constantes e auspiciosos de ouro, atraiu esmoleres de todas as regiões. Segundo atestação da câmara de São Paulo, o ermitão da irmandade de N. S. do Rosário da mesma vila, Domingos de Mello Tavares, recolheu 10 mil cruzados de ouro em esmolos para a mãe de Deus, sobretudo nas regiões mineiras, de 1718 até 1725, "sempre com bom procedimento e trabalho, e perigo de desertos, com risco de sua vida, pela indemência (sic) dos sertões". O ermitão valeu-se da quantia para construir a capela dos negros e conseguiu ser nomeado, pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio de Guadalupe, administrador perpétuo e fundador da igreja. Com esta medida, superou as resistências existentes ao seu projeto, pois, segundo ele, "como a Irmandade é de pretos, cada dia se ocasionam dúvidas e desordens que impedem o zelo do suplicante (Tavares)"²⁶.

Os contratos estabelecidos entre ermitões e confrarias nem sempre foram pacíficos em razão da natureza ilegal de determinados acertos e de certa desconfiança que pairava sobre a atividade. A irmandade de N. S. do Rosário de Mariana entrou em longo litígio com o ermitão Matias Teixeira de Souza, com quem tinha acertado, em 1734, de tirar esmolos para a reconstrução da capela vestido de ermitão com a caixinha. Segundo contrato estabelecido entre as partes, a irmandade ficaria com 2/3 das esmolos retiradas e, o ermitão, com o terço restante. No final de dois anos e alguns meses, Souza havia entregue 377 oitavas à associação e ficara com 188 oitavas e ½. Os irmãos souberam de um empréstimo a juros concedido por Souza ao Alferes Manoel Jacques Ferreira no valor de 600:000 réis e suspeitaram de desvio do dinheiro das esmolos. Acusaram-no de ser questor e ladrão no juízo eclesiástico.

Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723), AA 22, fs.7-8; AECM.

²⁶ Tratava-se de conflito com os confrades que resguardavam sua autonomia frente às tentativas de controle de Tavares. Este conseguiu a provisão de ereção da capela em 5 de novembro de 1725, mas queria ser nomeado tesoureiro. Em 1755, reclamava Tavares ao bispo, as novas mesas eleitas da irmandade não mais o consultavam sobre seus negócios: "E como hoje se veja crescida a Irmandade dos pretos, e com mais governos e pareceres, e o suplicante foi fundador, e vê que não há aquele zelo necessário para a Igreja e culto divino, e aumento, e se não admite parecer do suplicante". O ermitão solicitava ordem de condicionar as decisões da mesa a ele. O bispo Fr. Antônio da Madre de Deus renovou sua provisão de ermitão e concedeu-lhe a administração da capela, mas não da irmandade "por ser esta de diversa natureza". Consulta sobre esmolos da

A questão era espinhosa, pois não havia meios de controle da atividade, apenas a percepção subjetiva dos níveis de riqueza do ermitão. As acusações eram fundamentadas em indícios de sua pobreza. As queixas feitas por Souza aos seus patrícios sobre suas dificuldades de sobrevivência, a aparência, os trajes e a conduta apontavam um homem próximo da mendicidade, portanto incapaz de acumular a quantia colocada em empréstimo. A aparência de pobre esmoler, segundo Souza, era seu ganha pão, pois de outra forma não poderia sensibilizar os fiéis. Todos os ermitões usavam do recurso e havia “pobres mendicantes com avultados cabedais e darem a razão de juro vários ouros e fazerem outros negócios ... muitos andam mendigando que dizem nada tem de seu, tendo já, às vezes, bastante remédio para passarem”²⁷. O ermitão deixou mulher e filhos no Açores, de onde viera para Minas tentar a sorte. Não conseguiu amealhar dinheiro suficiente como feitor e resolveu dedicar-se a arte de mendigar. Depois de aceitar a proposta do Rosário de Mariana, serviu três anos no Rosário dos brancos do Padre Faria, em Vila Rica, onde foi preso por não dispor de licença para tirar esmolas. Colocava seu dinheiro a juros para poder dispor dele com mais facilidade quando pudesse retornar. Apesar da irmandade acusar o réu de questor, sempre recorrera ao sistema que também era empregado em várias outras associações. Como Souza reconhecia: “não é justo, nem Deus o permite, se não pague ao réu (Souza) o seu suor, pois ocupando-se no exercício que trazia, sem dúvida havia de fazer conveniência ... vários ermitões que andam pedindo, nenhum o faz sem conveniência, só sendo por promessa que tenha feito”. A confraria utilizava-se de sistema condenado pelas leis, mas o denunciava para angariar os recursos supostamente desviados²⁸.

Irmandade de N. S. do Rosário de São Paulo, Desembargo do Paço, Corte/Estremadura/Ilhas, maço 2081, n. 32; ANTT.

²⁷ Sobre a “arte da mendicância”, ver GEREMEK, Bronislaw. **Os filhos de Caim**. Vagabundos e miseráveis na literatura européia, 1400-1700. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. Na Itália, o conhecimento acerca das fraudes dos mendigos parecia estar bastante difundido. Entre os tipos de vagabundos vigaristas que faziam coletas associadas às irmandades estavam os *alampadati* e os *spectini*. Teseo Pini, em 1485, considerava questores tanto os mendigos profissionais quanto “os falsos coletores que afirmavam colher donativos para alguma instituição”. p. 67-73.

²⁸ O vigário da vara de Mariana, Domingos Lopes Antunes, condenou o ermitão pelo crime de questor, obrigando-o a repor a sua parte do ajuste avaliada em 377 oitavas. Nesse ponto, a sentença parece confusa. Não temos condições de avaliar o erro, pois não conseguimos localizar o processo inteiro. Não houve condenação de roubo por não se ter especificado com precisão a quantia. Segundo o juiz, as pessoas que pediam esmolas não podiam desfrutar seu valor, além “do que é necessário para a sua honesta sustentação, e esta tão parca quanto convém a um hábito

O ordinário definia a atribuição de emitir licenças para pedir esmolas com ermitões nos limites das igrejas e seus adros. As esmolas da bacia e da caixinha recolhidas pelos confrades na freguesia eram permitidas sem licença, provavelmente por constar em compromissos aprovados pelas autoridades competentes, apesar de entendimento diverso de certos eclesiásticos. Todavia, os ermitões parecem não ter levado a sério a restrição de limites, e a Igreja estava preocupada apenas em averiguar a existência da concessão e o destino das esmolas. Na segunda metade do século, a coroa passou a discutir os abusos sobre a matéria e revelou extrema má vontade em acolher favoravelmente os pedidos das irmandades acerca do objeto²⁹. A questão foi discutida em consulta da Mesa da Consciência e Ordens, em 18 de dezembro de 1754. As provisões passadas a ermitões de irmandades pelo bispo D. Manuel da Cruz, conforme foi averiguado, atendiam às

eremítico e penitente". Refletia a concepção, presente na doutrina católica, da mendicidade como valor espiritual. O réu "pedindo aquelas esmolas para obras de N. S.^{ra} do Rosário e dando-as os fiéis com o intuito das mesmas obras, e levados da piedade do seu templo (as quais provavelmente não dariam, se não fosse aquela pia obra o objeto da sua caridade), as não podia aplicar para si". O simples fato de pedir sem licença do eclesiástico já era enquadrado como crime de questor. Essa era a compreensão das **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** acerca da proibição dos "questores, pedidores e eleemosinarios" (L. 4, tit. 63), embora discorresse longamente sobre os que tiravam esmolas em troca de absolvições de culpa, benções de gente e animais e "invenções falsas". As esmolas da caixinha, segundo os confrades, era o único rendimento certo da receita. A afirmação reflete a importância desse item de receita, na primeira metade do século, mas também deve ser vista no contexto da acusação de roubo, cujo objetivo consistia na dramatização do fato alegado; Causa cível e crime da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana contra Matias Teixeira de Souza (1740-1744); partes do processo encontram-se em duas referências distintas: armário 15, auto 4074 e armário 15, auto 4062. O visitador Amaro Gomes de Oliveira, em capítulos da visita à freguesia do Inficionado, de 25 de março de 1754, recomendou aos párocos não consentir que ermitões pedissem esmolas em hábito com caixinha de Santo ou Santa sem licença do bispo e determinou apreensão das caixinhas dos transgressores; armário 15, auto 4062; AECM. O crime de questor era *mixti fori*. Algumas irmandades preveniam-se de esmoleres fingidos e indicavam recursos à justiça nesses casos. O Rosário de Paracatu definia, no cap. 29 de seu compromisso, o esquema de peditórios. Na vila, os zeladores da esmolas pediriam nos domingos com as insígnias da confraria; nos subúrbios, "escolherão o irmão ou devoto, que com verdade e zelo santo seja o questuário das ofertas que derem os fiéis; e de nenhum modo, se intrometa algum eclemosinário fingindo e sem licença da Irmandade; porquê, em tal caso, poderá esta recorrer às justiças competentes para reivindicar, o que debaixo do pretexto de questuário tiver extorquido, além das penas que os julgadores devem infligir a semelhantes vagabundos". Não sabemos dizer se o "questuário" procedia de um tipo de contrato como o de Souza; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 71-77; ANTT.

²⁹ A jurisdição da coroa sobre a matéria é fixadas nas **Ordenações Filipinas**, L. 5, tit. 103, que trata dos que pedem esmolas com invocação de algum santo. Os prelados poderiam conceder licenças para se pedir somente nas igrejas e seus adros. Em 1753, o juízo eclesiástico condenou Custódio Pereira à degredo para fora do bispado durante um ano. Pereira, vestido de ermitão e com caixinha de N. S. da Conceição, pediu esmolas por seis ou sete anos na freguesia de Santo Antônio de Itaverava, "tirando grossas esmolas de que nunca dera conta aos Reverendos

cláusulas restritivas, no entanto recomendava-se atenção aos ouvidores das comarcas de Minas devido a abusos acerca da extrapolação das concessões. O parecer do ouvidor de Vila Rica, Francisco Ângelo Leitão, não poupou a postura da igreja. Ele expulsou vários ermitães e recolheu suas provisões, pois aquelas passadas pelo bispo eram apenas “pretexto facultativo” para a concessão, pois nunca se conferia os seus limites nos locais onde esmolavam. Para os ermitães, as provisões permitiam o exercício da função em qualquer lugar. Convocados pelo magistrado a expor as provisões da coroa, apresentavam satisfeitos as do bispo, como se tivessem validade³⁰.

As razões para o controle mais rígido das licenças emitidas pela Igreja e as negativas aos pedidos das irmandades fundavam-se na desconfiança acerca do destino das esmolas e das atitudes que suscitavam os ermitães. Em 1771, o ermitão Antônio da Cruz Aguiar fez requerimento à coroa de licença com objetivo de pedir esmolas para a capela do Senhor Bom Jesus dos Perdões, nas vizinhanças de Catas Altas. Pareceres do pároco de Catas Altas e do juiz de fora de Mariana atestavam o prestígio crescente da devoção. Curas de doença, promessas atendidas, milagres e vários outros prodígios afavoravam a fé dos fiéis que acorriam em fluxo cada vez maior ao local. Cruz não dispunha de posses para erigir capela, e o fim da provisão de esmolar destinava-se às obras da mesma. O pároco o apoiava e o juiz de fora, apesar de atento aos desvios dos ermitães, acreditava na sinceridade de Cruz. Afiançava o magistrado: “Suposto que os ermitães comumente são prejudiciais, fazendo negócio com o mesmo que tiram, e muitos de nada dão conta, contudo, o de que se faz menção é sujeito levado meramente de pura devoção, por promessa que fez de pedir em satisfação de ficar livre de uma queixa que padecia por especial mercê do mesmo Senhor”. O Conselho Ultramarino, não obstante estas alegações, conformou-se à opinião do governador da capitania, Conde de Valadares, cuja perspectiva ancorava-se na

Párocos”. A sentença reservava à confraria o direito de reaver a quantia por meio de ação judicial; Livro de Sentenças do Juízo Eclesiástico (1748-1765), armário 6, 2ª prateleira, f. 70, AECM.

³⁰ Leitão afirmava estar extinguindo os ermitães e “juntamente aliviando os vassallos de Vossa Majestade da opressão, que fazem os tais pedidores com capa de fingida virtude para negociarem profanamente das esmolas que tiram”; Ordem de Cristo, Padroado do Brasil, maço 5, caixa 5; ANTT. Na consulta, também discutiam-se as provisões passadas a sete negros por D. Manuel da Cruz para pedirem esmolas em Pitangui a favor da construção do seminário, as quais enquadravam-se nas críticas da coroa sobre o abuso das provisões. A questão resultou em ordem régia de 19 de fevereiro de 1756 dirigida ao governador da capitania, onde se encomendavam providências específicas aos ouvidores sobre os abusos dos ermitães, comentava-se as

desconfiança a respeito do destino das esmolos e nas atitudes decorrentes do ato de esmolar. A resposta do tribunal inseria a atividade dos eremitães no contexto do discurso contra a vadiagem, um dos eixos mais conhecidos da política reformadora dos oficiais da coroa, na segunda metade do século: “Os eremitães são prejudiciais; não só porquê usam mal das esmolos, mas porquê vivem em uma ociosidade tal que se precipitam em vícios que obrigam a serem castigados”. Estas duas considerações estavam na base da política de restrição aos requerimentos das irmandades de licença para eremitães, observada nos tribunais da coroa, durante o mesmo período, a qual certamente deve ter refletido na importância menor deste item na composição da receita das confrarias mineiras³¹.

A preponderância da contribuição dos juizes na receita das irmandades permitiu-lhes exercer controles informais de condução das atividades confrarias. O desvio do objeto da contribuição era motivo suficiente, quando não justificado, para intervenção por meio da negação em oferecer as esmolos. Nas confrarias dos arraiais, como vimos, esta atitude condicionou a existência da vida confrarial ao respeito à manutenção de seus aspectos lúdicos, não obstante as pressões de visitantes e provedores de capelas cujas ações estavam ancoradas em cláusulas dos estatutos. Estes controles informais cruzavam os lugares institucionais de direção e

dificuldades de coibi-los e os “roubos que estes fazem, não entregando as esmolos que tiram, aplicando-as para com elas viverem com mais liberdade”; caixa 70, AHU.

³¹ Caixa 103. Os seguintes requerimentos de licença para eremitães tiveram resposta negativa do Conselho Ultramarino: Requerimento das devotas de N. S. do Parto da capela de São José de Vila Rica (intitulava-se “nova congregação de devotas Matronas destas Minas gerais de Vila Rica”, 1753), caixa 61; Requerimento dos pretos da Irmandade de N. S. do Rosário das Minas de Pirapitinga, arraial do Bacalhau (1755), caixa 68; Requerimento da Irmandade de S. Gonçalo Garcia (1786), caixa 125. O Rosário dos brancos do Padre Faria, de Vila Rica, também enviaram solicitação em 1789, mas não localizamos a resposta do Conselho; caixa 132; da mesma forma, o Requerimento da Confraria de N. S. das Mercês da freguesia de Santo Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara (1794), caixa 142; AHU. Dos compromissos acima citados, onde constavam solicitações de eremitães, foi censurado apenas o de N. S. das Mercês de São João del Rei (1805) pela Mesa da Consciência e Ordens, que restringiu o ato de esmola ao interior da igreja. O compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Calambau, apesar de não mencionar eremitães, no cap. 1, alude a pessoas que tirariam esmolos com o prato ou caixinha na freguesia e fora dela. O capítulo foi censurado pela Mesa da Consciência em 1783; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 108-114v. A coroa não deixou de liberalizar, em alguns casos, a concessão de licenças, mas estas restringiam-se ao ato de esmolos e não mencionavam eremitães: Provisão de D. Maria I concedida aos “devotos da imagem de São Francisco de Paula”, sediados na ermida da Vila de São José, pedir esmolos na comarca por três anos (despacho da Mesa da Consciência); Chancelaria de D. Maria I, L. 58, f. 113; Provisão de D. Maria I concedida à Confraria de N. S. do

administração da vida confrarial, criando estruturas paralelas de poder as quais contrabalançavam as tendências centralizadoras da organização administrativa. Os mecanismos informais eram ativados constantemente. Em 1764, alguns oficiais e mesários da imandade de N. S. do Rosário do Inficionado retiveram o valor das esmolos como meio de pressionar o resultado das eleições. Foram preteridos, na eleição, por outras pessoas e recusavam-se a contribuir. A nova mesa entrou com carta de excomunhão, obtida no juízo eclesiástico, contra os oficiais preteridos com objetivo de forçá-los a entregar suas esmolos, pois a admoestação do pároco na igreja não resultara em qualquer restituição³². Esta estrutura paralela do poder era o *locus* privilegiado de ação das mulheres em associações que as excluía da administração formal³³. Boa parte das contribuições financeiras procedia delas, que ofereciam sua ofertas na forma de esmolos de juízas (ver gráficos anteriores).

A insistências dos confrades em privilegiar os aspectos festivos do culto prevaleceu, mas visitantes e provedores de capelas aparentemente tiveram sucesso em censurar certas atividades

Rosário estabelecida na matriz de N. S. do Pilar de Vila Rica (trata-se do Rosário do Terço; 14 de março de 1782); Chancelaria de D. Maria I, L. 84, f. 170v; ANTT.

³² Explicava o senhor de um rei preterido nas eleições, padre Inácio Pereira de Souza, que aconselhara ao seu escravo reter a esmola, caso não fosse confirmado na eleição. O valor a ser retido, segundo o clérigo, era o de propriedade do escravo, e não se referia ao recolhido por meio de esmola para a festa do Rosário. A nova mesa da confraria não pretendia proceder contra os oficiais que apresentaram suas esmolos, mesmo tendo ficado com alguma parte delas, porém contra os que nada contribuíam tendo tirado esmolos e "os que aconselharam para o mesmo fim, aconselhando os pobres pretos com pretextos enganosos, metendo-lhes cismas e confusões contra a dita imandade por paixões particulares"; Armário 15, auto 4080, AECM.

³³ Para exemplos de exclusão de mulheres da administração das confrarias, ver Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário do Arraial de Santa Luzia (1766); o cap. 1 excluía as juízas de presenciar e votar nas reuniões da mesa; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 290, fs. 226-229; ANTT. Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Rio Manso (1794); as irmãs de mesa não teriam direito a voto nas reuniões da mesa, cap. 4; cod. 1818; AHU. As mulheres geralmente não participavam das reuniões de mesa, e são raras as ocasiões em que suas assinaturas ou cruces aparecem nas atas. Para alguns exemplos, ver Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário dos Pretos do arraial de Santa Rita (1763); aprovação do compromisso; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 83v-90v, ANTT. Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário dos Homens pretos de Campanha da Princesa (1800); a juíza seria consultada sobre as festas; cap. 4; cod. 1534; AHU. Livro de Receita e Despesa da Imandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1739-1805), L ; a rainha Joana, escrava do capitão Bernardo de Almeida, excepcionalmente assina o termo de aprovação de contas de 1745, f. 16v; Livro de Receita e Despesa, Eleições, Recibos e Termos da Mesa da Imandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1773-1831), M 23; na aprovação das contas de 1785, assinam as juízas e irmãs de mesa (fs.17-20); no termo de festas de 5 de janeiro de 1794, assinam duas juízas e uma irmã de mesa (f. 38); no termo de 12 de abril de 1795, assinam duas juízas (f. 39); no termo de construção da capela, assina uma irmã (fs. 40-40v); AECM.

de caráter heterodoxo, em específico, as despesas relacionadas com gastos de comida e bebida. Para M. Bakhtin, a associação entre festas e banquete e sua relação com as manifestações do baixo corporal (alimentação/corpo/reprodução) constituíam um dos veios mais destacados da cultura popular³⁴. Os reformadores da cultura popular censuravam, entre outros aspectos, a embriaguez, a glotonaria e a luxúria presentes nos festejos populares em esforço de destriçar os aspectos sagrados dos profanos. A purificação do culto religioso nas ocasiões solenes passava pela extirpação dos excessos³⁵. Em Portugal, durante o período moderno, a censura dos excessos dos atos de comer e beber nas ocasiões festivas aparecia na constante repressão dos bodos, banquetes coletivos organizados nas festas do Divino Espírito Santo e patrocinados pelas confrarias do Corpo de Deus (antecessoras do Santíssimo Sacramento)³⁶. Nesse aspecto, em Minas colonial visitantes e provedores de capelas convergiam com essas orientações e mostravam excepcional sintonia. Um dos seus principais eixos de atuação consistia nas glosas de despesas relacionadas a comida e bebidas nas festas das confrarias.

A irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia afirmava, em termo de festa de 22 de maio de 1785, que daria “de comer aos músicos e pregador” durante os festejos. Não sabemos se os acepipes seriam restritos à equipe da festa e se os irmãos não os desfrutariam. Em dois anos, os

³⁴ **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento.** O contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1987, p.243-264. Para o autor, as imagens do banquete no contexto do sistema de imagens da festa popular “são profundamente ativas e triunfantes, pois elas completam o processo de trabalho e de luta que o homem, vivendo em sociedade, efetua com o mundo. Elas são universais, porque tem por fundamento a abundância crescente inextinguível do princípio material. Elas são universais e misturam-se organicamente também à idéia de verdade, livre e lúcida, que não conhece nem o medo nem a piedade, e portanto a palavra sábia. Enfim, penetra-as a idéia do tempo alegre, que se encaminha para um futuro melhor, que mudará e renovará tudo a sua passagem”, p. 264.

³⁵ BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 231-265.

³⁶ Para Pedro Penteado, cuja opinião reflete o esquema bakhtiniano de interpretação do sistemas de imagens da festa popular, os bodos constituíam “uma espécie de refeições rituais onde se comemorava o triunfo da fertilidade, que culminavam com a celebração da abundância de alimentos, distribuídos por todos, de forma a acentuar o sentimento e os laços de solidariedade comunitária”, **op. cit.** Para absorção dos bodos das festas do Império pelas Misericórdias ver, SÁ, Isabel dos Guimarães, **op. cit.**, p. 119-120. Nas confrarias medievais portuguesas, a refeição comunitária constituía o aspecto mais importante de sociabilidade, assumindo várias formas e realizando-se em diversas ocasiões. A própria definição de irmandade, em determinadas associações, era condicionada à existência dos bodos; ver BEIRANTE, Maria Ângela G. V. da R., **Confrarias Medievais Portuguesas.** Lisboa: ed. do autor, 1990, p. 8, p. 14, p. 17, p. 32-36 e p. 46.

confrades discriminaram os gastos, ao que parece, bastante excessivos para os músicos e o pregador. No ano de 1795, constavam os seguintes itens: 5 libras de bacalhau; 12 libras de açúcar; ½ medida de vinagre; especiaria; ½ libra de incenso; 9 galinhas; 9 libras de banha; 1 prato de sal; 1 carro de lenha; 2 alqueires de milho; 2 alqueires de farinha de milho; ½ alqueire de farinha de mandioca; ¼ de arroz; 1 de feijão; ½ alqueire de fubá mimoso; 1 frasco de azeite de mamona; 5 dúzias de ovos; 10 libras de toucinho; 2 frascos de cachaça “de cabeça”; 4 vinténs em “gastos de comes”; 1 novilho e uma oitava de porção das cozinheiras. Tudo somava 12 ½ oitavas e 3 vinténs. Em 1794, a confraria gastou 10 ½ oitavas e 6 vinténs com produtos semelhantes. Era uma verdadeira comilança. O provedor Antônio Ramos da Silva Nogueira glosou as despesas e condenou os oficiais a repor os valores gastos com “uma tão escandalosa despesa em que entram frascos de cachaça para a abominável sustentação de seus vícios”³⁷.

Raramente gastos como estes eram discriminados na contabilidade das confrarias. As despesas de festas diziam respeito ao seu núcleo formal: armação da capela, música (entre os itens, tambores e choromelas), cera, clérigos, rosários, bombas e foguetes. Mesmo as despesas referentes ao séquito do reisado, como vestidos, ornamentos e jóias quase não apareciam. Os compromissos declaravam cobrir apenas as despesas de festas referentes a este núcleo formal, geralmente representado pelos itens sermão, missa cantada, música e exposição do Santíssimo Sacramento. Estas constatações não servem para comprovar o sucesso da reforma. Temos vários testemunhos de viajantes a respeito da intensidade dos festejos associados às confrarias negras, assim como queixas de eclesiásticos sobre o mesmo motivo. Do bispo carioca Fr. D. João da Cruz ao protesto dos párocos contra as confrarias e às inventivas do bispo D. Frei de Cipriano de São José contra as cerimônias de Bom Jesus de Matozinhos, a tônica era centrada nos excessos dos festejos³⁸. Na Representação dos Párocos, dirigida ao Conselho Ultramarino, afirmava-se: “As

³⁷ Livro de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M 23, f. 125v; Livro de Receita e Despesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1792-1833), M 30, fs. 8v-17. Em 1797, os oficiais pagaram 12 oitavas do valor glosado em madeira para a obra da ermida.

³⁸ Para outros exemplos de despesas de confrarias glosadas, relato de viajantes e declarações do bispo D. Fr. João da Cruz, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 202-225; para as declarações do bispo D. Cipriano de São José sobre as cerimônias de Bom Jesus de Matozinhos, ver CARRATO, José Ferreira. *Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais*. São Paulo: Cia. Nacional, 1968, p. 36-41.

festividades das ordens Terceiras e das Irmandades (à exceção do Santo Sacrifício, que nelas se celebra) nada mais tem que possa ser agradável ao Altíssimo; consistem todas em fogos, representações e músicas profanas, bodos e deboches, de que resultam escândalos e desordens repreensíveis, contrárias e diametralmente opostas ao espírito da Igreja e ao culto santo devoto e sincero que se deve dedicar a Deus; e por estes ponderáveis motivos, se convence de temerário, oposto à disciplina e hierarquia eclesiástica, destrutivo do espírito da verdadeira devoção e prejudicial aos católicos costumes o atual sistema e corrupção das indicadas corporações³⁹.

A defasagem entre estes testemunhos e a pobreza dos registros de despesa sobre festas pode ter duas explicações. Em primeiro lugar, as associações recorriam a subterfúgios para não declarar com detalhamento certos gastos ou embuti-los em outros itens. A estratégia foi combatida sobretudo pelos provedores, que mostravam-se cada vez mais exigentes com a apresentação minuciosa das despesas realizadas e de seus recibos. Em segundo lugar, é mais provável o deslocamento destes gastos para uma zona de penumbra, onde os aparatos fiscalizadores não alcançavam⁴⁰. Os compromissos já alertavam para esse aspecto da organização dos festejos confrariais. Alguns refletiam a perspectiva da reforma pastoral, ao comentar uma situação que se imaginava incontornável. Em 1783, a irmandade de N. S. das Mercês do Sumidouro advertia: "Bem entendido que as despesas que muitos costumam fazer em mastros, danças, óperas, banquetes e semelhantes serão à custa daqueles que as fizerem"⁴¹. Declarava-se que as despesas extraordinárias realizadas com as festas não seriam arcadas com recursos da associação, *i. é*, com o produto das estipulações mínimas das esmolas de juizes, mesários e oficiais⁴². No mesmo sentido, a irmandade de N. S. das Mercês de S. Gonçalo, na freguesia de Santa Bárbara,

³⁹ Consulta do Conselho Ultramarino de 20 de março de 1794 sobre a Representação dos Párcos de Minas, caixa 139, AHU.

⁴⁰ AGUIAR, Marcos M. de, "Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa", *op. cit.*

⁴¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Redenção dos Cativos do Sumidouro (1783), cap. 13, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 195-199v, ANTT.

⁴² Compromisso da Irmandade de N. Senhora do Rosário dos Pretos do Arraial de Santa Rita (1763); se os mesários quisessem fazer a festa mais solene ou mais extensa, seria por conta deles "sem que do fundo da Irmandade se haja de concorrer com coisa alguma"; cap. 14, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 83v-90v; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Pinheiro (final do século XVIII); querendo algum irmão fazer a

estabelecia que “em função profana nunca se gastará ouro da arquiconfraria”. Em tom moralizador, o Rosário do arraial do Rio Manso asseverava: “nesta festividade se evitarão todos os folguedos e ações reprovadas pela Santa Igreja, permitindo-se só aquelas cerimônias e ritos que os Prelados e Ministros de Deus não reprovarem”⁴³. Advertência inútil e incomum, se não existisse forte tendência dos costumes em sentido contrário. Este estilo de contribuição informal pode ter sustentado um amplo espectro de atividades incorporadas na vida confrarial, muitas vezes sem manter correspondência direta com os objetivos da devoção. A notável plasticidade do ritual confrarial poderia ser explicada, em parte, por esse fundamento.

A atividade assistencial está entre aquelas definidoras da própria natureza da vida associativa, muitas vezes identificada com instituições de ajuda mútua. Todavia, as cláusulas assistenciais dos compromissos que envolviam custos parecem não ter sido bem acolhidas, como os gráficos de concentração de despesas o demonstram⁴⁴. A caridade era seletiva em matéria de irmãos de tal forma que, nas confrarias dos arraiais, era solenizada em acordos da mesa⁴⁵. Também era direcionada em termos de objeto, mas abrangente com relação a padrão de conduta observado entre confrades. As deficiências materiais das associações e a extensão dos problemas sociais não permitiam um sistema de ajuda mútua que cobrisse as exigências de custo da satisfação das agruras dos irmãos em seu estado de pobreza. Algumas associações eram tão conscientes desse problema a ponto de condicionar a extensão da caridade à existência de recursos⁴⁶. Outras estabeleciam valores máximos para a contribuição⁴⁷. Por isso, as confrarias

festa “com maior asseio, será esta feita à custa do que assim requerer e nunca da Irmandade, pois lhe será glosado todo o excesso”; cap. 2, cod. 1530; AHU.

⁴³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Rio Manso (1794), cap. 17, cod. 1818, AHU; Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos do Arraial de S. Gonçalo do Rio Abaixo (1783), cap. 15; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 78-83v; ANTT.

⁴⁴ Ver ainda, AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 195-202.

⁴⁵ Em 22 de setembro de 1765, o Rosário de Cachoeira do Campo decidiu, em termo de reunião da mesa, coletar esmolas específicas para assistência da irmã forra Francisca Nunes em sua convalescência, Livro de Termos da Mesa e de Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1723-1784), AA 28, f. 66v., AECM.

⁴⁶ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição do Rio das Pedras (1767), cap. 2, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 66-70v; Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos do Arraial de S. Gonçalo do Rio Abaixo (1783), cap. 19; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 78-83v; ANTT.

fixavam-se nas atividades imediatamente relacionadas à morte ou à “boa morte”, desde o atendimento às exigências espirituais (os últimos sacramentos) até os condicionantes de um cortejo digno - o fornecimento da mortalha e o acompanhamento fúnebre - e de um enterro cristão, a sepultura. Esperava-se dos capelães a assistência espiritual e dos confrades as demais atribuições. O fornecimento de mortalhas estava entre os poucos itens assistenciais que constavam da contabilidade das confrarias.

A caridade era compreendida essencialmente como preparativo para o momento final. É compreensível, portanto, que todas as cláusulas assistenciais se referissem à doença – a pobreza era quase contingente do estado clínico – e constassem dos mesmos capítulos dos compromissos onde se determinavam as providências a respeito da boa morte. A exceção ficava por conta do amparo aos confrades presos na cadeia⁴⁸. Mesmo nesse caso, a associação com a morte não deixava de ser evidente. As exigências expressas nos compromissos a respeito de uma rede de assistência e de cuidados ao moribundo manifestavam um dos traços das atitudes diante da morte presentes no período: o medo da morte solitária e a imposição de uma agonia assistida. A assistência aos últimos momentos prevalecia sobre as preocupações atinentes à saúde do agonizante. Algumas providências indicavam a presença coletiva junto ao jacente. A preocupação em “compor a casa” para o recebimento do viático e organização do trajeto do cortejo fúnebre era uma delas⁴⁹.

⁴⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. da Conceição de pardos e pardas de Itabira do Campo (1767), a despesa não deveria exceder quatro oitavas, “exceto a mortalha que esta será de panico”; cap. 6; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 23-29; ANTT.

⁴⁸ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial do Tejuco (1768); a assistência na cadeia parecia ser limitada aos irmãos doentes, como indica o capítulo 20: “A todo o Irmão que cair em pobreza e enfermidade e for na cadeia, o Procurador convocará a Mesa para esta o socorrer com o que puder, e por toda a Irmandade lhe tirará uma esmola e com a caridade fraternal tratará de socorrer a sua necessidade” (grifos nossos); Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 224-229; Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês e Redenção dos Cativos de Sumidouro (1783), cap. 12, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 195-199v; Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de Sabará (1778), cap. 5, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 4, fs. 25v-40v; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1726), J 37; a assistência na cadeia era especificada independentemente da existência de doença: “caindo em pobreza ou enfermidade, ou sendo preso e molestado algum dos ditos nossos Irmãos ou Irmãs, os mais serão obrigados a socorrê-los com suas esmolos de maneira que não pereça em nada” (grifos nossos); AECM.

⁴⁹ Compromisso da Irmandade dos Crioulos de N. S. das Mercês de São João del Rei (1751), cap. 10; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 153v-158; Compromisso da Irmandade de

A coleta de esmolas específicas para o fim certamente constava em vários estatutos e refletia a preocupação de que a *causa mortis* não estivesse associada a necessidades materiais⁵⁰. Os andadores ou os procuradores certificavam-se do estado do doente e organizavam as formas de ajuda, providenciadas, em várias irmandades, pela mesa e oficiais. Em algumas confrarias, a assistência dos irmãos necessitados era atribuição das mulheres⁵¹. Na maior parte delas, esperava-se formas de contribuição espontânea e voluntária, embora houvesse propostas de retaliação à negligência de irmãos encarregados da atribuição. Este deve ser o motivo da falta de registro de despesas referentes ao item na contabilidade das confrarias. Como observava o Rosário do arraial de Santa Rita, na freguesia de Santo Antônio do Rio Acima, a caridade, que “faz o fundamento de todas as virtudes”, não deveria estender-se apenas aos mortos por meio de sufrágio pelas suas almas, mas deveria contemplar as necessidades presentes dos vivos que caíssem em situação de miséria ou adquirissem limitações físicas (cegueira, invalidez etc.)⁵².

N. S. do Rosário de Santa Luzia (1766), cap. 17; Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 290, fs. 226-229v; Compromisso da Irmandade de N. S. da Conceição de pardos e pardas de Itabira do Campo (1767), cap. 6; Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 283, fs. 23-29; ANTT.

⁵⁰ Compromisso do Cordão do Patriarca São Francisco da Vila Nova de Caeté (1782); mantinha duas caixinhas para coleta de esmolas para os irmãos pobres e enfermos, além de destinar as esmolas recolhidas nas sextas-feiras à “pobreza”; cap. 13; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 21v-30v; Estatuto da Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de Mariana (1760); as esmolas do terceiro domingo do mês seriam para as “pessoas mais necessitadas”, nomeadas pelo capelão comissário; cap. 21; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 2-11v; ANTT. Compromisso da Irmandade de São Gonçalo Garcia dos Pardos da Freguesia de Antônio Dias de Vila Rica (1756); os irmãos nomeados para pedir as esmolas para os irmãos doentes deveriam fazê-lo para que “o seu exemplo dê calor ao renitente e menos devoto”; cap. 7; armário 14, auto 3892, AECM.

⁵¹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial de Santa Luzia (1766); entre as mordomas, duas seriam nomeadas como procuradoras das irmãs doentes e “terão cuidado de saber se há doentes e onde moram, e darão parte ao Juiz e este consultará se necessitam de provimento conforme a possibilidade da Irmandade”; cap. 1; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 290, fs. 226-229v; Compromisso da Confraria do Cordão do Patriarca São Francisco da Vila Nova da Rainha de Caeté (1782); o atendimento aos doentes obedecia a divisões de gênero, pois reservava o atendimento das mulheres às irmãs de sexo feminino nomeadas pela vigária do culto divino; cap. 13; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 21v-30v; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1713), AA 22; entre as doze mordomas, duas seriam nomeadas “enfemeiras das Irmãs doentes”; durante o ano de exercício da função, não pagariam mesada em razão do trabalho que deveriam ter; cap. 2; AECM.

⁵² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial de Santa Luzia (1763); o capítulo 13 diz respeito aos benfeitores da confraria, *i. é*, aqueles que contribuíram com zelo e esmolas avantajadas e depois caíram “em estado de pobreza e miséria, e reduzidos à ultima necessidade”; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 83v-90v.

Nesse sentido, a caridade fazia parte do *ethos* confrarial, padrão de comportamento esperado de todos cuja regulamentação aparecia quase como desnecessária.

Os confrades não furtaram-se em determinar as obrigações dos senhores para com seus escravos desvalidos e, em alguns casos, tentaram interferir em um dos aspectos mais delicados da escravidão: a conduta dos senhores que deixavam à míngua os escravos dos quais não esperavam auferir benefícios econômicos. O Rosário de Campanha da Princesa determinava, em 1800, a construção de uma casa onde seriam recolhidos os escravos cujos senhores fossem abertamente negligentes com seu amparo nos momentos finais, lançando-os a “peregrinar depois de os haverem desfrutados (sic) em tempo de saúde e, sem compaixão deles, os deixam morrer pelas ruas e campos, como infelizmente sucede”. Determinava-se recurso ao provedor de capelas o qual arbitraria o valor dos custos da assistência a ser pago pelo senhor e cobrado executivamente. A coroa apressou-se em censurar a atitude, pois temia sustentar espaços de jurisdição que se interpusessem entre senhor e escravo e resultassem na diminuição da autoridade dos primeiros sobre os últimos. Havia temor de a medida estimular “mil desordens” em razão de o direito sustentado abranger aspectos da regulação das relações de dominação que ficariam a cargo dos dominados, os quais, como reconhecia um magistrado da coroa, eram na sua maior parte “mal afetos e opostos a seus senhores”⁵³.

A concepção de caridade presente nas confrarias negras coloniais baseava-se na doutrina tradicional da caridade cristã que salvaguardava o princípio do ato individual e espontâneo de misericórdia. Aceitava a pobreza e a miséria como possibilidade inerente às condições de vida de

⁵³ O juiz de fora de Campanha da Princesa, José Joaquim Carneiro de Miranda, foi convocado a dar parecer sobre o compromisso. Em 1805, considerava a impropriedade de manutenção de casa destinada para o fim proposto, pois “compondo-se estas irmandades de irmãos semelhantes (“pobres e desvalidos”) e sem estabelecimentos, e quase todos cativos, seria pouco todo o rendimento para tais despesas, quando a sua aplicação deve ser para fins muitos diversos. Sem que igualmente possa ter lugar o querer a mesma Irmandade providenciar e fiscalizar se os senhores desses Irmãos enfermos lhes assistem com o preciso para, do contrário, serem constrangidos a isso; porquê tudo isto é muito estranho dos fins da mesma Irmandade, composta de pretos cativos, os quais pela maior parte são mal afetos e opostos a seus senhores, e desta política se seguirão mil desordens”. O procurador da coroa conformou-se com o parecer do juiz de fora, pois entendia que “a coação contra os Senhores dos Escravos não pertence ao Compromisso”, e o Conselho Ultramarino censurou o capítulo; Consulta do Conselho Ultramarino de 12 de setembro de 1805, caixa 177; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos de Campanha da Princesa (1800), cap. 9, cod. 1534; AHU.

negros, escravos, forros ou livres. Não refletia de forma objetiva as reformas que introduziram a beneficência social a partir do século XVI, fundadas na regressão da caridade individual e da componente caritativa da política social. A reforma da beneficência nos estados europeus do período moderno ancorava-se em medidas repressivas – a proibição da mendicância e da vadiagem e o “grande enclausuramento” – e na reorganização da assistência – secularização e centralização da administração da caridade, ambas baseadas em dois princípios: reclusão e trabalho. Tratava-se de uma reversão nas representações sobre a pobreza, nesse instante esvaziada das qualidades espirituais que lhe reservara a doutrina católica e prenhe dos sentimentos de insegurança e ameaça suscitados pelo contexto de crescente tensão social introduzido pela transição para o capitalismo. Como observa B. Geremek, “as instituições centralizadas de assistência social da Idade Moderna consideram o trabalho o instrumento privilegiado de inserção social dos pobres”⁵⁴. Portugal não conheceu este modelo de reforma da beneficência, apesar de certa centralização da assistência nas Misericórdias. O estado não estimulou as iniciativas de reclusão, e sua política de combate à pobreza e à vadiagem privilegiou um sistema de penalização que tinha no degredo instrumento de colonização, mesmo que limitado, em face das carências demográficas e da extensão do império⁵⁵. Em Minas colonial, seguiu-se em parte o modelo da metrópole. O discurso e práticas das autoridades contra a vadiagem e a pobreza convergiam para estratégias políticas de conservação de fronteiras em litígio e avanço da interiorização da colonização, particularmente nos territórios indígenas, por meio de recrutamento forçado e do exílio nos presídios, postos de colonização avançados em contato com populações autóctones⁵⁶.

⁵⁴ GEREMEK, Bronislaw. **A piedade e a força** : história da miséria e da caridade na Europa. Lisboa: Terramar, 1995, p. 256; ver ainda DAVIS, Natalie Z. “Ajuda aos pobres, humanismo e heresia”, in **Culturas do povo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 23-62; BOSSY, John. **A cristandade no Ocidente**. Lisboa; Ed. 70, 1990, p. 165-178. A análise clássica sobre o “grande enclausuramento” (ou “grande internação”, na tradução brasileira) é de FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 45-78.

⁵⁵ SÁ, Isabel dos Guimarães, *op. cit.*, p. 25-57. Para a política de degredo seguida pelo estado português, ver COATES, Timothy J. **Degredados e órfãs**: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998, p. 25-189. As proporções de degredados entre as populações reinóis do Brasil colonial sugeridas pelo autor (p. 281-282) parecem ser exageradas. ➔

⁵⁶ SOUZA, Laura de Mello e. **Desclassificados do ouro**. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 19-90.

A concentração da administração da assistência nas Misericórdias não estabeleceu raízes nas regiões mineiras, onde a fundação dessas associações foi tardia e não despertou muito interesse das elites. As confrarias assumiram as funções assistenciais, mas, contrariamente às Misericórdias, seu modelo de beneficência privilegiava a caridade interna, praticada entre os irmãos, e não destinava-se ao mundo externo⁵⁷. Nesse sentido, não se verificou em Minas a redistribuição de riqueza (por mais desprezível que fosse) proporcionada pela integração das elites na administração das Misericórdias. Esse fator pode ter influenciado a provável maior difusão da sociabilidade confrarial nessas regiões. De toda forma, levando-se em consideração os níveis de agregação das confrarias mineiras, vastas porções das populações negras, sobretudo os escravos, não contavam com qualquer tipo de cobertura assistencial. Se as confrarias negras eram restritivas com relação aos serviços caritativos, provaram contribuir para a viabilização de uma ação de caráter coletivo e positivo dos negros no Brasil colonial, como a seguir se pretende discutir.

⁵⁷ SÁ, Isabel dos Guimarães, *op. cit.*, p. 67 e p. 104; CAMPOS, Adalgisa A., *op. cit.*, p. 265-266.

Cap. 4 - Autonomia e apropriação

As confrarias puderam funcionar, como foi anteriormente sugerido, como “instituições transversais” (*cross-cutting institutions*), por superarem as clivagens étnicas internas à comunidade negra na proposição de interesses coletivos que refletissem uma pauta comum de problemas partilhados. Essa pauta tinha como ponto de articulação a instituição da escravidão.

As irmandades propunham-se a intervir diretamente no regime das relações entre senhores e escravos, tentativas nem sempre bem recebidas. Consideramos um destes exemplos, mas outros poderiam ser citados. Se alguns senhores pareciam favoráveis à participação de seus escravos na vida confrarial e pagavam seus anuais e entradas, outros mantiveram-se resistentes. Algumas irmandades procuravam evitar complicações e condicionavam o ingresso dos escravos à autorização do senhor¹. A coroa e a Igreja vez ou outra lembravam às associações a observância da autorização senhorial para entrada do escravo². Talvez a má vontade dos senhores estivesse relacionada com o tempo de trabalho subtraído pelas atividades confrariais. As restrições dos estatutos a respeito da ocupação de cargos absorventes por escravos poderia refletir as limitações impostas pela condição servil. A definição precisa dos tempos e da natureza das obrigações religiosas a serem respeitadas pelos confrades e seus senhores visava ao resguardo deste tempo livre de trabalho. A questão era motivo de queixa constante da Igreja e, nesse objeto, as irmandades poderiam encontrar importante aliado. O Rosário de Vila do Príncipe solicitava, em 1767, “aos Senhores dos ditos Irmãos e ao Imo. Bispo que o haja por bem, com a pena que lhe

¹ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos livres das Minas de Paracatu (1772), cap. 2, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 71-77; Estatuto da Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de Mariana (1760), cap. 23; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 2-11v; ANTT.

² Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos pretos na sua capela filial da Matriz de N. S. do Pilar de Vila Rica (1773); no parecer do procurador geral das ordens sobre a aprovação do compromisso, consta que os irmãos escravos “não possam ser aceitos sem expreso consentimento dos Senhores”; este tipo de censura não era comum na aprovação dos compromissos; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 49v-59v; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca (1726), J 37; em reforma do compromisso assinada pelo visitador José da Fonseca Lopes, em 1º de novembro de 1726, exigia-se o consentimento dos senhores para ingresso dos escravos “em razão de ficarem seguros os anuais e ficar mais aproveitada a confraria”. No caso de cobrança executiva das esmolos, provavelmente os senhores dos escravos insolventes deveriam arcar com o pagamento; AECM.

parecer razão, e nenhuma pessoa impida (sic) aos ditos Irmãos Domingos e Dias Santos nem estravem (sic) seus Senhores acudir com as suas obrigações conteúdas (sic) neste compromisso³. As confrarias intervieram, nesse sentido, em um importante aspecto da economia política da escravidão, a manutenção da brecha camponesa (ou urbana) e suas conexões com uma economia paralela articulada pela comunidade negra⁴.

A inserção mais evidente da sociabilidade confrarial nas relações escravistas era constituída pela questão da alforria. As irmandades negras, e este é ponto de consenso na historiografia, não funcionavam como associações coletoras de fundos para viabilização da alforria. Sua participação financeira direta foi pontual e restrita a alguns poucos casos até o momento documentados. No entanto, em pelo menos dois aspectos intimamente associados aos padrões de manumissão presentes na capitania de Minas, podemos identificar intervenção das confrarias negras. O sistema de coartação, preponderante nas formas de alforria, geralmente previa a exigência de fiadores para seguro da quantia relativa à autocompra. Também nas alforrias conseguidas por meio de arrematação em praça pública, pessoas de crédito assumiam como seus os escravos e comprometiam-se a pagá-los a prazo (ver cap. I.2). Nestas duas situações, a possibilidade de o escravo dispor de uma rede de relações que o colocasse em contato com pessoas de crédito era fundamental. Fica a sugestão do meio confrarial aparecer como fator de viabilização dessa rede de relações e oferecer um elemento de fiança à possibilidade de o coartado satisfazer a quantia em débito.

O segundo aspecto parece ter sido mais concreto. O processo de alforria estava entre os contratos de garantias mais instáveis e sujeitos, portanto, a conflitos entre as partes. As confrarias propunham-se a prestar auxílio jurídico e previam cotizações entre os irmãos para cobrirem os custos judiciais. A irmandade de N. S. das Mercês de São João del Rei aconselhava aos seus irmãos afinados com as obrigações da associação: "Se acontecer que seus Senhores os querem

³ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição da Vila do Príncipe (1767), cap. 21; Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 283, fs. 146-149; ANTT.

⁴ Sobre a "brecha camponesa", ver "A função ideológica da brecha camponesa", in REIS, José J.; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 22-31; SCARANO; Julita. **Cotidiano e solidariedade**. Vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 69-81; CARDOSO; Ciro F. S. **Escravo ou camponês?** São Paulo: Brasiliense, 1987.

vender à falsa fé, como tem acontecido muitas vezes, para fora da terra, estes sejam obrigados dar logo parte à Irmandade e querendo tratar da sua liberdade a Irmandade será sua procuradora neste caso". O Rosário do arraial de Santa Luzia oferecia ajuda nos casos dos irmãos que alcançassem a alforria, mas fossem contestados judicialmente. Ventilava a possibilidade de empréstimo para custeio dos gastos judiciais. A mesma cobertura era oferecida pelo Rosário de N. S. da Conceição do Mato Dentro, que referia especificamente as alforrias obtidas em cláusulas testamentárias e sofriam contestações judiciais dos herdeiros⁵. O Rosário do arraial do Tejuco comprometia os confrades em todo o auxílio necessário nos pleitos judiciais acerca da causa da liberdade e "a todo o escravo que por mau cativo e crueldade de seus Senhores se quiser por em liberdade, com declaração tendo o dinheiro para a dita liberdade, e pondo-se este no cofre da Irmandade até última decisão da sentença". Essa referência sobre legislação de manumissão obrigatória nos casos de mau cativo estava presente da mesma forma no Rosário da freguesia vizinha, Vila do Príncipe⁶. As confrarias sempre recorreram à justiça na defesa de seus interesses. As causas judiciais eram discutidas em reuniões de mesa, advogados eram contratados e despesas de conselhos jurídicos apareciam de forma regular. Vários dos oficiais brancos pertenciam a profissões associadas ao judiciário, como tabeliães e solicitadores de causas, ou a profissões nas quais ações judiciais eram corriqueiras, como negociantes e mineradores. Não podemos subestimar o papel da sociabilidade confrarial na familiarização dos negros com o uso

⁵ Compromisso da Irmandade dos Crioulos de N. S. das Mercês da Vila de São João del Rei (1751), cap. 17, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 153v-158; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial de Santa Luzia da Freguesia de Santo Antônio do Bom Retiro da Roça Grande (1766); o capítulo 18 mencionava ainda a possibilidade de empréstimo da quantia restante da alforria, tendo o confrade pago o principal, estabelecido prazo para pagamento e apresentado fiador; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 290, fs. 226-229; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos da freguesia de N. S. da Conceição do Mato Dentro (1767); o capítulo 15 previa autorização da despesa pelo bispo, e o liberto "ficará sujeito à Irmandade se se libertar e obrigado a trabalhar para ela [até] lhe satisfazer o que gastou", Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 76-80v; ANTT.

⁶ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Tejuco (1768), cap. 21, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 224-229; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição de Vila do Príncipe (1767); o capítulo 17 previa cotização dos irmãos para cobertura dos custos judiciais e ajuda no que fosse "necessário"; a possibilidade também estava aberta para os irmãos que sofriam oposição judicial em ações de liberdade; Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 283, fs. 146-149; ANTT.

das estruturas jurídicas em proveito próprio, sobretudo tendo em vista a sua participação significativa na litigância colonial (ver cap. II.2).

O meio confrarial oferecia instrumento de tematização e de denúncia das condições de exploração da escravidão. As representações de irmandades eram acolhidas seriamente nos tribunais da coroa, e seus argumentos, considerados dignos de exame. Solicitações individuais também o foram, mas as institucionais conferiam maior crédito e buscavam soluções de conjunto por meio da concessão de privilégios⁷. Em 1786, a irmandade de São Gonçalo Garcia dos pardos de São João del Rei solicitava à coroa a extensão de privilégio concedido à confraria de N. S. do Rosário de Lisboa, o qual possibilitava aos escravos libertarem-se, mesmo contra a vontade de seus senhores, pagando-se seu justo valor (tratava-se de uma leitura enviesada do privilégio, como se vê à frente). O mesmo era garantido aos escravos mouros (**Ordenações Filipinas**, L. 4, tit. XI, & 4), e os pardos sustentavam igualdade de tratamento para os escravos cristãos. Reclamavam ainda da recepção restritiva do alvará de 16 de janeiro de 1773, a qual conferia liberdade aos escravos nascidos de mães cativas – uma espécie de “lei do ventre livre” - e os habilitava para todos os ofícios, honras e dignidades, suprimindo-se a distinção de liberto: “não lhe valendo o indulto da mesma Lei, por ser nestas infelicíssimas Capitánias interpretadas por homens cheios de ambição, ricos, poderosos e que ocupam os cargos públicos e da Justiça, os quais querem e decidem que só para o Algarves se publicou a referida Lei; como se a razão dela não fosse idêntica nas Províncias de Portugal e nas Capitánias da América”.

O requerimento constituía uma denúncia contra as agruras da escravidão. Postulava a liberdade como “direito natural” e apontava as limitações do direito de propriedade pelo interesse público para fundamentar a concessão do privilégio. Naturalmente, insistia nas negativas de senhores de libertar seus escravos os quais, apesar de disporem do valor de suas alforrias, eram vítimas de enganos e das maiores violências. Bastava um escravo proclamar haver o valor de sua liberdade e solicitá-la ao seu senhor para que, “além de trabalhar sem fruto, acender a ira, cólera e vingança de seu Senhor; acontecendo repetidas vezes serem castigados com açoites continuados

⁷ Para as petições individuais, ver RUSSELL-WOOD, A. J. R., “Vassalo e soberano: apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origem africana na América portuguesa”, in SILVA,

por muito dias, excedendo toda a devida moderação, seguindo-se prisões de ferros inventados à medida da suma dureza e falta de humanidade dos tiranos Senhores, sem haver para tais castigos outra culpa mais do que o justo e natural desejo de possuir a sua liberdade, comprada pelo legítimo valor de suas pessoas". Senhores praticavam trapaças em acordos orais feitos sem prova documental. Acertavam o valor da manumissão com os escravos e, quando estes angariavam fundos, tomavam-nos para si, anulando o trato, "encobrimo estes furtos com a afetada razão de que tudo o que o escravo adquire é para o seu Senhor, quebrada assim a fé, a promessa, a palavra, a estipulação; e o mais é que, como são os que obram tais fatos homens despóticos, poderosos e patrocinaos por estes, tudo escurecem e atropelam em seu favor, de sorte que nem o freio da justiça, nem o abrigo das Leis pode aproveitar ao miserável escravo, a quem o amor da liberdade induz a ser enganado por este modo uma e mais vezes".

A queixa explora as conexões entre escravidão e violência sexual, detendo-se na exploração das mulheres cuja liberdade era negada, mesmo quando solicitada por parentes. Os senhores obrigavam-nas a "viver em concubinato involuntário, a que elas se sujeitam por não experimentar cativo mais rigoroso; servindo-lhes de exemplo outras, que por não assentirem naqueles abomináveis e pecaminosos tratos, têm sido objeto de extraordinários castigos, principiando por uma nudez vergonhosa a aquele sexo e seguindo-se açoites e outros mais tratamentos, pretextados com supostos delitos, opondo, assim, um obstáculo quase invencível à modéstia e à continência". Senhores exploravam sexualmente as mulheres por meio da prostituição e angariavam os frutos do comércio carnal: "com elas fazem um incrível gênero da mais torpe negociação, permitindo (e muitos obrigando com a falta de todo o necessário) que elas vivam escandalosamente, e que tirem dos ilícitos tratos as sórdidas utilidades, de que eles fazem uma parte de seu patrimônio, sendo a outra o cativo dos filhos nascidos desta lucrativa prostituição". O desespero conduzia ao suicídio e os serviços do escravo eram recompensados, na sua velhice ou invalidez, com o abandono e a mendicância. O requerimento chegou ao Conselho Ultramarino que o recusou. O procurador da fazenda entendia que conceder o privilégio às irmandades poderia resultar em "inquietações e prejuízos". Sugeriu, contudo, que, provando a

irmandade ser algum irmão vítima de mau cativo, pudesse obrigar o senhor a vendê-lo por preço justo por meio de ação judicial.

Uma representação apócrifa de escravos pardos, identificada como procedente da Vila do Fanado (Minas Novas, comarca do Serro Frio), foi recebida pelo Conselho Ultramarino em 1802 e reproduzia parte das queixas anteriormente descritas. Mencionava circunstâncias mais dramáticas de violência de senhores contra escravos que resultavam em homicídios, geralmente tolerados pela justiça, a qual era subornada a custo de dinheiro e de empenhos, permanecendo os crimes impunes. Alguns senhores enterravam os corpos nos "campos e paragens brutas, como se fossem animais". Outros desafiavam as justiças e os enterravam publicamente dentro das vilas. A solicitação era em parte a mesma do requerimento anterior: a observância do alvará de 19 de setembro de 1761, o qual foi confirmado por outro de 16 de janeiro de 1773. O procurador da coroa sequer deu parecer devido ao anonimato da queixa. O procurador da fazenda simplesmente não acreditou no teor da representação, partindo do argumento da racionalidade econômica dos senhores (incompatibilidade entre o valor do investimento e o padrão de tratamento dos escravos)⁸.

A diferença na recepção destas duas queixas pelo tribunal é flagrante. Na primeira, consideraram-se válidos o interlocutor e os motivos da representação. Na segunda, desqualificou-se o interlocutor e compreendeu-se a natureza da argumentação como "afetada e encarecida". Temos outra situação em que os suplicantes enviavam petições à coroa na condição de particulares e depois optaram por encaminhá-las por meio das irmandades. Em 1755, o Conselho Ultramarino recebeu um requerimento dos "homens crioulos, pretos e mestiços, machos e fêmeas, moradores nas Minas do Ouro", ou seja, das regiões de Sabará, Vila Rica, São José, São João e Serro Frio e respectivas comarcas. Solicitavam a nomeação pela coroa de um "agente e procurador dos forros", "homem prático, ágil e judicial". Segundo eles, poderia ser pardo ou crioulo, pois entre eles existiam muitos nos auditórios das justiças em Minas. Este agente teria a atribuição de auxiliar o encaminhamento de ações judiciais e extrajudiciais dos negros e indicar advogados

para o acompanhamento das causas. A requisição era amparada em relato sobre os vexames, enganos e prejuízos a que os negros eram submetidos pelos brancos, sobretudo comerciantes, os quais se aproveitavam da ignorância e desconhecimento, inclusive da escrita, dos primeiros para trapaceá-los, roubá-los e vexá-los em seus negócios: "Por serem homens pretos e leigos, e por ignorarem os termos e tratos prejudiciais, lhes provêm graves prejuízos nas suas fazendas, honras e casas". Nos contratos firmados, alteravam-se taxas de juros e prazos para pagamento, resultando em ações judiciais, execuções e prisões. Alegavam: "Por causa dos referidos enganos, padecem de infinitas misérias e suas mulheres e filhas honestas são desonestadas por aqueles exequentes e outros semelhantes, sem mais temor a Deus e às Justiças, como é vulgar naquele país, onde o pobre preto e preta libertos não têm quem os auxilie mais que só a Divina Onipotência, e ainda que se queixem às justiças não são atendidos, e levam os tais exequentes e brancos outros o fim que desejam". Comentavam os conluios entre estes executantes e brancos com os juizes, oficiais de justiça e pessoas próximas do governador e dos ministros de forma que os abusos cometidos ficavam sem remédio. Pediam ainda que fosse ordenado ao governador o atendimento rápido e ágil das queixas contra estas violências em virtude da grande distância que os separava do rei, *i é*, queriam um canal de resolução extrajudicial dos conflitos que averiguasse e atalhasse em breve tempo as injustiças cometidas⁹.

Neste mesmo ano, 1755, o Conselho Ultramarino recebia uma petição coletiva das irmandades de N. S. das Mercês de São João del Rei, São José e Sabará. Solicitavam a extensão dos privilégios garantidos à irmandade de N. S. do Rosário do Convento da Trindade de Lisboa, os quais tratavam da concessão de alforria obrigatória (pagando-se o justo valor do escravo) em três situações: os cativos que fossem necessários para o ministério da irmandade; escravos de senhores que se ausentassem para fora do reino (a confirmação dos privilégios por D. José I, em 16 de outubro de 1753, excluiu os que se destinassem para as conquistas) e cativos que

⁸ Requerimento da Corporação da Irmandade de S. Gonçalo Garcia ereta pelos homens pardos na Vila de S. João del Rei (1786), caixa 125; Carta de Francisco de Borja Garção Stockler anexando Representação dos escravos pardos do Brasil (1802), caixa 165; AHU.

⁹ Requerimento dos homens crioulos, pretos e mestiços, machos e fêmeas, moradores nas Minas do Ouro (1755), caixa 68, AHU; sobre esta petição e a seguinte, ver ainda SCARANO, Julita, *op. cit.*, p. 123-126.

sofressem áspero e cruel trato¹⁰. Por fim, requeriam para os irmãos que servissem de juizes, juizas, procurador, escrivão e tesoureiro a garantia de não serem executados por dívidas cíveis, durante o exercício de suas funções. Essa última solicitação provavelmente estivesse associada com as queixas contra execuções indevidas de negros e mulatos, comentada na petição anterior. As irmandades, contando com a adesão da Mercês de Vila Rica, enviaram outra petição, alegando ter sido a primeira julgada junto com outros requerimentos dos “forros das ditas Minas”. Deviam estar aludindo à petição acima comentada e demandavam tratamento diferenciado. Ofereciam em troca da graça concedida pelo poder real quatro missas em nome do rei, “Juiz perpétuo da Irmandade dos pobres suplicantes”, ditas no dia 7 de setembro em todos os anos, nas capelas das confrarias, com a presença das câmaras das vilas. Ambas petições foram recusadas no Conselho Ultramarino¹¹. Nota-se, nestas petições, a circulação de idéias a respeito de formas de tratamento diferenciadas dos negros em contextos os mais distintos, porém intimamente associados à realidade colonial. A discussão sobre alforria obrigatória, assim como a concepção de cativo justo ou cruel, surgiu a partir de uma leitura peculiar de privilégio garantido ao Rosário de Lisboa. A problematização da distinção entre libertos e livres, também assentada em legislação voltada para o reino, representava a abertura de um veio para o discurso da igualdade e de afirmação.

¹⁰ Segundo A. C. de C. M. Saunders, em 1526, os privilégios referentes à concessão de alforria obrigatória pelo justo valor conferidos ao Rosário de Lisboa diziam respeito somente aos escravos membros da irmandade. Garantia-se à confraria o direito de proceder legalmente contra a oposição de herdeiros a alforrias concedidas em testamentos a todos os escravos, não apenas irmãos; *op. cit.*, p. 209. Os privilégios acima comentados referem-se a confirmações por D. João V (7 de fevereiro de 1714) e D. José I (16 de outubro de 1753) de outros concedidos em reinados anteriores. Portanto, parecem ter sido mais abrangentes do que os referidos por Saunders. A coroa restringia, no século XVIII, a extensão destes privilégios mesmo para as confrarias de Portugal. Em 1757, o Desembargo do Paço negou à irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos, sita no Mosteiro da Anunciada, a extensão do privilégio, obtido pelo Rosário de Lisboa, de concessão obrigatória de alforria pelo justo valor nos casos de ausência dos senhores do reino. O procurador da coroa justificava a negativa nos seguintes termos: “Se não deve estender a outras irmandades o privilégio concedido à do Rosário do Salvador (de Lisboa), pois por este meio se priva o de os escravos se transportarem para o Brasil, onde são muito necessários; e neste Reino, são muito nocivos os que vivem sem Senhor, como quotidianamente se está vendo, pelo que se lhes não devem facilitar os resgates”; Desembargo do Paço, maço 1006, n. 31, ANTT. Solicitações das confrarias negras acerca da concessão obrigatória de alforria nos casos de cruel cativo de seus irmãos era antiga no Brasil e o Rosário do Rio de Janeiro já as fazia em 1685. Sempre foram mal recebidas pelos oficiais da coroa indicados para apreciá-las. Sobre a questão, ver QUINTÃO, Antonia Aparecida, *op. cit.*, p. 147-153.

As confrarias negras ofereciam enquadramento institucional aos interesses das comunidades negras do Brasil colônia. Nesse sentido, pode-se considerá-las seus representantes ou porta-vozes¹². Legitimavam um discurso de denúncia das condições de exploração da escravidão e procuravam agir recorrendo a garantias estipuladas em privilégios e leis dos compromissos. Seu objetivo era religioso, a devoção, mas seu âmbito de atuação e práticas o transcenderam. Procuravam inserir-se na regulação dos tempos e das relações de trabalho, nos processos de alforria, na proteção contra as violências inerentes ao sistema escravista. Visavam a familiarizar o negros com instrumentos de defesa e de ação na sociedade colonial, como os aparatos jurídicos e as formas de negociação e de representação social. Buscavam integrar interesses internos aos confrades, mas situavam sua pauta de atuação na sociedade abrangente. Nesse aspecto, parece irrelevante, portanto, discutir níveis de agregação para apreciação da sua função social.

Outro espectro de ação das confrarias negras diz respeito ao padrão de conduta e do comportamento esperado dos irmãos. A vida associativa foi impulsionada pela Igreja, a partir da Contra-Reforma, como vetor de moralização de comportamento e difusão de uma vida religiosa de caráter mais ortodoxo, “milícias da ortodoxia”, segundo a expressão de um estudioso da questão¹³. As irmandades coloniais estipulavam padrões de conduta de seus membros a partir da regulação de seu comportamento moral, sexual, religioso e familiar. Devemos distinguir, no entanto, as normas estabelecidas para a gestão de negócios internos das associações, muitas vezes expressas em termos morais – repreensões contra irmãos desinquietadores, desobedientes, revoltosos etc.¹⁴ – daquelas referentes à moral sexual e religiosa. A primeira questão diz respeito à

¹¹ Requerimento dos Juizes e mais irmãos de Mesa das Irmandades da Rainha dos Anjos e Virgem S. N. das Mercês e Redenção dos cativos de São João del Rei, S. José, Sabará e Vila Rica (1755), caixa 174, AHU.

¹² SCARANO, Julita, *op. cit.*, p. 124; SAUNDERS, A. C. de C. M., *op. cit.*, p. 208.

¹³ AGULHON, Maurice. *op. cit.*, p. 91-93.

¹⁴ Exemplos: Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Raposos (1767); o capítulo 12 previa expulsão se “não obrar cobro (de) bom irmão, sendo revoltoso ou caviloso e resultar em prejuízo à Irmandade”; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 5-9; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de N. S. do Pilar de Vila Rica (1773); o capítulo 11 estabelecia processo de expulsão para o irmão que “for tão orgulhoso que arme discórdias e contendas com os mais irmãos e não queira admitir razão nem acomodar-se”; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 296, fs. 49v-59v; Compromisso da Irmandade do Senhor São Benedito do Sumidouro

moral sexual. Nada se falava ou censurava sobre a ilegitimidade e a prostituição, casos concretos de desvio sexual. A ilegitimidade aparecia apenas como critério de distinção em algumas associações que excluía filhos ilegítimos de direitos garantidos aos legítimos, especificamente acompanhamento fúnebre e sepultura. A própria menção sobre os ilegítimos testemunha o alcance do fenômeno entre os confrades, evidentes nos estudos sobre estrutura familiar em Minas. Os testamentos de juízas das confrarias negras e mulatas, de quem se esperava o exemplo da continência sexual, estão repletos de referências a filhos ilegítimos, algumas vezes nascidos de pais diferentes (ver cap. III.3). A única menção explícita sobre desvio relacionado à vida familiar trata de adultério. O Rosário de Vila do Príncipe atribuía ao procurador a função de descobrir os irmãos que "não façam vida com sua mulher por amor de outra e dará parte ao Juiz para os reprenderem e, se forem contumazes, os poderão expulsar da Irmandade"¹⁵. A ausência de preocupação sobre adultério praticado pelos maridos reflete a assimetria de gêneros no tratamento das questões conjugais.

Algumas confrarias estipulavam critérios de admissão observando distinções de gênero associadas a padrões de conduta que talvez refletissem questões atinentes à moral sexual feminina. A Mercês de São João del Rei excluía as irmãs que não eram "honestas e vivam depravadamente"¹⁶. O Rosário do Tejuco exigia que as "mulheres devem ser honestas e os homens de bom procedimento e de bom trato", recomendação idêntica ao do Rosário de Vila do Príncipe. Em sentido próximo, a arquiconfraria de São Francisco de Mariana não admitia "mulheres desonestas e escandalosas"¹⁷. O Rosário de Vila do Príncipe aludia indiretamente à questão da

(1755); o capítulo 9 previa processo de expulsão do irmão que "é revoltoso e amotinador, e desinquietador e mal procedido"; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 48-55; ANTT.

¹⁵ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Vila do Príncipe (1767), cap. 6, Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 283, fs. 146-149; ANTT.

¹⁶ A exigência era aditivo a outros critérios de restrição comuns a todos os confrades: não se admitiam irmãos que "fossem orgulhosos, enredadores (sic) e usem de superstições, furtos e bebidas com que percam o juízo"; Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos crioulos de São João del Rei (1805), cap. 15, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 60v-65; ANTT.

¹⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário de Vila do Príncipe (1767), caps. 6 e 14; Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 283, fs. 146-149; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Tejuco (1768), cap. 25, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 224-229; Estatuto da Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de

prostituição em cláusula dos estatutos onde se determinava a averiguação do modo de vida e do dinheiro usado para pagamento de entrada dos irmãos para se saber “de que modo foi agenciado, porquê deve ser dado de bom grado de seus Senhores ou agenciado de seu trabalho como Deus manda”.

A noção de escândalo aparecia como parâmetro de comportamento não aceito em algumas confrarias. Quando referida às mulheres, a dimensão sexual poderia ser aludida, como vimos, embora a noção pudesse ser empregada também em sentido mais geral. Exemplo desse último sentido era oferecido pelo Rosário de N. S. da Conceição do Mato Dentro, o qual determinava processo de exclusão do irmão “macho ou fêmea que constar usa de feitiçarias e coisas diabólicas ou viver escandalosamente”¹⁸. Estamos tratando de “milícias da moralização”? A questão não parece tão simples, e deve-se tomar cuidado com o tratamento anacrônico da noção de escândalo entre os confrades. Um exemplo pode oferecer chave de compreensão para a questão. A Mercês de Sabará definia os padrões de conduta admissíveis dos irmãos a partir de critérios morais, religiosos, comportamentais e até jurídicos. A admissão era precedida de cuidadosa averiguação para se saber se os irmãos viviam com “algum escândalo”. A confraria manifestava muito interesse acerca da moral sexual feminina e era uma das poucas a prever

Mariana (1760); o capítulo 23 classificava as restrições de ingresso de acordo com gênero; não admitia homens “bêbados, capitães do mato ou ladrões públicos”; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 2-11v; ANTT.

¹⁸ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos homens pretos da freguesia de N. S. da Conceição do Mato Dentro (1767), cap. 16, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 297, fs. 76-80v; ANTT. Outros exemplos: Estatutos da Arquiconfraria do Patriarca São Francisco de Sabará (1806); determinava, no capítulo 8, a não-admissão de “pessoas obstinadas em defeito público, incorrigíveis em seus vícios, rixosas, infames, ou orgulhosas, porquê de semelhantes pretendentes não se consegue aumento de Religião e zelo da Caridade, antes só servem de perturbar a paz e sossego da Corporação, e manchá-la com escandalosos procedimentos”. Notar a insistência na publicidade do desvio; cod. 1536, AHU. A Mercês de Sabará estipulava processo de averiguação sobre a origem, genealogia, batismo e local de moradia do pretendentes à admissão para “nos informarmos do seu procedimento, se viverem com algum escândalo ou infâmia de ladrão, calhambolas (sic), falticeiros (sic), usurários, vagamundos, de ânimo revoltosos ou demasiado em bebidas ou infamados por cristão novo. E os que se acharem com boas informações que dará o Irmão Procurador ou quem o Irmão Juiz lhe parecer serão admitidos”, Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de Sabará (1778), cap. 3, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 4, fs. 25v-40v. A Mercês de S. Gonçalo do Rio Abaixo, também na comarca de Sabará, copiou este capítulo; ver Estatutos dos Confrades de N. S. das Mercês da Redenção dos Cativos de São Gonçalo do Rio Abaixo (1783), cap. 2; ambas admitiam expulsão em casos de conduta imprópria depois do ingresso. Porém, reservavam o direito de acompanhamento à sepultura “sem pompa”; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 14, fs. 78-83v; ANTT.

política de concessão de dotes a filhas de irmãos ou irmãs pobres, desde que apresentassem certidões do pároco a respeito de sua pobreza e honestidade. Este bastião da moralidade também previa a concessão de dote para “uma das nossas Irmãs de qualquer qualidade de pessoa que seja, que vivem em miserável estado de meretriz, preferindo, no concurso, a mais antiga”. Os dotes eram estabelecidos em 50:000 réis e sua entrega deveria ser solenizada no dia da festa de Nossa Senhora. A confraria, cujos critérios de admissão eram extremamente rígidos, não somente admitia prostitutas como estabelecia meios de socorro àquelas obrigadas a recorrer à condição¹⁹.

Nas confrarias negras coloniais, prevaleciam recomendações gerais sobre conduta²⁰. Não seriam admitidos – ou, depois de admitidos, expulsos - irmãos de maus ou perversos costumes, viciosos e que servissem de desdouro à irmandade. Os casos concretos de desvio, além dos mencionados, diziam respeito à bebida e ao roubo. A bebida, mencionada como motivo de não admissão ou expulsão em sete compromissos, era condenada quando percebida como vício destruturador da personalidade. O consumo de cachaça fazia parte dos trabalhos de mineração, os quais se realizavam preferencialmente nos meses mais secos, justamente os mais frios. A pinga ajudava a suportar a baixa temperatura da água, e as autoridades coloniais percebiam seus benefícios, apesar de investirem contra os excessos. A questão não dizia respeito apenas às autoridades preocupadas com os riscos do consumo de álcool para a conservação da ordem pública, mas era assumida pelas irmandades as quais recusavam pessoas identificadas com a embriaguez. Parecia constituir problema social sensível, e o Rosário de N. S. da Conceição do Rio

¹⁹ Referência na nota anterior, cap. 22. Para outro exemplo de concessão de dotes em confrarias negras, ver Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora Gloriosa Virgem das Mercês e Redenção dos Cativos de Sumidouro (1783); o dote seria concedido para órfãs, filhas de irmãos que mais tivessem sido zelosos com a confraria e contribuído financeiramente; cap. 12; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 195-199v, ANTT.

²⁰ Para exemplos de estatutos que não se estendiam sobre a questão e somente mencionavam restrições de conduta de forma abstrata, ver: Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797); o capítulo 1 veta o ingresso de “pessoas de péssimos costumes que venham servir de desdouro à Irmandade e inquietá-la com enredos e inovações”; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 55-59; Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos da freguesia de N. S. da Conceição de Antônio Dias, Vila Rica (final do século XVIII); seriam admitidas apenas pessoas de “louváveis costumes”; um irmão que as conhecesse seria convocado para testemunhar sobre sua conduta, a qual deveria ser “irrepreensível”; cap. 1; Ministério do Reino, L. 528 – C; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens pretos de Campanha da Princesa (1800); seriam

das Pedras advertia admitir todo tipo de pessoas “isentas de vícios e principalmente o da bebida”²¹. A condenação do roubo, motivo de expulsão ou impedimento de admissão em seis estatutos, deve ser vista dentro da lógica de exploração do trabalho escravo e da convivência comunitária, assim como da consideração dos direitos de propriedade (parte II). Roubar como e de quem deveriam orientar a percepção social do furto entre os confrades. Ainda assim, tratava-se da infâmia do roubo, e não do roubo em si²². De outra forma, não se pode entender as cláusulas de assistência aos irmãos presos. A restrição ao roubo não aparecia em nenhum Rosário, não obstante alguns determinarem assistência a irmãos presos, e constava somente de estatutos de confrarias crioulas ou pardas. Uma listagem de irmãos do Rosário do Alto da Cruz, de 1810, informava a existência de 13 presos, um deles cumpria pena nas galés²³. Alguns oficiais de imandades também estavam entre os acusados de cometer delitos e sofreram processos criminais (ver II Parte). Em nenhum desses casos, cogitou-se a exclusão dos confrades.

Como compreender a coexistência de normas rígidas de orientação moral e comportamental com a aceitação de irmãos cujos padrões de conduta não se conformavam a elas? Em primeiro lugar, a possibilidade de desvio de conduta era inerente à condição concreta de vida dos confrades e a atitude das imandades com relação à questão era caracterizada pela tolerância e pela percepção da sua dimensão social. Muitas admitiam a transitoriedade do desvio e a possibilidade de recuperação. A arquiconfraria de São Francisco de Caeté estipulava, nos casos de impedimento de irmãos devido a motivos relacionados a conduta, o seu acompanhamento por um oficial encarregado de averiguar se houve, no pretendente, “melhora de escândalos”, até que

recusadas pessoas que fossem de “perversos costumes que venham servir de desdouro à Imandade”; cap. 1, cod. 1534; AHU.

²¹ Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição do Rio das Pedras (1767), cap. 1, Chancelaria da Ordem de Cristo, L. 296, fs. 66-70v, ANTT. As seguintes confrarias mencionavam em seus estatutos o item como obstáculo a ingresso ou motivo de expulsão: Mercês de S. João del Rei, Mercês de Sumidouro, Mercês de S. Gonçalo do Rio Abaixo, Arquiconfraria de S. Francisco de Caeté, Arquiconfraria de S. Francisco de Mariana, e N. S. da Boa Morte dos homens pardos de S. João del Rei. A questão parece ter sido mais sensível nas imandades crioulas e pardas.

²² Os compromissos das seguintes imandades tratavam da questão: Mercês de Sabará; Mercês de Sumidouro; Mercês de S. Gonçalo do Rio Abaixo; Arquiconfraria de S. Francisco de Caeté; Arquiconfraria de S. Francisco de Mariana e N. S. da Boa Morte de Vila Rica. Todas eram confrarias de crioulos e/ou pardos.

²³ AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 65-67.

conseguisse superá-los. A regulamentação dos procedimentos de recusa de ingresso denotavam preocupação em não tornar público os desvios de forma a não causar constrangimento²⁴. Geralmente, as confrarias determinavam vários meios de persuasão do irmão desviante até a adoção da solução final: a expulsão. Por outro lado, não registramos sequer um caso de expulsão em razão de motivos desta ordem. Muitas testadoras negras e mulatas desempenharam os cargos de maior destaque, nestas associações, e possuíam progenitura ilegítima (parte I, cap. 1).

Isto significa que as cláusulas comportamentais e morais eram letra morta, portanto sem sentido algum para os irmãos? A resposta é negativa. Estas cláusulas devem ser compreendidas no contexto de uma cultura da honra, cada vez mais valorizada entre as populações negras e mulatas (ver parte II, cap.5). As perspectivas abertas pela modificação da conduta não eram resultado de um processo de interiorização de normas morais, mas de um processo exterior de restrição ao espaço da violência e da exploração das famílias, de dilapidação do patrimônio e de violação da honra. A linguagem dos códigos de honra traduzia a crítica contra a exploração e a violência sexual. Oferecia as coordenadas para o comportamento putativo dos irmãos. A apropriação dos princípios tridentinos de orientação dos costumes constituía um dos mais significativos instrumentos de autonomia e de autodeterminação, de resistência à sujeição do corpo e da vontade dos dominados. Por outro lado, as concepções de caridade e as representações da pobreza presentes nas confrarias negras estavam mais abertas aos problemas sociais em razão da sua aproximação com a doutrina tradicional da caridade cristã. O conjunto de predicados envolvidos na caracterização do vadio no discurso oficial tinha sua contraface na percepção social do problema pelos confrades e sua aproximação de um padrão putativo de conduta caracterizado pela correição e moderação de comportamentos.

A discussão sobre autonomia das confrarias negras passa pelas relações entre oficiais brancos e confrades, pela pauta de práticas norteadoras da ação confrarial, mas compreende também a gestão do culto e do espaço sagrado. Nesse último aspecto, os conflitos sobre a jurisdição paroquial nos negócios internos das associações envolviam relações de poder que

²⁴ Compromisso da Confraria do Cordão do Patriarca São Francisco de Vila Nova da Rainha de Caeté (1782), cap. 4, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 21v-30v, ANTT.

definiam os espaços de autonomia²⁵. Compreendiam, *grosso modo*, dois focos de tensão em Minas colonial: 1) a participação dos vigários nas eleições das irmandades; 2) a natureza e extensão dos direitos paroquiais, especialmente os direitos da fábrica das matrizes sobre sepulturas e o lugar do pároco nas funções solenes exercitadas nas confrarias. Outras irmandades, sobretudo as ordens terceiras, contestavam inclusive as funções sacramentais e certos rituais normalmente associados ao ofício paroquial. Como essas contestações advinham de uma compreensão singular das relações entre ordens terceiras e ordens regulares, portanto eram próprias aos terceiros, não interessa explorá-las aqui, uma vez que não mobilizaram a maior parte das confrarias negras.

Desde D. José I até D. Maria I, a Mesa da Consciência e Ordens reafirmava, nas aprovações dos compromissos, a presidência das eleições das irmandades como função paroquial. Entretanto, algumas confrarias determinavam em seus estatutos a exclusão dos párocos da supervisão das eleições, outras preservavam a jurisdição paroquial, e havia ainda aquelas que sequer tratavam da questão. A tabela, a seguir, resume este processo nas confrarias mineiras²⁶:

IRMANDADES	COMPROMISSOS: Eleições			Confirmações: eleição com presidência do pároco
	Presidência do pároco	Não menciona	Ausência do pároco	
1- Rosário de Guarapiranga		X		X 1766 – D. José I)
2 – Rosário do Alto da Cruz			X (1733)	X (1785 – D. Maria I)
3 – Rosário do Pinheiro			X (posterior a 1789)	?
4 – Mercês de Cima (Vila Rica)	X (1754)			?

²⁵ Para uma tipologia dos conflitos confrariais, ver SALLES, Fritz. T. **Associações religiosas no ciclo do ouro**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1963, cap. 4; MULVEY, Patricia, *op. cit.*, p. 163-196 e p. 208-234; RUSSELL-WOOD, A. J. R., *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil*, *op. cit.*, p. 146-156; Fidalgos e filantropos, *op. cit.*, p. 153-184; AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 266-306; "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais", *op. cit.*; CHAHON, Sérgio, **Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil (1808-1822)**. Dissertação de mestrado, USP, 1996, p. 190-247.

²⁶ Esta tabela é atualização de uma anterior que deveria ter sido publicada em AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais", *op. cit.*; para as fontes do complemento, ver compromissos em Bibliografia e Fontes.

5 - Rosário da Campanha da Princesa			X (1800)	Não menciona (D. João I: 1805)
6 - Rosário de S. Miguel de Piracicaba	X (1801)			?
7 - Rosário de S. Antônio do Rio do Peixe			X (1804)	?
8 - Arquiconfraria de S. Francisco de Sabará			X (1806)	?
9 - Rosário de Curral del Rei	X (1807)			?
10 - Rosário de Itabira (Santa Bárbara)		X (1799)		?
11 - Rosário do Rio Manso	X (1794)			Não menciona (D. Maria I - 1794)
12 - N. S. da Boa Morte (S. João del Rei)	X (1786)			?
13 - Rosário de S. Antônio da Lagoa Dourada	X (1793)			?
14 - Rosário de Casa Branca		X (1726)		Não menciona (D. Maria I - 1785)
15 - Rosário de S. Antônio do Calambau	?	?	?	X (D. Maria I - 1783)
16 - Mercês do Sumidouro	X (1783)		X	X (D. Maria I - 1786)
17 - Rosário do Rio das Pedras		X		X (D. José I 1773)
18 - Rosário de Raposos	X			X (D. José I - 1773)
19 - Rosário de Congonhas do Sabará	X			X (D. José I - 1773)
20 - Rosário do Morro Grande	X (1785)			Não menciona (D. Maria I - 1786)
21 - Rosário de Santa Rita	X (1763)			X (D. Maria I - 1784)
22 - Mercês de S. Gonçalo		X (1783)		X (D. Maria I - 1784)
23 - Rosário de Cachoeira do Campo		X (1713)		X (D. Maria I - 1784)
24 - S. José de Vila Rica	X (1730)			?
25 - Rosário de Paracatu	?	?	?	X (D. Maria I - 1783)
26 - N. S. do Pilar de Vila Rica	X (1735)			?(1775)
27 - Arquiconfraria de S. Francisco de Mariana			X (1779)	X (1795)

28 – S. Miguel e Almas de Vila Rica	X (1735)			?
29 – Arquiconfraria de S. Francisco de Caeté	?	?	?	X (D. Maria I – 1783)
30 – Mercês de S. João del Rei	X (1751)			X (D. José I: 1767)
31 – Rosário de Itabira do Campo	X (1766)			X (D. José I: 1767)
32 – Rosário de N. S. da Conceição da Barra		X (1797)		Não menciona (D. João: 1806)
33 – Rosário do Arraial do Tejuco			X (1768)	X (D. José I: 1768)
34 – N. S. da Conceição de Itabira do Campo	X (1767)			X (D. José I: 1767)
35 – Rosário do Inficionado		X (1764)		X (D. José I: 1767)
36 – Rosário de Santa Luzia		X (1766)		X (D. José I: 1766)
37 – Mercês de São José		X (1769)		X (D. José I: 1769)
38 – Rosário de N. S. da Conceição do Mato Dentro	X (1767)			X (D. José I: 1767)
39 – Mercês de Sabará		X (1778)		X (D. Maria I: 1778)
40 – Mercês do Sumidouro	X (1783)			X (D. Maria I: 1786)
41 – N. S. do Amparo de Paracatu			X (1772)	X (D. José I: 1772)
42 – Arquiconfraria de S. Francisco de Caeté		X (1782)		X (D. Maria I: 1783)
43- Rosário de Paracatu		X (1783)		X (D. Maria I: 1783)
44 – Rosário de Calambau	X (1782)			X (D. Maria I: 1783)
45 – Rosário de Furquim		X (1766)		X (D. José I: 1766)
46 – Rosário de S. Antônio de Itaverava	X (1766)			X (D. José I: 1766)
47 – S. José de Itaverava	X (anterior a 1764)			X (D. José I: 1766)
48 – Rosário de Pitangui		X (1766)		X (D. José I: 1766)
49 – N. S. da Boa Morte de Vila Rica			X (final do sec. XVIII)	?
50 – Rosário de Mariana	X (1727)			X (D. Fr. Antônio de Guadalupe)
51 – Santo Elesbão do Arraial do Onça			X (1767)	X (D. José I: 1767)

52 – S. Benedito de Mariana		X (1727)		X (D. Fr. Antônio de Guadalupe)
53 – Rosário de Vila do Príncipe		X (1767)		X (D. José I: 1767)
54 – S. Benedito do Sumidouro		X (1755)		X (D. José I: 1767)
55 – Ordem Terceira de S. Francisco de Paula de Vila Rica		X (1803)		Não menciona (D. João: 1807)

As indecisões da coroa com relação a matéria importante para a definição das relações entre párocos e confrarias favoreceu tensões e disputas. Resolução régia de 2 de dezembro de 1754 excluía os párocos e o juízo eclesiástico da supervisão das eleições das confrarias, “por ser um ato puramente leigo e secular, e se tinha julgado no Juízo da Coroa”. A justificativa refletia os argumentos defendidos pelo poder real nos conflitos de jurisdição sobre a fiscalização das contas das associações. O mesmo tribunal que subsidiou a decisão, A Mesa da Consciência e Ordens, nos anos posteriores, reverteu a política de exclusão dos párocos, como se pode observar da tabela anterior. Em duas outras ocasiões nas quais a coroa legislou sobre o mesmo ponto, nas provisões de 16 de maio de 1715 e de 27 de outubro de 1794, os párocos foram excluídos do acompanhamento das eleições confrariais²⁷. A aprovação de duas versões do Rosário de Caquende de Vila Rica sintetiza o vai-e-vém da política da coroa e os desencontros de seus tribunais. A primeira versão, de 1743, determinava eleição com presidência do pároco. Recebido no Conselho Ultramarino em 1745, sofreu reparos do procurador da coroa, o qual reservou a presidência das eleições ao juiz ordinário e excluiu a presença eclesiástica. Em outra versão dos

²⁷ Na provisão de 16 de maio de 1715, a atribuição foi reservada aos provedores das comarcas e não se consentia a presença dos párocos. Na provisão de 27 de outubro de 1794, aos párocos não foi permitido a presidência dos atos eleitorais das confrarias seculares. Admitia-se regime diferente para as irmandades de jurisdição eclesiástica: “as eleições das Irmandades, e Confrarias devem ser feitas sempre na Igreja; e que a ellas sendo da jurisdição secular, não devem presidir os Parochos, por se encontrar isso com varias Provisões Regias, e sentenças do Juizo da Coroa, para se não intrometterem os Parochos por modo algum com as Imandades, e Confrarias seculares, que são da jurisdição Real, com pena de serem presos, e de não serem soltos todos os que directa, ou indirectamente concorrerem para que as eleições sejam feitas de outro modo; além de ficarem nullas, e de nenhum vigor”. Ambas provisões em THOMAS, Manoel Fernandes. **Repertório Geral ou Indice Alfabético das Leis Extravagantes do Reino de Portugal**. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815, I 239 e P 977. Para a definição de confrarias eclesiásticas e seculares e contendas entre Estado e Igreja sobre o ponto, ver AGUIAR, Marcos M.

estatutos, de 1750, todo o procedimento eleitoral é descrito em detalhes sem menção alguma à intervenção do pároco, procedimento compreensível em face da censura anterior. Na segunda aprovação do compromisso, de 1773, a Mesa da Consciência e Ordens impôs a presença e intervenção dos vigários nos atos eleitorais. A Igreja não contribuía para esclarecimento do problema. Ambos princípios estavam presentes na legislação eclesiástica, a qual, apesar das contradições, tendia a afastar os párocos do acompanhamento das eleições. Recusava-se a impor princípios gerais, e deixava-se às constituições dos bispados a regulamentação da atribuição²⁸.

A incoerência da política régia com relação à fiscalização das eleições confrarias foi posta a nu em 1788. Nesse ano, o provedor de capelas e resíduos de Pernambuco, Antônio de Souza Correia, pediu orientação a respeito de conflitos entre párocos e confrarias sobre a questão. Chamava atenção para a observância, em Pernambuco, da ordem régia de 2 de dezembro de 1754 a respeito da exclusão dos párocos do acompanhamento das eleições. Algumas confrarias, contudo, receberam provisões de confirmação de seus compromissos onde os párocos eram empossados da atribuição. Fundados nelas, os vigários sustentavam o direito de intervir nas eleições criando um formidável *imbroglio*. O pedido de esclarecimento de Correia foi discutido em consulta da Mesa da Consciência e Ordens de 23 de novembro de 1789. O tribunal reconheceu ter passado provisões sem conhecimento de ordem régia em sentido contrário, mas não deixou de apontar razões legais e políticas para fundamentar sua atitude. Apesar de recomendar providências no sentido de esclarecer a situação - ou revogar a resolução de D. José I ou declarar a nulidade das provisões de confirmação emitidas pela Mesa -, a coroa não se sensibilizou a tomar posição. Isto favoreceu a convivência entre as duas atitudes até que, no início do século XIX, a Mesa tomasse partido dos párocos com uma política mais homogênea. A indecisão e ambigüidade prevaleceram neste meio tempo, favorecendo disputas sobre a jurisdição paroquial. As confrarias

de, "Estado e Igreja na capitania de Minas Gerais: notas sobre mecanismos de controle da vida associativa", *op. cit.*

²⁸ Para a questão, ver MONTEIRO, Con. Antonio Xavier de Souza. **Código das Confrarias**. Resumo do Direito Ecclesiastico, Civil, administrativo e criminal relativo a estas associações. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1870, p. 36-37 e p. 43-44. Para a legislação pontifícia, ver os decretos da Sagrada Congregação dos Bispos de 18 de julho de 1594, de 24 de setembro de 1718, de 5 de junho de 1723 e de 15 de março de 1728. **As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** nada comentam, no título onde se trata das eleições confrarias, sobre a intervenção dos párocos nas mesmas; L. 4, tit. 62.

aproveitavam a confusão reinante para restringir a intervenção dos párocos em seus negócios internos²⁹.

Em Minas, a assistência dos párocos nas eleições foi contestada pela maior parte das associações. Do total de 55 compromissos, 23 previam a presidência dos párocos no ato eleitoral, 19 não mencionavam sua intervenção e 11 os excluía da função (em dois deles, não foi possível precisar a natureza da intervenção). Mesmo em confrarias nas quais era reservada a atribuição aos párocos, tomavam-se cuidados em definir a sua participação, recusando-lhes direito de voto e de consulta sobre candidatos. De 30 imandades que não mencionavam intervenção do vigário ou o excluía da atribuição, apenas quatro não possuíam sede própria (para outras quatro não conseguimos determinar existência de capela própria; ver listagem em anexo). Entre as 23 confrarias cujos compromissos atribuíam aos párocos a presidência das eleições, 10 não mantinham templo próprio e abrigavam-se nas matrizes (para cinco delas não conseguimos determinar existência de capela). Entre as 11 nas quais se dispensavam explicitamente os vigários da função, oito estavam situadas nas vilas. Como havíamos sustentado, as distinções entre devoções urbanas e rurais e entre confrarias com templos próprios e confrarias paroquiais eram definitivas para a determinação de sua pauta de conflitos.

Por meio da concentração da aprovação de compromissos na Mesa da Consciência e Ordens, durante os reinados de D. José e de D. Maria I, a coroa adotou postura de censura sistemática dos compromissos que recusavam a assistência dos párocos nas eleições. Todavia, a Mesa da Consciência, depois do *imbroglio* de Pernambuco, não mais empregou a cláusula de reserva de presidência de eleições aos párocos, como se pode observar na aprovação do compromisso do Rosário de N. S. da Conceição da Barra. A transferência do tribunal para o Brasil parece ter resultado em tomada de posição mais efetiva pelo partido da Igreja com o retorno da jurisdição paroquial sobre eleições³⁰. O recurso a outros tribunais, como o Conselho Ultramarino e a Relação do Rio de Janeiro, e a ordens régias contrárias à supervisão permitiram a algumas

²⁹ Fontes e referências não mencionadas em AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre párocos e imandades na Capitania de Minas Gerais", *op. cit.*; para o conflito das confrarias de Pernambuco, ver também QUINTÃO, Antonia Aparecida, *op. cit.*, p. 203-212.

confrarias contestá-la com sucesso. As ordens terceiras e arquiconfrarias sustentavam a isenção por meio da comunicação de privilégios das ordens regulares às quais estavam associadas e atribuíam ao comissário capelão a direção de todos os atos confrariais, entre eles a eleição. Algumas confrarias negras, como o Rosário do Alto da Cruz e a Mercês de Baixo de Vila Rica, interditaram a presença dos vigários no contexto de conflitos mais abrangentes. Inspirada nesses exemplos e aproveitando os distúrbios causados pela contenda, a irmandade de N. S. da Boa Morte de Vila Rica procurava assegurar a supervisão das eleições ao seu capelão, "visto que, com pesar geral se vê, e se tem visto, as desordens que têm acontecido naquelas (eleições) em que presidem os Párocos, e tanto que o desta Freguesia, sendo-lhe determinado na confirmação do Compromisso da Irmandade do Alto da Cruz pelo Régio Tribunal da Mesa da Consciência e Ordens a que presidisse a eleição, e sendo para isso convocado, por vezes até judicialmente, o não quis fazer, não se publicando a eleição nem se fazendo no dia da festividade, o que depois se fez por providência que deu o Corregedor e Provedor das Capelas"³¹. Outras confrarias, como a ordem terceira de S. Francisco de Paula de Vila Rica e o Rosário de Campanha da Princesa, conseguiram o mesmo objetivo recorrendo a outro tribunal para aprovação de seus compromissos, o Conselho Ultramarino.

A simples disposição em não aceitar a autoridade paroquial pode ter complicado muito a capacidade de intervenção dos clérigos, a qual, muitas vezes, poderia restringir-se a atos burocráticos. O Rosário de Mariana assim o expressava em seu compromisso de 1727: "Porquanto a experiência tem mostrado que de se intrometerem os Reverendos Vigários na livre administração

³⁰ Para a atuação da Mesa da Consciência no Brasil com relação a este aspecto, ver BOSCHI, Caio C., *op. cit.*, p. 77; CHAON, Sérgio, *op. cit.*, p. 199-226. A análise desses autores difere da nossa para o período anterior.

³¹ Compromisso da irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos da Freguesia de N. S. da Conceição de Antônio Dias de Vila Rica (fins do século XVIII), cap. 10, Ministério do Reino, L. 528 C. Para os conflitos das irmandades de Vila Rica acerca da presidência das eleições, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 281-285. Refletindo os impactos dos acontecimentos de Pernambuco, a irmandade de N. S. do Amparo de Paracatu, cuja freguesia situava-se no bispado de Pernambuco, solicitava ao rei que os bispos e seus cabidos, visitantes, vigários da vara e forâneos "se não intrometam nesta nossa Irmandade a fazer o mínimo ato de jurisdição e contas, e eleições, ou outro qualquer ato, por lhe não pertencer, mas sim aos Drs. Corregedores como Ministros Régios", Compromisso da Irmandade de N. S. do Amparo dos pardos livres do Arraial de São Luís e Santana, Minas de Paracatu (1772), cap. 10, Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 305, fs. 323v-330v, ANTT.

dos oficiais das mesas tem resultado grandes perturbações à boa ordem e utilidade das Confrarias e Imandades, não duvidamos que o dito assista às eleições por ser assim de direito, e **tão somente**" (a parte grifada foi escrita em letra diferente da do documento). Com a mesma justificativa, o Rosário do arraial do Pinheiro reservava a presidência das eleições ao seu capelão, pois "a experiência tem mostrado que os Párcos, nestas Minas, são os que incitam as discórdias e só seguem as pisadas do seu interesse"³². Não obstante as preocupações dos confrades em circunscrever com precisão a intervenção paroquial, em alguns casos os párcos parecem ter participado ativamente dos pleitos eleitorais. Em 1769, o vigário de Itabira do Campo, Manuel Ribeiro Soares, conseguiu anular as eleições do Rosário da freguesia por terem sido realizadas sem sua presença e intervenção. Cabia a ele estar presente ao ato eleitoral e, segundo o compromisso, indicar os nomes de oficiais futuros juntamente com o capelão e oficiais da mesa anterior (juiz, escrivão e protetor). As eleições ocorreram normalmente, dizia o pároco, e, como se estenderam até tarde, o escrivão ficou de passá-las a limpo para que fosse assinada no dia seguinte. No momento de assiná-las, o padre percebeu que os nomes listados não coincidiam com aqueles eleitos com sua aprovação, pois constava a reeleição dos oficiais antigos. Soares opunha-se somente aos oficiais brancos e aceitava a posse dos oficiais "pretos". Para ele, havia interesse dos oficiais velhos em permanecer nas ocupações "para encontrarem a paz e fulminarem discórdias, e quererem usurpar os direitos e regalias da minha Igreja". O partido oposto ao pároco provavelmente o estivesse prejudicando em contestações acerca do pagamento dos direitos paroquiais. O seu principal desafeto era o procurador sargento-mor Antônio Francisco Ferreira, o qual se queria introduzir, segundo o eclesiástico, como "procurador perpétuo" para furtar-se de pagar dívidas contraídas com a imandade.

Os irmãos defenderam-se no juízo eclesiástico. Soares, segundo a alegação dos confrades, não aceitou o resultado das eleições por alegar ser sua a atribuição de nomeação dos oficiais. Essa posição não coadunava com o compromisso, e os irmãos pediam a manutenção do resultado eleitoral "para cessarem as perturbações com que os maquina o mesmo Pároco por paixões particulares". A eleição, segundo o vigário, foi feita com obrepção e subrepção e a

³² Cit. em AGUIAR, Marcos M. de, "Tensões e conflitos entre párcos e imandades na Capitania

reeleição era proibida por legislação pertinente. Não se sabe qual seria a posição do juízo a respeito da ação, pois a confraria recorreu a uma manobra jurídica arriscada que resultou na invalidação da causa, prevalecendo a posição do padre³³. Este parece ser um exemplo concreto das dificuldades das confrarias em lidar com a interferência dos vigários nos pleitos eleitorais, e os protestos ácidos registrados nos compromissos testemunham os choques constantes entre irmãos e autoridade paroquial. Neste frágil equilíbrio de poder, nem sempre os párocos estavam em situação favorável para dirimir dissensões a seu favor. Temos vários exemplos de oficiais, que permaneceram anos a fio em seus cargos e eram objeto de “paixões particulares” dos vigários. Portanto, a intervenção era limitada.

O segundo foco de tensões entre imandades e párocos dizia respeito às sepulturas e direitos paroquiais referentes à encomendação dos mortos. A questão da sepultura envolvia as relações entre as fábricas das matrizes e as associações. Quatro itens relativos a direitos paroquiais estavam associados ao ato do sepultamento. Geralmente, pagava-se certa quantia, a qual alguns compromissos chamavam de “esmola da sepultura”, referente à sua concessão na matriz ou nas capelas filiais. Como as confrarias asseguravam jazigo aos seus irmãos, deveriam arcar com a sua compra e/ou solicitar concessão. Mesmo nas capelas de associações, a igreja entendia como obrigatória a satisfação do emolumento. Esse direito era independente do valor pago ao sacristão pelo apontamento da sepultura e dizia respeito apenas à concessão em si. Nas confrarias mantenedoras de templos próprios, o apontamento de sepulturas era atribuição do sacristão, de forma que os irmãos eram eximidos dela. A terceira despesa dizia respeito à encomendação do defunto pelo vigário, e a última referia-se ao acompanhamento da cruz da fábrica. As confrarias não arcavam com estas duas últimas despesas, embora a maior parte

de Minas Gerais”, *op. cit.*

³³ Notificação da Imandade de N. S. do Rosário de Itabira do Campo contra o vigário Manuel Ribeiro Soares (1769), armário 15, auto 4059, ACM. O processo visava forçar o vigário a apresentar as eleições. A confraria desistiu da ação de exibição, pagou as custas do processo, retirou traslado das eleições e encaminhou os originais ao provisor e vigário capitular do bispado, Dr. Inácio Corrêa de Sá. Omitindo a desistência da ação, conseguiu que Sá aprovasse as eleições, as quais foram publicadas pelo capelão da imandade. O vigário entrou com queixa no juízo eclesiástico e conseguiu ganho de causa. O vigário geral do bispado, José Botelho Borges, qualificou a atitude da confraria de “cavilosa” e censurou o “atentado da publicação da referida eleição”. O processo eleitoral da imandade é descrito no capítulo 4 de seu compromisso de 1766; ver Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 65v-70; ANTT.

determinasse o acompanhamento da cruz da associação e algumas assegurassem outra encomendação pelo seu capelão³⁴. Em uma queixa dos moradores de Mariana, discutida em consulta da Mesa da Consciência e Ordens de 13 de novembro de 1758, protestava-se contra as taxas estipuladas no Regimento de D. Manuel da Cruz. O estipêndio da cruz da fábrica, segundo os moradores, interessava apenas aos vigários, pois eram fabriqueiros das matrizes. O acompanhamento da cruz dava-se apenas com os brancos e alguns libertos que se enterravam na matriz, não ocorrendo nas capelas filiais. Contestavam o pagamento de sacristães os quais “não tem trabalho algum com as sepulturas nem dão ferramentas para elas se abrirem, porque esta diligência se faz por parte do defunto que se quer enterrar”³⁵.

As confrarias negras e mulatas mineiras pediam insistentemente a isenção da esmola da sepultura. Entre 22 associações, 17 solicitaram em seus estatutos a dispensa do ônus. Entre as 17, 12 mantinham templos próprios. Apenas três comentaram a obrigatoriedade de pagamento

³⁴ O Regimento de preços de emolumentos paroquiais do bispado de Mariana, elaborado pelo bispo D. Fr. Manoel da Cruz e confirmado em 27 de março de 1751, identificava três despesas relativas a sepulturas: 1) o pároco recebia de estola e encomendação 1:125 réis; 2) a cruz da fábrica recebia 750 réis; 3) o fabriqueiro recebia 375 réis de apontar a sepultura. Estes valores referiam-se ao enterro fora das matrizes. Nessas últimas, havia despesas com compra de sepulturas – substituída nas capelas de confrarias pelo pagamento da esmola de sepultura – e o valor da encomendação era maior. Os escravos pagavam menos pelo apontamento da cova. Para um resumo do regimento, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 268-269. O regimento de D. Manoel serviu de parâmetro para o século XVIII e foi reformado por duas ordens régias (31 de dezembro de 1754 e 19 de fevereiro de 1765), as quais apenas definiram o valor da oitava de ouro em 1:200 réis. As regras anteriores eram registradas em capítulos de visita dos visitantes do bispado do Rio de Janeiro. O “Resumo da legislação sobre emolumentos paroquiais referentes a sepulturas (1715-1794)” recolhe os textos mais importantes sobre a questão e registra o conteúdo das determinações das visitas dos visitantes Dr. Lucas Ribeiro (6 de agosto de 1715), Dr. Pedro Fernandes Hinojosa (13 de dezembro de 1718) e Dr. José Nogueira Ferraz (21 de agosto de 1725). Os itens são os mesmos e apenas os valores diferem. Os dois primeiros eclesiásticos, após estabelecerem as taxas para enterros dentro das matrizes, determinavam: “Sendo Preto ou Preta forra, ou ainda cativa, querendo seu Senhor dar-lhe sepultura dentro da Igreja, pagará o mesmo, não obstante ser Irmãos do Rosário”. Nenhum deles trata da obrigatoriedade de pagamento da esmola de sepultura nas capelas das imandades. As **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** consideravam a proibição canônica a respeito do comércio de sepulturas, mas admitiam: “Contudo hé lícito, e permittido por hum pio, e antigo costume dar-se pelas Sepulturas alguma esmola certa para a Fabrica das Igrejas; e assim mandamos que se guarde o costume particular do Arcebispado quanto às Sepulturas dentro da Igreja, e que se não leve cousa alguma pelas do Adro, ou Cemiterio” (esta é uma interpretação ligeiramente modificada do “Resumo” para o título 56, n. 854, livro 4). Nos enterros fora das matrizes, determinavam o pagamento de metade dessa esmola (L. 4, tit. 56, n. 856). Os visitantes estipulavam cobrança da despesa da cruz da fábrica nos enterros em adros e cemitérios. Deveriam entender a proibição de cobrança como específica da sepultura; Pasta 7, Gaveta 1, arquivo1, AECM.

³⁵ Ministério do Reino, maço 407, caixa 510, ANTT.

(duas não aludiram à questão)³⁶. Mais uma vez, a distinção entre confrarias mantenedoras de capelas e confrarias paroquiais definia a natureza dos conflitos das associações. Nas solicitações de dispensa de pagamento do emolumento, ressaltava-se o esforço solidário dos irmãos na construção e paramentação de seus templos e a falta de colaboração e alheamento das matrizes. O pedido de isenção enfatizava a noção do templo como casa própria da confraria, a qual nada devia à matriz, por não lhe ter contribuído com coisa alguma na sua conservação. A irmandade de N. S. das Mercês de São João del Rei o expressava em termos claros: “E porque esta Irmandade tem feito a sua Capela de N. Sra. das Mercês à custa do seu trabalho e serviços próprios dos Irmãos, sem que a Fábrica da Matriz concorresse com expensa ou coisa alguma, antes tudo pelo rendimento das esmolas dos Irmãos e mais Fiéis, que por seu zelo e devoção para ele concorreram, terão as sepulturas da sua Capela isentas de qualquer pensão ou ônus da Fábrica da Matriz, atendo a esta não concorrer de forma alguma para a fatura e ornato da dita Capela e ser esta particular”. Esta era uma figura de discurso que circulava, com poucas variações, em várias irmandades, e apontava para a secularização do espaço sagrado. A expressão sugere oposição e contestação da jurisdição paroquial sobre as capelas³⁷. Os lugares de origem das confrarias

³⁶ Pediam isenção da esmola da sepultura: Rosários de Cachoeira do Campo (1713), de Mariana (1727), do Alto da Cruz de Vila Rica (1734), N. S. da Conceição da Barra (1797), de N. S. de Guarapiranga (1766), de Campanha da Princesa (1800), de Curral del Rei (1807), de Santo Antônio do Calambau (1782), de Bom Jesus do Monte Furquim (1766), de Pitanguí (1766), do arraial do Pinheiro (fins do século XVIII), de São Miguel de Piracicaba (1801) e de Santo Antônio da Lagoa Dourada (1793); Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de Mariana (1760), Arquiconfraria do Patriarca São Francisco de Sabará (1806), Mercês de São João del Rei (1805) e N. S. da Boa Morte de São João del Rei (1786). Previam pagamento do estipêndio: Rosário de Paracatu (1772), São Benedito de Sumidouro (1755) e São José da Hora da Boa Morte de Santo Antônio de Itaverava (1766). Não se tocou na questão: Rosário do Arraial de Santa Luzia (1766) e Rosário de Santo Antônio de Itaverava (1766). Fontes: ver compromissos em Bibliografia e Fontes. Para a associação entre propriedade de capela própria e conflitos com a jurisdição paroquial, ver AGUIAR, Marcos M. de. *op. cit.*, p. 288; CHAON, Sérgio, *op. cit.*, p. 204.

³⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos crioulos de São João del Rei (1805), cap. 12, D. Maria I, L. 45, fs. 60v-65. Na versão anterior do compromisso, de 1766, o pedido destinava-se ao bispo. A linguagem era outra e o tom era de reverência para com a autoridade eclesiástica. Nas petições destinadas aos bispos, frisava-se a necessidade das sepulturas sem ônus para o “aumento” da associação e suas necessidades funerárias. O tom de desafio e de oposição era próprio dos compromissos endereçados à coroa, embora houvesse exceções; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 153v-158, cap. 13. Os seguintes estatutos praticamente reproduzem o teor da petição da Mercês de S. João del Rei: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), cap. 13, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I. L. 45, fs. 55-59; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. de Guarapiranga (1766); o capítulo 5

coincidem com os locais onde a polêmica acerca dos direitos paroquiais se fez sentir de maneira mais contundente na segunda metade do século XVIII.

A igreja não via com bons olhos a concessão, pois representava perda de recursos da fábrica da matriz. Mas a admitiu, quando se verificava contribuição voluntária das confrarias para a conservação das matrizes. Algumas irmandades sustentavam a isenção da esmola das sepulturas invocando este tipo de colaboração. As confrarias de Cachoeira do Campo, entre elas o Santíssimo Sacramento, Almas e o Rosário, enfrentaram represálias de visitantes do bispado de Rio de Janeiro por não pagarem esmolas de sepulturas à fábrica da matriz. O visitante Francisco Pinheiro da Fonseca relatava as dificuldades de cobrança, pois os irmãos entendiam as concessões de sepultura constantes dos estatutos como sinônimo de isenção do emolumento. Segundo ele, a concessão fora feita com a condição de pagarem uma porção anual à fábrica. O visitante ordenou ao pároco não consentir sepulturas gratuitas e cobrar dos herdeiros, por meio de monitórios, as que se deixaram de pagar. Em 1738, o Rosário entrou com duas petições destinadas ao vigário da vara e ao bispo do Rio de Janeiro. A posse das sepulturas livres de ônus, segundo os confrades, nunca foi contestada. Anexavam declaração do pároco a respeito das suas contribuições nas obras da matriz e justificavam: "Sendo Irmandade de uns pobres pretos, a maior parte deles cativos, e ficando assim sem covas para se sepultarem, não haverá pessoas que queiram entrar na dita Irmandade e ficará esta caducando, sem se tributarem a Nossa Senhora os louvores e veneração que, até o presente, se lhe faziam e os Irmãos de todo desconsolados". O bispo D. Fr. Antônio de Guadalupe atendeu ao pedido da confraria e anulou o provimento da visita. Para o promotor do bispado, Antônio da Mota Leite, os irmãos cumpriam o compromisso, pois a

acrescentava ter a confraria mais ou menos 700 irmãos e apontava a necessidade de todas as sepulturas requeridas; informava ainda o valor gasto na construção da capela: 5.000 cruzados; Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 290, fs. 259-261; Estatuto da Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de Mariana (1760), cap. 1, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 2-11v; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos do Arraial do Pinheiro (fins do século XVIII), caps. 1 e 8; em função da falta de colaboração da matriz e do pároco na construção da capela, os irmãos contestavam ser a mesma filial da matriz: "Por falta desta nutrição (ajuda para a construção), se lhe não pode chamar filha daquela Mãe"; cod. 1530; Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens Pretos de Campanha da Princesa (1800), cap. 13; indicava a contribuição voluntária de irmãos que nas horas vagas trabalhavam na construção; cod. 1534; Compromisso da Irmandade dos Irmãos Pretos de Nossa

ajuda na conservação da matriz compensava o prejuízo da fábrica. Em 1758, os irmãos entraram com solicitação de acréscimo de sepulturas em uma casa contígua à igreja. O bispado de Mariana concedeu, depois de certificar-se de que a casa estava situada em território sagrado (no adro da igreja), com a condição de pagamento anual de duas oitavas à fábrica³⁸. Da mesma forma, a irmandade de N. S. da Boa Morte de São João del Rei pedia a concessão de seis sepulturas “livres e isentas da Fábrica”, a qual se encontrava administrada pela irmandade do Santíssimo Sacramento. As suas contribuições às obras da matriz, segundo os confrades, somaram 1.000 cruzados, além das “avultadas quantias que esta Irmandade lhe tem dado e dá, todos os anos, nas festividades que faz e nos enterros dos Irmãos há tantos anos”³⁹.

Os ajustes de pagamento de parcelas fixas anuais a título de esmola de sepulturas eram relativamente comuns nas confrarias paroquiais. O Rosário de Itatiaia contribuía em média com quatro oitavas anuais para manutenção de quatro sepulturas na matriz. Caso morresse mais irmãos, e isto ocorria freqüentemente, eram necessários maiores gastos com compra de outras sepulturas. Em 1761, pagou-se 26 oitavas à fábrica da matriz “dos anuais e sepulturas emprestadas”⁴⁰. A irmandade de São Benedito do Sumidouro informava sua contribuição na reedificação da matriz e solicitava ao bispo concessão de quatro jazigos. Comprometia-se a pagar a diferença de valor entre as sepulturas no adro e no interior igreja para os irmãos sepultados

Senhora do Rosário de Cural del Rei (1807), preleção, cod. 1537, AHU. Para exemplos das confrarias de Vila Rica, ver AGUIAR, Marcos M. de, *op. cit.*, p. 274-276.

³⁸ Livro de Inventários, Termos de Entrada, Termos da Mesa e Avulsos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo (1724-1809), AA 25, fs. 1v-8v. A irmandade contribuiu – sem “repugnância”, segundo o pároco José Matias de Gouveia – várias vezes com obras na matriz. Em 2 de julho de 1724, deu 150 oitavas, quantia pedida pelo provedor do Santíssimo Sacramento para fazer um arco da parte do Evangelho, onde seria instalado o altar da confraria. Em 1726, ajustou pagar 900 oitavas ao mestre entalhador Manoel de Matos pela talha do retábulo do altar, cujo douramento foi acertado, em 1730, com Manoel de Sousa e Silva, pelo valor de 750 oitavas. Em 1737, colaborou com obras na torre e teto da igreja, bem como no guarda-pó do altar do Rosário; ver Livro de Termos da Mesa e Recibos da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do campo (1723-1784), AA 28, fs. 3- 4v, 6v, 11v e 14-16. Em 1713, o compromisso notificava, no capítulo 11, a concessão de seis sepulturas “as quais serão própria (sic) da Irmandade em razão que para isso se obrigaram os officas presentes em nome da Irmandade a darem todo o ajutório que puderem para aumento da dita Igreja”; AA22; AECM.

³⁹ Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos de São João del Rei (1786), cap. 13, cod. 1675, AHU.

⁴⁰ Livro de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia (1730-1791), M23. Normalmente, a confraria pagava acompanhamento do vigário – correspondia a uma oitava – somente para escravos; AECM.

dentro dela, assim como das extras em caso de necessidade⁴¹. O Rosário de Paracatu eximia-se de pagar a esmola da sepultura e a transferia para os irmãos os quais deveriam pagar metade para a fábrica da capela e a outra metade para a fábrica das matrizes⁴². Nas confrarias mantenedoras de capela, como observamos, a tendência consistiu na contestação do pagamento. Os compromissos aprovados na Mesa da Consciência e Ordens não tiveram suas cláusulas de isenção censuradas, e várias imandades conseguiram fazer valer a recusa à satisfação do emolumento. O Rosário de Curral del Rei invocava precedentes quando encaminhou o mesmo pedido à coroa, ao observar “que se tem concedido a outras semelhantes Imandades dos pretos em capela própria, especialmente aos da Real Vila de Sabará”⁴³.

Algumas concessões sofreram contestações por parte da Igreja. A arquiconfraria do Cordão de São Francisco de Sabará havia conseguido do vigário geral do bispado, Inácio Correia de Sá, quando este serviu de governador durante o período de sede vacante, a concessão de 32 sepulturas isentas de pensões da fábrica. Posteriormente, os irmãos quiseram estender o benefício para mais 20 sepulturas e enviaram petição para a Mesa da Consciência e Ordens. O pároco, consultado a respeito do conteúdo da petição, deu resposta negativa, alegando prejuízos causados à fábrica da matriz. Não deixou de observar que a concessão anterior fora feita sem ouvi-lo e ao fabriqueiro, e era contra as regras (citava as **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**) “e prática constante de se onerarem semelhantes concessões com alguma cota anual a benefício da Matriz”. O tribunal considerou os argumentos do pároco e negou o pedido em provisão régia de

⁴¹ A justificativa para o pagamento do estipêndio era social e religiosa: “como a maior parte dos Irmãos desta Confraria são (sic) cativos e sem liberdade, é certo que não tem o Reverendo Pároco ... lugar de cobrar deles os seus benesses e menos dos Senhores que não quererão estes pagarem o excesso que vai dos adros do Corpo da Igreja, e assim será a Imandade obrigada a satisfazer ao dito Rdo. Pároco o excesso que for dos adros ao Corpo da Igreja de todos aqueles Irmãos que forem enterrados dentro nas suas Sepulturas, e não cabendo nestas, e querendo a Imandade que sejam enterrados dentro pagará esta para a Fábrica o que está taxado no Regimento”; Compromisso do Senhor São Benedito do Sumidouro (1755), caps. 18 e 19, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 15, fs. 48-55; ANTT.

⁴² Ancorava-se, nesta determinação, em “costume apadrinhado pela Constituição da Bahia” e cita o L. 4, tit. 56, n. 856 (para esta referência das **Constituições Primeiras da Bahia**, ver nota 179). É a única menção de transferência do pagamento da esmola de sepultura da confraria para os irmãos. Provavelmente constituísse costume do bispado de Pernambuco em cuja jurisdição encontrava-se a freguesia de Paracatu; Compromisso da Imandade de N. S. do Rosário dos Pretos das Minas de Paracatu (1772), cap. 30, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 71-77; ANTT.

19 de setembro de 1794. Em seu compromisso de 1806, os confrades renovaram a solicitação dispondo-se a pagar a cota anual de 16:000 réis para a Matriz⁴⁴.

Apesar da legislação e das práticas consuetudinárias imporem o pagamento da esmola de sepultura, as confrarias abriram espaço para sua contestação. Este movimento intensificou-se na segunda metade do século XVIII, quando os conflitos com a autoridade paroquial alcançaram seu auge. Outra frente de rebelião contra a jurisdição paroquial sobre atividades internas das associações era representada pela participação dos vigários em funções solenes. Compartilhava com a polêmica acerca dos emolumentos sobre sepultura a concepção de secularização do espaço sagrado e da autogestão e autonomia do culto religioso. Esta contenda, nas confrarias negras, refletiu-se em grande parte na questão das missas cantadas, ritual muito valorizado nas festividades de Nossa Senhora e dos santos patronos.

Devemos atentar para as formas e a cronologia da difusão do conflito na capitania⁴⁵. Em Minas, adquiriu visibilidade e repercussão por meio das confrarias negras de Vila Rica, Rosário do Alto da Cruz e Mercês dos Perdões, as quais, a partir de 1788, passaram a officiar missas cantadas, novenas e ladainhas pelos seus capelães. No entanto, a precedência na contestação da jurisdição paroquial sobre atos solenes foi estabelecida pelas prestigiadas ordens terceiras brancas de São Francisco e do Carmo. No momento da sua instituição, as ordens terceiras solicitavam a extensão de privilégios, benefícios e isenções de suas congêneres e que normalmente constavam – ou pareciam constar de acordo com uma leitura peculiar das concessões – dos breves de ereção e agregação submetidos a beneplácito régio. Incluíam entre os privilégios concedidos o desempenho pelos seus comissários de funções solenes que normalmente compreendiam officiar missas cantadas, novenas e ladainhas e acompanhar procissões. Em 1784, chamado a dar parecer sobre pedido de ereção de capela da ordem terceira de São Francisco de Paula de Vila Rica, o bispo D. Domingos da Encarnação Pontevel sintetizava as aspirações dos terceiros: “As

⁴³ Compromisso da Irmandade dos Irmãos Pretos de Nossa senhora do Rosário de Curral del Rei (1807), preleção, cod. 1537, AHU.

⁴⁴ A provisão régia de 19 de setembro de 1794, onde se historia a ação, encontra-se em Resumo da Legislação sobre emolumentos paroquiais referente às sepulturas (1715-1794), AECM; Estatutos da Arquiconfraria do Patriarca São Francisco de Sabará (1806), cap. 5, cod. 1536, AHU.

⁴⁵ Para o que se segue e fontes não explicitadas, ver AGUIAR, Marcos M. de, “Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais”, *op. cit.*

Ordens Terceiras por estas terras quase que pretendem semelhantes isenções à dos Regulares de quem receberam a comissão e instituto. Em nada querem estar sujeitas aos Párocos. Não os admitem nas suas capelas em função alguma do seu ofício. Os seus Comissários são os únicos que usam de estola, cantam as missas nas festas, presidem e levam o Santíssimo nas procissões, acompanham os Irmãos defuntos à sepultura e lhe fazem as encomendações e ofícios. Querem que as sepulturas nas suas capelas sejam só para seus irmãos. E livres de todo o emolumento das Fábricas das matrizes, que não tem outra coisa de que subsistam. Querem a seu arbítrio expor o Santíssimo, colocar imagens nos altares, e sair nas procissões públicas as vezes que lhes parecer e, por fim ... serem isentos de dar contas em um e outro juízo, secular e eclesiástico”.

Desde 1759, a ordem terceira de São Francisco de Vila Rica movimentava-se com objetivo de restringir a jurisdição paroquial no interior da sua capela ainda em construção. Assim, solicitava à coroa a extensão dos privilégios concedidos a ordens e igrejas sob proteção régia para officiar atos públicos e particulares sem intervenção dos vigários. Tendo sido negado seu pedido, articulou um complicado estratagema que contou com a participação dos oficiais mais graduados da coroa, inclusive a dos governador da capitania, e conseguiu officiar missa cantada em 1771, durante a inauguração do templo. A partir deste momento, a questão evoluiu para uma contenda judicial com o pároco. As ordens terceiras mulatas seguiram o movimento. As arquiconfrarias do Cordão de São Francisco de Mariana (1779), de Caeté (1782), de Sabará (1806) e a ordem terceira de São Francisco de Paula de Vila Rica (1805) também previam o desempenho de funções solenes pelos seus capelães comissários e contestavam os direitos paroquiais nos mesmos termos dos terceiros brancos. As diferenças ficavam por conta das peculiaridades rituais de cada associação⁴⁶.

O Rosário do Alto da Cruz e a Mercês de Baixo estavam cientes destes precedentes quando iniciaram o conflito contra o seu vigário. A Igreja não tinha dúvidas a respeito. Nos seguintes termos, Bernardo José da Encarnação, pároco da freguesia de Antônio Dias, em Vila Rica, protestava contra os irmãos da Mercês de Baixo por terem oficiado uma missa cantada em

⁴⁶ Referências sobre as arquiconfrarias de Mariana e de Sabará e sobre a ordem terceira de São Francisco de Paula encontram-se em *id. ibid.*; para São Francisco de Paula, ver também Estatutos da Ordem Terceira de São Francisco de Paula dos Homens Pardos de Vila Rica (1803), caps. 1, 9, 10, 13, 14 e 25, APP; para a arquiconfraria de Caeté, ver Compromisso da Confraria do Cordão do

10 de agosto de 1788: "Foram eles os primeiros que seguiram a revolta das ordens terceiras e espoliaram ao Reverendo Embargante seu Pároco de presidir e officiar as suas funções solenes" (grifo nosso). No protesto geral dos párocos contra a usurpação de direitos paroquiais patrocinada pelas confrarias, do final do século, os fatos de Vila Rica seriam rememorados com destaque e considerados como paradigmáticos da contestação geral das irmandades mineiras. Outras associações (Rosário do arraial do Pinheiro, São José e N. S. da Boa Morte, ambas de Vila Rica), nas suas demandas contra a jurisdição paroquial, referiam as vitórias judiciais das confrarias negras de Ouro Preto como precedentes que autorizavam e conferiam validade às suas solicitações. As decisões dos tribunais palatinos a respeito da causa foram citadas pela Mesa da Consciência, no século XIX, como jurisprudência estabelecida na avaliação de questões similares.

A importância da causa de Vila Rica deve ser avaliada em função da visibilidade e do impacto adquiridos, nem tanto pela precedência em si. Na condição de sede política e administrativa da capitania, os acontecimentos lá ocorridos tinham maior repercussão, sobretudo quando envolviam julgamento de questões cujo árbitro era a coroa. Se a sede da capitania mostrava tendência a ser epicentro dos movimentos de contestação mineiros, existia uma dinâmica interna a cada comarca e a cada bispado que deslocava os pontos de referência para as cabeças das circunscrições administrativas e eclesiásticas. As confrarias das vilas sempre anteciparam as dos arraiais de suas respectivas comarcas nas atitudes contestatórias. Algumas vezes, o precedente de referência para demanda de causas polêmicas era oferecido pela sede da comarca. Em 1797, o Rosário de N. S. da Conceição da Barra atribuía ao seu capelão o desempenho de funções solenes "como por Real Aprovação está celebrando o Reverendo Capelão da Igreja do Rosário dos pretos sita na Vila de São João del Rei"⁴⁷. A distinção entre devoções urbanas e rurais informava a dinâmica de difusão do conflito. Por outro lado, o fato de pertencer à jurisdição do bispado de Pernambuco pode explicar a antecipação do Rosário de Paracatu às demais

Patriarca São Francisco de Vila Nova da Rainha de Caeté (1782), caps. 3, 17, 18 e 22; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 21v-30v, ANTT.

⁴⁷ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos dos Arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), cap. 14; este capítulo remetia ao capítulo 11, no qual os atos eclesiásticos eram detalhados; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 55-59v, ANTT.

irmandades negras da capitania. Em 1772, contestava os direitos paroquiais referindo argumentos legais utilizados mais tarde por suas congêneres⁴⁸.

A dinâmica e a cronologia de difusão do conflito indica a existência de uma rede de contatos baseados na sociabilidade confrarial, a qual conferia identidade de presença no panorama associativo da capitania. As confrarias paroquiais estiveram ausentes dos conflitos mais intensos com a autoridade paroquial, os quais se restringiram às associações mantenedoras de capelas próprias, reforçando as diferenças de pautas de conflitos já apontadas para as questões acerca das eleições e sepulturas. Os párocos mineiros estavam cientes dos focos de tensão. Na representação contra as irmandades e ordens terceiras enviada à coroa, em 1794, poupavam as do Santíssimo Sacramento, de São Miguel e Almas e dos oragos das matrizes. Concediam atenção especial às associações negras e mulatas que, segundo eles, “vendo as isenções que arrogam as Ordens Terceiras, e o fausto e pompa com que edificaram as suas capelas e faziam as suas festividades, deixaram as matrizes em que se estabeleceram e passaram a edificar ermidas ou capelas próprias em as quais se julgaram independentes, fazendo celebrar por seus Capelães as solenidades que lhes parece, missas cantadas, novenas, e procissões sem reconhecerem, nestes atos, os seus Párocos”. A narrativa, neste ponto, é em parte fantasiosa e sacrifica fatos para conferir força ao argumento. Parte dos Rosários de Minas construíram sua igrejas muito antes do estabelecimento das ordens terceiras e estavam entre as confrarias de ereção mais antiga da capitania. A disputa acerca dos direitos paroquiais não ocorria em todas as freguesias uniformemente. Se algumas desempenhavam papel de difusoras, outras sequer manifestavam-

⁴⁸ Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos das Minas de Paracatu (1772); no capítulo 6 determinava: “Será o (capelão) celebrante da Missa solene da festa principal, ou seja, com Diáconos, ou média, sem que o Pároco da Freguesia se intrometa a legislar a solenidade. E quando a Irmandade eleger o mesmo Pároco para ser o celebrante, em tal caso sempre será um dos Diáconos o capelão. E de nenhum modo poderá o Pároco arrogar a si ou mandar celebrar por outro Sacerdote, e perceber a metade da esmola, porquê além de o não poder licitamente fazer, não pertence aos Direitos Paroquiais a celebração das Missas cantadas nas Igrejas das confrarias, por assim o ter decidido a Sagrada Congregação dos Ritos no Decreto de 12 de janeiro de 1704”. Este decreto seria lembrado várias vezes na argüição legal das confrarias de Ouro Preto. A Mesa da Consciência e Ordens, na aprovação do compromisso, em 22 de maio de 1783, censurou, entre outros itens, a diminuição dos direitos paroquiais neste capítulo; Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 12, fs. 71-77.

se⁴⁹. Todavia, o testemunho confirma a associação, observada nas confrarias negras e mulatas, entre conservação de templo próprio e contestação da jurisdição paroquial. Localiza a disputa no final do século XVIII, momento definitivo na regulação das relações de autoridade e poder entre as associações negras e os vigários.

Para os vigários, as irmandades e ordens terceiras, congregando a maior parte dos moradores das paróquias, constituíam um "cisma" em cada freguesia. Suas ações poderiam servir de incentivos para as demais, introduzindo elementos de discórdia e de desordem nas relações entre párocos e fregueses. Nesse sentido, constituíam sérias ameaças à conservação do poder régio e da tranqüilidade pública. Os vigários brandiam os argumentos da união da cruz e da espada, visando ao fortalecimento da autoridade paroquial em detrimento dos poderes comunitários: "A deserção e os desprezo que (as confrarias e ordens terceiras) fazem da matriz tem feito infrutuosa a obrigação que por direito divino tem os Párocos de ensinar e explicar aos povos, com a doutrina cristã, a fidelidade que devem ao seu Rei e Senhor natural, a obediência às sua Leis, o respeito aos seus magistrados, de que resulta também nos povos a obrigação de os ouvirem e respeitarem, e de persuadirem seriamente das suas pastorais instruções; porquê, de outro modo, pregando sem ouvintes é lançar trigo às pedras". A autoridade paroquial, impossibilitada de desempenhar a função de esteio do poder real, era corroída pelas irmandades, responsabilizadas pelo esvaziamento das matrizes. Expressão da submissão aos poderes locais e, portanto, ameaças à fidelidade ao rei, os comissários e capelães eram figurados como

⁴⁹ Além das associações anteriormente citadas que disputavam as funções solenes, deve-se acrescentar: Compromisso da Irmandade de N. S. das Mercês dos Pretos crioulos de São João del Rei (1805), cap. 10, Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, L. 45, fs. 60v-65 (a provisão de confirmação, emanada da Mesa da Consciência em 1806, não censurou a atribuição de funções solenes ao capelão). A versão anterior do compromisso, de 1751, nada comentava sobre a questão; ver Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, L. 283, fs. 153v-158; ANTT. Compromisso da Irmandade de N. S. do Rosário dos Homens pretos de Campanha da Princesa (1800), caps. 11 e 14. Cod. 1534; Compromisso da Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos de São João del Rei (1786); o capítulo 10 trata apenas da isenção de provisões eclesiásticas para a exposição do Santíssimo Sacramento nas solenidades e para as novenas, matinas e procissões. Não trata da atribuição de funções solenes ao capelão, e o capítulo 13 comenta "avultadas quantias" pagas à fábrica da matriz por ocasião das festividades; cod. 1675; AHU. Sérgio Chaon acrescenta as seguintes associações que sustentavam as mesmas demandas junto à Mesa da Consciência, no início do século XIX: Arquiconfraria de São Francisco e N. S. das Mercês, ambas do arraial do Tejuco, N. S. do Livramento de São Caetano e N. S. do Rosário de Curvelo; *op. cit.*, p. 196, 206 e 220.

usurpadores, religiosa, material e politicamente, da função paroquial. Segundo parecer do procurador da coroa, os capelães incutiam idéias de "independências, isenções e dos privilégios" nas associações, pois eram motivados por interesses próprios – relativa isenção da autoridade paroquial e episcopal e conveniências materiais – e inclinados a cativar a simpatia dos confrades. O fator de dependência explicaria a opção das irmandades e ordens terceiras por capelães e comissários, pois os párocos "não dependem de seus caprichos".

Na visão dos párocos, da elipse da autoridade paroquial ao estremecimento da ordem havia apenas um passo. Mobilizavam o secular medo branco da revolta coletiva negra, presente em todo o setecentos mineiro, ao destacar influxos de ânimos de orgulho e arrogância entre os irmãos negros que seguiam os passos dos terceiros brancos. Associado à lembrança dos eventos de insubmissão e desordem, este elemento retórico era mobilizado para produzir a representação das reuniões das entidades como "conventículos", expressão de múltiplas implicações. As irmandades da capitania de Minas, concluíam, "têm sido seminários da discórdia, de soltura, de intrepidez e de relaxação, pervertindo, com estes vícios, os ânimos de seus habitantes que tanto se têm dado a conhecer inquietos e revoltosos". Pervertiam a educação dos povos com a desobediência pública a superiores eclesiásticos e seculares e com o "espírito de discórdia e de tumulto, e de partido com a profanidade e vanglória temporal". A desordem confrarial correspondia à inquietação pública de temíveis conseqüências, mais ponderáveis se considerados os impactos destes exemplos nas gerações futuras.

O protesto dos párocos sensibilizou o secretário de estado Martinho de Melo e Castro. Em 1794, repreendeu duramente o Conselho Ultramarino por não ter apreciado devidamente o teor da representação e considerá-la com indiferença. Para merecer sua atenção, a disputa havia adquirido o *status* de questão de estado. A partir dessa advertência, o Conselho pediu pareceres de governadores e ex-governadores da capitania e tratou longamente da querela em consulta.

A coroa, contudo, estava longe de chegar a consenso a respeito de uma concepção uníssona e clara da jurisdição paroquial nas funções solenes. A legislação secular e a eclesiástica não ajudavam a defini-la com precisão. As referências da legislação romana, bem mais extensas a este respeito do que as constituições eclesiásticas portuguesas e colonial, eram contraditórias e

foram apropriadas por ambos partidos. A tendência, contudo, consistia na permissão aos capelães do exercício das funções solenes quando as constituições dos bispados não diziam o contrário⁵⁰. As **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**, porém, não detalhavam o âmbito dos direitos paroquiais em atos solenes. Os magistrados, a Igreja e os advogados das irmandades reconheciam a inexistência de legislação específica sobre a questão. A definição precisa e clara dos direitos paroquiais deveria ser estabelecida por meio da ação dos tribunais palatinos. Estamos testemunhando uma definição “a quente” da jurisprudência pelos tribunais da coroa, sob forte pressão das irmandades sobre tema que até então estivera regulado pelo costume. A questão era delicada em Minas, porque não se podia invocar a regra do uso por posse imemorial devido à colonização recente⁵¹. Neste contexto, a ação dos tribunais da coroa, tal como se pode verificar na questão da presidência das eleições nas irmandades, caracterizou-se por desencontros e contradições. Não conseguimos identificar, neste momento, linha de atuação coesa e homogênea dos magistrados a respeito de uma definição uníssona de direitos paroquiais que permitisse algum reforço ou tomada de posição a favor da hierarquia eclesiástica.

As confrarias exploraram as imprecisões legais e a sobreposição de jurisdição e desencontros dos tribunais régios para assegurar a exclusão dos párocos das funções solenes. Apropriaram-se ardilosamente das instituições coloniais por meio da manipulação de recursos jurídicos para assegurar maiores espaços de autonomia e autogestão da vida e do espaço religioso⁵². Souberam inserir as suas demandas na crítica contra os excessos na cobrança de

⁵⁰ Para um resumo comentado desta legislação, ver MONTEIRO, Con. Antonio Xavier de Souza, **op. cit.**, p. 58-67. O autor conclui seu comentário da legislação eclesiástica atinente ao ponto com a seguinte afirmação: “Se as constituições synodales o não prohibirem expressamente ou se não derem este direito ao Parocho exclusivamente, pode o capellão da Confraria sem dependencia do Parocho cantar Missa solemne nas sobredictas festividades”, p. 65.

⁵¹ Na doutrina jurídica, a prescrição imemorial como prova de título parece considerar a unidade século como critério de referência, apesar de certa margem de indeterminação; ver HESPANHA, A. M., **op. cit.**, p. 390-394. Várias vezes, as confrarias recorriam ao argumento da colonização recente como meio de invalidar a noção de direito consuetudinário sustentada pela Igreja.

⁵² Para um estudo de caso acerca da apropriação como manipulação de recursos institucionais por setores dominados em contexto colonial, ver ALBERRO, Solange. “Juan de Morga y Gertrudes de Escobar: esclavos rebeldes”, in SWEET, David; NASH, Gary (org.), **Lucha por la supervivencia en la América colonial**. Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 198-214 ; da mesma autora, “La sexualidad manipulada en Nueva Espana: modalidades de recuperación y de adaptación frente a los Tribunales Eclesiásticos”, in **Familia y sexualidad en Nueva Espana**. Memoria del Primer

emolumentos eclesiásticos, a qual havia sido objeto de requerimentos e protestos das câmaras, de particulares e de oficiais da coroa em Minas. Traduziam a defesa que a Igreja fazia dos direitos paroquiais em ambição material dos eclesiásticos, espoliação dos miseráveis para satisfação da *auri sacra fames* (tratava-se de confrarias de pobres escravos e forros...) e falta de caridade e de compromisso com a missão sacerdotal. A Mercês de Baixo de Vila Rica argumentava contra o seu vigário: "Nós estamos em outros (séculos) mais iluminados; já hoje as atrevidas imposturas, os incessantes e repetidos clamores dos povos deste continente fizeram conhecer pela raiz qual seja a ambição dos Párcos e que a demasiada renda que tinham das conhecenças ou desobrigas era ocasião de viverem piores que os seculares, sem temor de Deus nem das Justiças de Sua Majestade, devendo eles com a sua vida ilibada dar documentos e bom exemplos aos seus fregueses". A confraria invertia os termos das relações entre párcos e fregueses, reprovando "a presente época em que se vê unicamente reinar e grassar o ódio, a ambição e a vaidade nos que têm a seu cargo a administração das Igrejas, entesourando o sangue dos pobres e forjando de ouro ídolos que idolatram, nos quais se não encontram a mínima caridade com os pobres". Os administradores da caridade buscavam legitimar-se indicando corretivos para a função paroquial de amplo consenso na comunidade. A crítica da ambição material dos párcos apropriava-se dos argumentos dos protestos das câmaras mineiras, os quais culminaram na retumbante questão das conhecenças. Mobilizava figuras de discurso que sabia serem bem acolhidas nos tribunais da coroa.

Estes conflitos párcos/irmandades resultaram em relações marcadas por contexto de circularidade cultural entre irmandades negras e brancas, por um lado, e irmandades negras e oficiais brancos e letrados, por outro. O primeiro circuito foi suficientemente demonstrado. Com relação ao segundo, as questões econômicas envolvidas na crítica da ambição material dos eclesiásticos reforçavam vias de comunicação, ao mesmo tempo estreitas e tortuosas, entre irmandades, câmaras e letrados, envolvendo oficiais brancos de confrarias negras que eram também membros das irmandades e ordens terceiras brancas mais influentes e, por isso mesmo, formadores de opinião nas Câmaras. A Representação dos Párcos de Minas mencionava a

Simposio de Historia de las Mentalidades: "Familia, matrimonio y sexualidad en Nueva Espana".

formação de um "partido inseparável" – mineiros, roceiros e pessoas que ocupavam cargos civis, todos irmãos das ordens terceiras – voltado para a contestação dos direitos e jurisdição paroquiais. As imandades negras contavam com o apoio de "pessoas poderosas" ("protetores") e também dos escrivães e oficiais dos auditórios, favoráveis a elas por serem "senhores" e/ou "apaniguados" dos confrades negros. Em Vila Rica, atestamos a presença de vários oficiais brancos de imandades negras que possuíam formação jurídica ou, pelo menos, estavam aptos a fornecer conselhos especializados. Os letrados contratados como advogados das associações também desempenhavam o papel de intermediários culturais neste circuito. Escreviam os arrazoados de defesa e avançavam concepções convergentes com os interesses dos confrades, as quais eram discutidas em reuniões de mesa, quase sempre muito concorridas nestas circunstâncias. A familiaridade das instituições com o funcionamento dos mecanismos jurídicos estava fortemente ancorada.

A apropriação não restringia-se à manipulação, mas ensejava formas positivas de práticas e atitudes. A contraface da crítica à ambição material dos párocos consistia em argumentos mais propositivos sobre a gestão do espaço sagrado e da vida religiosa. Deve-se destacar as bases econômicas da contenda. Parte importante da receita das confrarias era comprometida nas festas, e montante significativo destinava-se aos párocos e seus ajudantes. As despesas variavam em função dos dias de festa e da sofisticação das missas cantadas (número de acólitos e ajudantes, sermão e música). A equipe mobilizada nos festejos incluía o vigário, um ou dois acólitos e o sacristão. O percentual de receita empenhado variava em função do vigor econômico da associação. O Rosário do Caquende de Vila Rica comprometia, no final do século XVIII, entre 3% e 5% da sua receita com pagamentos ao vigário e ajudantes pelo desempenho da função. A imandade de São José de Vila Rica, no mesmo período, comprometia entre 7% e 9% e, em ano excepcional, despendeu 14,5%. A Mercês de Cima, também de Vila Rica, gastava aproximadamente 5% da sua receita com o item. Nas contendas com os párocos, os confrades citavam estimativas detalhadas dos rendimentos paroquiais de forma a legitimar suas demandas de dispensa de pagamento de direitos paroquiais.

A dimensão econômica, contudo, não constituía o centro da polêmica. O conflito, de natureza aparentemente econômica, recolocava em questão as relações de autoridade e poder entre párocos e fregueses. Não basta assinalar a presença e circulação de idéias a respeito da gestão do espaço sagrado e da vida religiosa, mas é necessário analisar as "práticas de apropriação", ou seja, os "modos de uso". É imperativo tomar as formas de "consumo" cultural como procedimentos de "fabricação" que deslocam, distorcem e desviam o sentido original das práticas em função de referência estranhas de onde surgiram⁵³. As atitudes de contestação da jurisdição paroquial deslocavam-se de seu significado original para serem reformuladas pelas irmandades negras na concepção de atitudes de autogestão e autodeterminação da vida religiosa..

Quando as confrarias contestavam os direitos paroquiais, buscavam inverter a organização da hierarquia paroquial. De pastor com ampla jurisdição sobre os negócios da irmandade, o pároco

⁵³ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994; sobretudo p. 38-42 e p. 78-106. Roger Chartier propõe uma história cultural centrada nos conceitos – aqui adotados – de práticas, representações e apropriação. **História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 19-31 e p. 136-137. Ao chamar atenção para a historicidade das categorias de pensamento do historiador das idéias ou das mentalidades, Chartier apóia-se em M. de Certeau: "Restituir essa historicidade exige em primeiro lugar que o "consumo" cultural ou intelectual seja ele próprio tomado como uma produção, que evidentemente não fabrica nenhum objeto, mas constitui representações que nunca são idênticas às que o produtor, o autor ou o artista investiram na sua obra", p. 59. Aproximações mais explícitas de Chartier com Certeau, embora da perspectiva mais restrita da história das práticas de leitura, encontram-se em **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XVI e XVIII**. Brasília: Edunb, 1994, p. 11-33. M. Sahllins, ao tratar das práticas de apropriação de artefatos culturais em situações de contato intercultural, aproxima-se desta atitude teórica ao desenvolver a noção de "reavaliação funcional de categorias"; **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. A. Biersack assinala parentescos teóricos semelhantes ao indicado; "Saber local, história local: Geertz e além", in HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 97-130. Para um estudo de caso que recorre ao conceito de apropriação em análise de situação colonial, ver CAHIL, David. "Popular Religion and Appropriation: the example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco", **Latin American Research Review**, vol. 31, n. 2, 1996, p. 67-110. Cahil critica a tendência, em Chartier, de valorização dos vetores de dominação (a "repressão vitoriosa" da religião popular) na análise dos processos de intercâmbio cultural. O autor reforça a visão nas relações entre cultura popular e cultura das elites (definições *a priori* discutíveis) como via de mão dupla: "It will consider "appropriation" as a double-edged phenomenon: while rulers and others elites sought to control popular religion for their own ends (to draw its venom, one might say), still others recognized that a throng assembled ostensibly for religious ends provided an ideal setting for subverting, even overturning the colonial order itself. Such subversive instincts existed among all strata of colonial society, a circumstance that at once calls into question the distinction between "elite" and "popular" in the study of colonial religious life"; para outra perspectiva convergente, ver PLATT, Tristan. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regeneration warfare in Rural Potosi (18th – 20th centuries)", **Journal de la Société des Américanistes**, T. LXXIII, 1987, p. 139-191. Platt compreende as relações entre cristianização e religião autóctone como "positive achievement in intercultural religiosity".

passava a eclesiástico, cuja interferência seria condicionada à decisão dos irmãos expressa por meio de um quase contrato de prestação de serviços. Deste ponto de vista, a sua posição em nada se diferenciaria da dos capelães. Ainda que a questão econômica estimulasse o conflito, fica clara a busca, por parte das irmandades, do enquadramento da intervenção paroquial em padrão próximo ao das relações com seus capelães, acentuando sua situação empregatícia: simples prestadores de serviços, cuja presença só seria justificada quando convidados a participar das atividades devocionais ou cumprissem as obrigações do ofício. Na base destas atitudes estava a concepção da igreja como casa própria da irmandade onde os eclesiásticos só desempenhavam funções religiosas, se convidados por aqueles responsáveis pela sustentação material do culto. Esta expressão profundamente leiga de autogestão e autodeterminação do espaço e práticas religiosos era constantemente reafirmada pelas confrarias negras e mulatas, sempre inquietas em abandonar as matrizes e construir templos próprios. Alcançou força de expressão legal na distinção, cuja compreensão era polêmica nas causas judiciais, entre funções eclesiásticas e funções paroquiais.

A repercussão destes conflitos nas relações párocos/fregueses produzia efeitos multiplicadores, seja no sentido de afastar os párocos da função de pastoreio de suas ovelhas, seja no sentido de inversão prática e simbólica das hierarquias sociais. No ano de 1789, a divulgação das sentenças da Junta de Justiça da capitania sobre recursos jurídicos impetrados pelo Rosário do Alto da Cruz e da Mercês de Baixo que excluía os párocos do exercício das funções solenes provocou grande excitação em Vila Rica. Muito "arrogantes, soberbas e descomedidas", segundo a Representação dos Párocos de Minas, as irmandades negras constituíam-se de "indivíduos destituídos por sua condição de figurarem ou terem autoridade alguma; se consideram em uma grande figura quando se alistam na sua Irmandade, muito mais entrando no governo dela por oficiais da mesa; e vendo por este modo em estado de poderem dispor, deliberar, pretender isenções, e contestar a Jurisdição dos Párocos e do Prelado, aqueles espíritos naturalmente descomedidos e arrojados perdem o respeito a toda a hierarquia e rompem nos maiores excessos, como tem feito repetidas vezes, e o fizeram em Vila Rica, as duas Irmandades dos pretos e crioulos, que conseguindo provimento em um recurso contra seu Pároco,

puseram luminárias, repicaram sinos e com bombas e foguetes do ar correram tumultuosamente de cruz alçada, fazendo algazarras por toda a freguesia⁵⁴.

A participação dos negros na vida confrarial, normalmente concebida como expressão da sua inserção na civilização cristã, era vista como seu contrário. Dava margem à expansão dos sentimentos naturais de contestação, orgulho e arrojo, opostos à estabilidade e conservação da ordem pública. Os recursos simbólicos próprios da expressão ritual confrarial – fogos de artifício, luminárias, sinos, manifestações de rua em corpo de irmandade, música, muito barulho e “algazarra” – eram empregados para expressar conflitos de natureza hierárquica em uma espécie de carnavalização das relações sociais⁵⁵. Não somente expressavam tensões sociais, mas constituíam rituais de inversão hierárquica cujos efeitos nas relações cotidianas de dominação eram corrosivos⁵⁶. Irrompiam na conformação de padrão de conduta de negros e mulatos desafiador do *status quo*.

Neste ponto, as diferenças entre as práticas de oposição à jurisdição paroquial das irmandades negras com relação às brancas tomam-se evidentes. As irmandades brancas evitavam associar exclusão da autoridade paroquial e inversão de hierarquias sociais por motivos um tanto óbvios. Um dos principais sustentáculos das formas estamentais de expressão hierárquica da sociedade, não eram afeitas a manifestações públicas de irreverência anti-hierárquica. A observação detalhada do cerimonial mantinha correspondências com a conservação das estruturas de poder. A etiqueta e as formas correlatas de conduta pública admitiam apenas contestação controlada pelos seus centros difusores e criadores. Ainda assim, no sentido da

⁵⁴ Os confrades enfrentavam a autoridade paroquial em grande estilo. A primeira missa cantada que os irmãos da Mercês de Baixo de Vila Rica desempenharam por seu capelão, em 1788, foi descrita pelo pároco Bernardo José da Encarnação nos seguintes termos: foi “precedido e turbado na estação paroquial que fazia aos seus fregueses na matriz, com uma estrondosa missa que ao som de instrumentos, repiques, fogos do ar, fizeram cantar naquela capela os crioulos Irmãos das Mercês pelo seu capelão; este procedimento sem vênias nem atenção alguma com o suplicante (o vigário), que pouco antes estivera confessando com o seu Coadjutor os mesmos Irmãos crioulos naquela capela”.

⁵⁵ Para utilização de recursos simbólicos confrariais como ritualização de conflitos sociais ver, RAMOS, Donald, “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII”, in REIS, José J; GOMES, F. S. (org.), **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 168-169. O autor recorre ao mesmo documento acima citado; ver ainda, AGUIAR, Marcos M. de, **op. cit.**, p. 289-296.

⁵⁶ DAVIS, Natalie Z. “As mulheres por cima”, **op. cit.**, p. 107-129.

acomodação e reforço das diferenças sociais⁵⁷. Os conflitos da ordem terceira de São Francisco contra os pardos da arquiconfraria do Cordão de São Francisco, em Vila Rica, acerca do monopólio de exercício de determinados rituais e do uso do traje e símbolos da ordem expressavam o apego das associações brancas ao controle e à observância estrita dos cerimoniais públicos.

No século XIX, as disputas em torno do desempenho de funções solenes nas confrarias foram resolvidas favoravelmente aos párocos. Cicatrizes abertas dos conflitos persistiram na primeira metade do século e regulamentemente voltava-se à questão⁵⁸. A ação das confrarias potencializou conflitos que impuseram claros obstáculos à efetivação da reforma pastoral. A natureza e a gravidade de acusações mútuas presentes nas causas judiciais e nas queixas enviadas à coroa demonstram as dificuldades de relacionamento entre o pároco e suas ovelhas organizadas em imandades. Essas relações parecem comportar componentes de tensão que, em última instância, teriam o significado de garantir às instituições uma margem para autogestão do espaço sagrado e da vida religiosa. As reformas religiosas do século XIX favoreceram a autoridade paroquial em detrimento da vida associativa. Um dos seus principais eixos de atuação dizia respeito ao reforço da autoridade paroquial nas capelas das confrarias e centralização da vida religiosa nas matrizes⁵⁹. A Igreja procurava atingir um dos suportes da autonomia das confrarias e, ao mesmo tempo, submeter seus capelães a controle mais efetivo.

As confrarias ofereceram as estruturas de sociabilidade mais perenes para as populações negras da diáspora. A sua diversidade de campos de atuação, de objetivos e de práticas assentava-se em um aspecto comum: o hábito associativo. A vida associativa estabeleceu quadros de ação coletiva que trespassavam as divisões étnicas e sociais dos negros, desempenhando o

⁵⁷ ELIAS, Norbert. **A Sociedade da Corte**. Lisboa: Estampa, 1987; **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

⁵⁸ CHAON, Sérgio, *op. cit.*, p.190-226.

⁵⁹ MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Bahia, século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 402-410.

papel de "instituições transversais". Criou canais de protesto e de diálogo com órgãos da coroa, estabeleceu frentes de causas mobilizadoras da comunidade negra e familiarizou os escravos e libertos com o funcionamento das instituições. Demonstrou as possibilidades abertas para manipulação das estruturas de poder. As ficcionais continuidade e compactação dos procedimentos dos aparatos de dominação esbarraram nas táticas dos confrades que subvertiam e deslocavam seus modos de realização. "Inteligência em dédalos" a operar com a ocasião, criando representações – a partir de práticas determinadas pela memória – não convergentes com o sentido definido pelas estruturas de reprodução do poder. Jogo onde a astúcia de tirar proveito próprio da conjuntura aparece como elemento decisivo dos modos de operação das imandades negras⁶⁰.

A vida confrarial introduziu espaço privilegiado de intercâmbio cultural que atravessava as relações de dominação constituídas nos lugares tradicionais e situava os confrades em posição privilegiada de negociação. Veiculou formas de discurso radical, conformou práticas de autonomia e autogestão da vida religiosa e desenvolveu rituais de inversão hierárquica, os quais recolocaram em questão os termos das relações sociais de dominação. A apropriação das estruturas de sociabilidade no contexto de uma sociedade escravista estabeleceu a diferença decisiva com a vida associativa na metrópole. Os objetivos, as práticas e as relações intra e interinstitucionais refletiam e agenciavam os modos de vida da comunidade negra. Nesse sentido, pode-se falar de uma ação propositiva e positiva das imandades negras e mulatas no Brasil colônia.

⁶⁰ M. de Certeau assinala: "Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se de uma rede de forças e de representações estabelecidas", *op. cit.*, p. 79. Para os conceitos de tática e estratégia, ver p. 46-48, p. 92 e p. 97-106. As ações dos confrades negros nos seus vários planos de realização ajustam-se perfeitamente às propriedades do conceito de tática.

CONCLUSÃO

Podemos concluir com as colocações iniciais deste trabalho: da perspectiva de negros e mulatos, o ponto em comum entre escravidão e liberdade estava em práticas caracterizadas pela ação motivada. Procuramos cartografar os lugares de exercícios de práticas de autodeterminação e de autonomia com objetivo de avaliar a intervenção de negros e mulatos, escravos, forros ou livre, na conformação da sociedade colonial.

A sociedade colonial baseou-se em estrutura jurídica desaparelhada para lidar com a complexidade própria da sociedade escravista. As leis referentes à condição jurídica do escravo não manifestavam abrangência necessária para o enquadramento legal das suas manifestações mais importantes. A coartação, o sistema de jornais e a propriedade de bens por parte de escravos eram desconhecidos do corpo doutrinário. Os magistrados continuamente enfrentaram situações nas quais o direito consuetudinário fornecia-lhes as principais referências de orientação. Em Minas, contudo, o costume e a tradição não possuíam a chancela secular responsável pela aparência de estabilidade do direito consuetudinário. O conflito instalava-se na gestação da sociedade mineira.

As condições do cativo e da alforria eram objeto de negociações cotidianas, nas quais os escravos mostravam ser parte atuante. Pouco interessa se a sentença final emitida pelos juizes fosse desfavorável ao escravo. A ação judicial, nos casos de liberdade, na pior das hipóteses, favorecia ao escravo, pois este permanecia em liberdade até decisão final. Em contrapartida, as pressões comunitárias induziam à resolução extrajudicial de conflitos. Para os senhores, mais valia um acordo que ação judicial de resultado incerto e altos custos. Talvez seja este o motivo da raridade de ações de redução a cativo.

Os padrões de alforria e a acumulação de patrimônio entre os africanos e seus descendentes não expressavam apenas a relativa flexibilidade da estrutura social em Minas. Atestavam a capacidade de realização e de autodeterminação dos negros, os quais se inseriam vertical e horizontalmente na sociedade colonial. As estruturas de sociabilidade, as relações de parentesco e de vizinhança e as próprias relações escravistas (as pequenas comunidades de senhores e escravos negros) enquadravam a ação coletiva de escravos e forros. Se, em certo

sentido, incentivaram determinados conflitos étnicos, desempenharam, contudo, o papel de “instituições transversais” que trespassavam as linhas de divisão e de pertença étnica para estabelecer um ponto de convergência das ações coletivas.

A acumulação de capital, a constituição de redes de sociabilidade e a inserção motivada dos negros em todos os poros da sociedade colonial permitiram a reequação das estruturas de valores de caráter estamental. A apropriação de elementos da cultura da honra não possuía apenas função defensiva, mas visava a respaldar a auto-imagem dos negros, afastando as determinações desqualificadoras típicas da sociedade escravista. Neste sentido, as concepções de honra definidas no interior da comunidade negra cruzavam-se com aquelas hegemônicas na sociedade. Podemos entender como certos elementos da cultura da honra tradicional conviviam com seus contrários (ética da ociosidade/do trabalho; ética do recolhimento/da exposição) em equilíbrio tenso, porém flexível. Este equilíbrio refletia as práticas de autonomia e de autodeterminação que marcaram a experiência negra na diáspora. Negros e mulatos fundaram posições inesperadas em uma sociedade que não as tinha concebido enquanto existência legal. Este parece ter sido o embate central do século XVIII mineiro.

ANEXO

Gráfico 1 - Processos-crime dos culpados da Ouvidoria de Vila Rica (1728-1810)

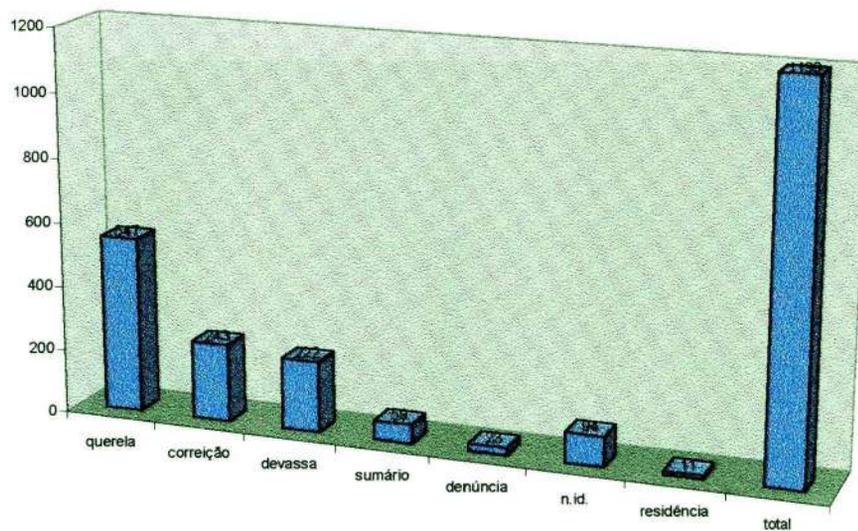


Gráfico 2 - Instâncias de recurso dos culpados da Comarca de Vila Rica, Juízo da Ouvidoria (1728-1810)

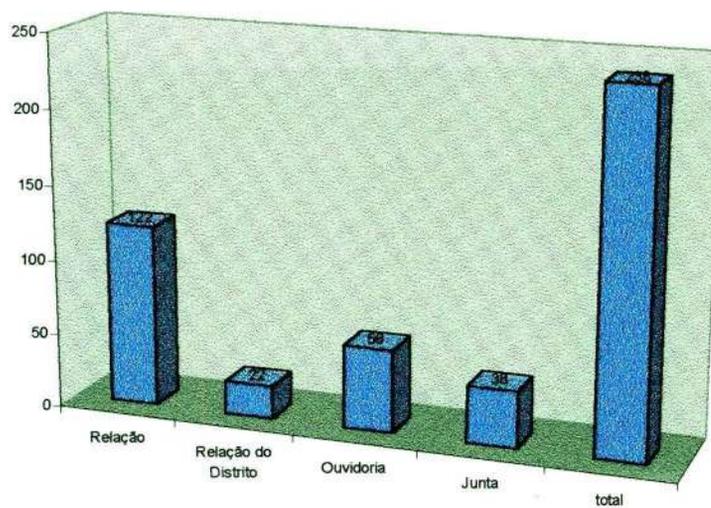


Gráfico 3 - Etnia das vítimas - Termo de Mariana (1713-1725)

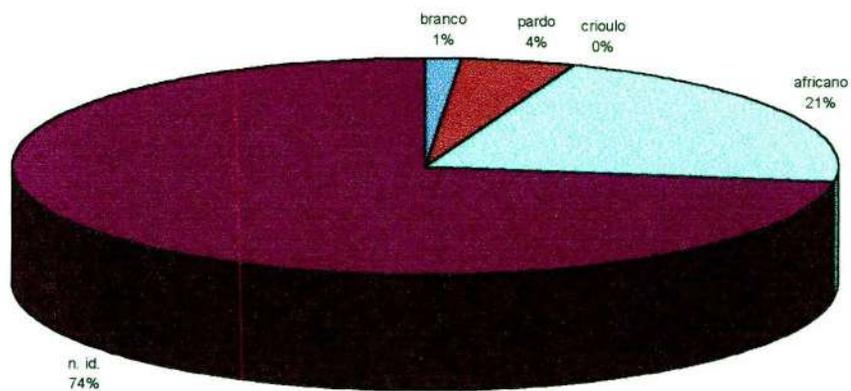


Gráfico 4 - Etnia das vítimas - Termo de Mariana (1730-1750)

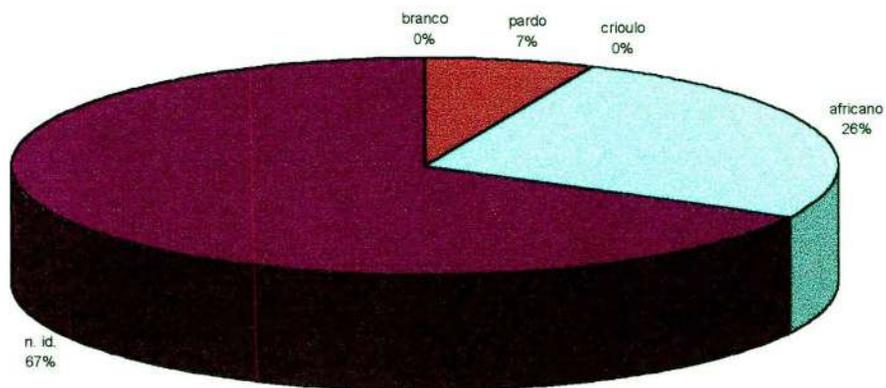


Gráfico 5 - Etnia das vítimas - Termo de Mariana (1751-1769)

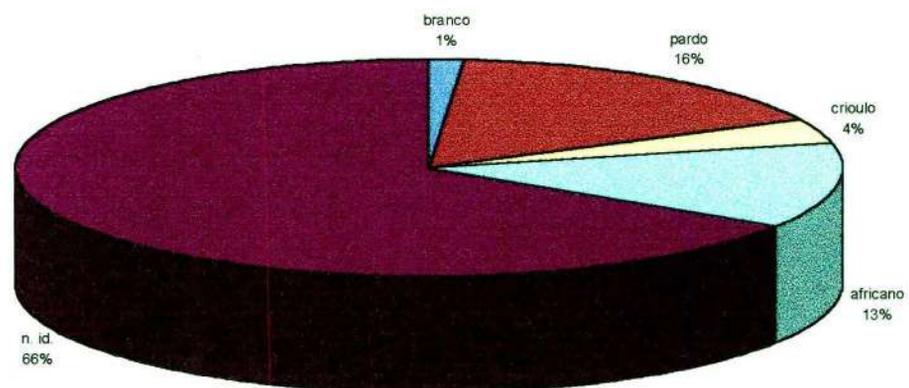


Gráfico 6 - Etnia das vítimas - Termo de Mariana (1770-1791)

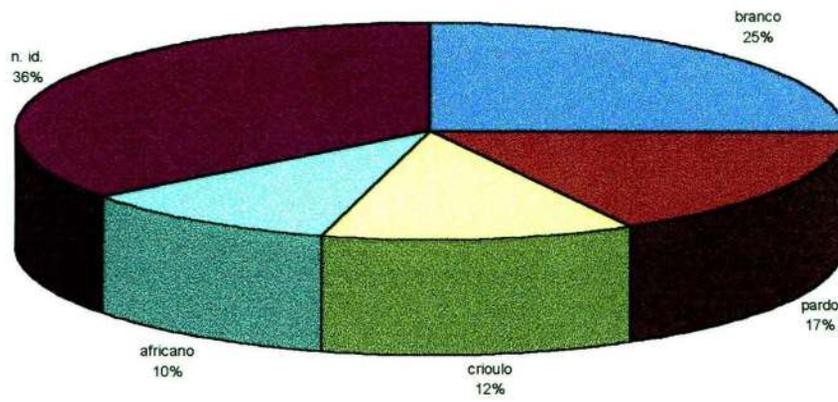


Gráfico 7 - Etnia das vítimas - Termo de Vila Rica (1775-1810)

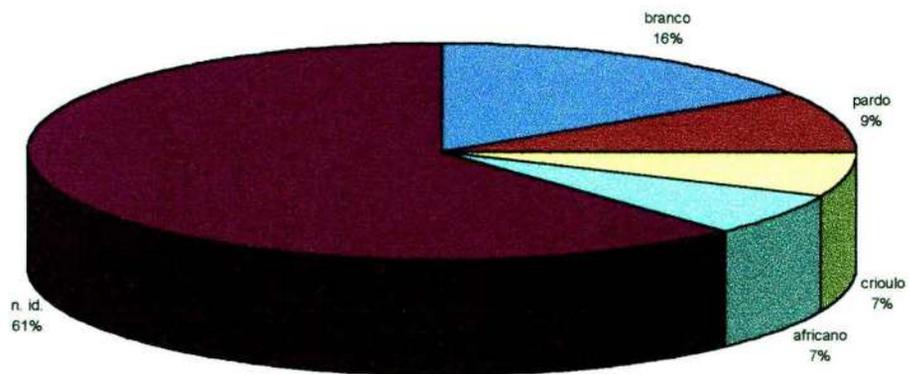


Gráfico 8 - Etnia das vítimas - Comarca de Vila Rica, Ouvidoria (1739-1811)

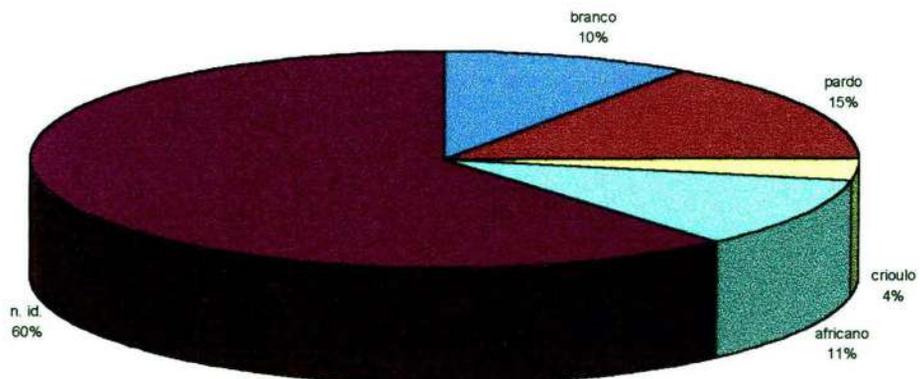


Gráfico 9 - Etnia das vítimas - Comarca do Rio das Velhas, Ouvidoria (1808-1816)

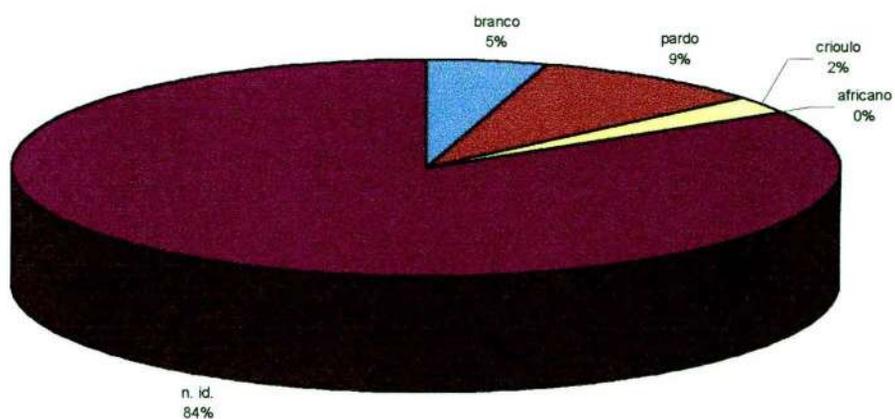


Gráfico 10 - Etnia das vítimas - Termo de Sabará (1793-1821)

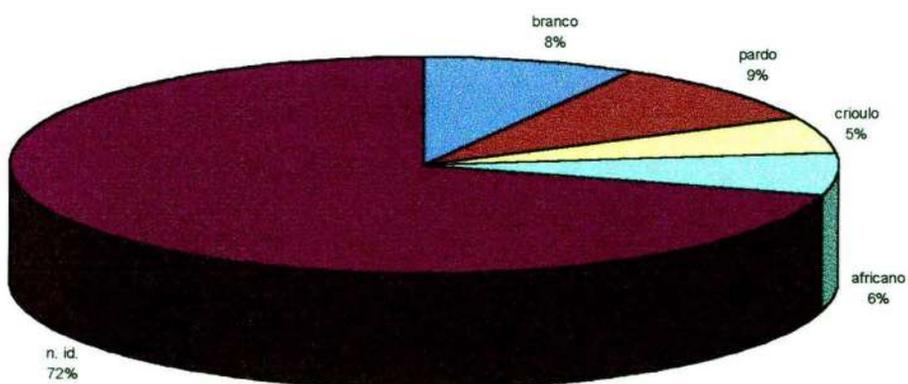


Gráfico 11 - Etnia das vítimas - Termo de Sabará (1740-1752)

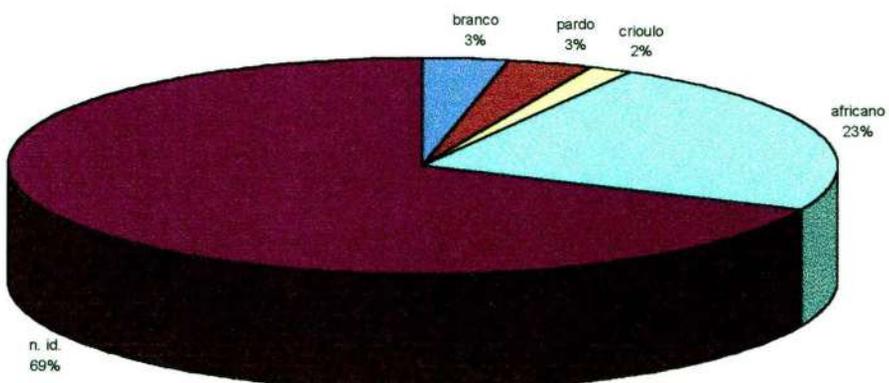


Gráfico 12 - Balanço financeiro de N. S. da Conceição de Antônio Dias, Vila Rica



Gráfico 13 - Balanço financeiro da Irmandade de N. S. do Pilar, Vila Rica

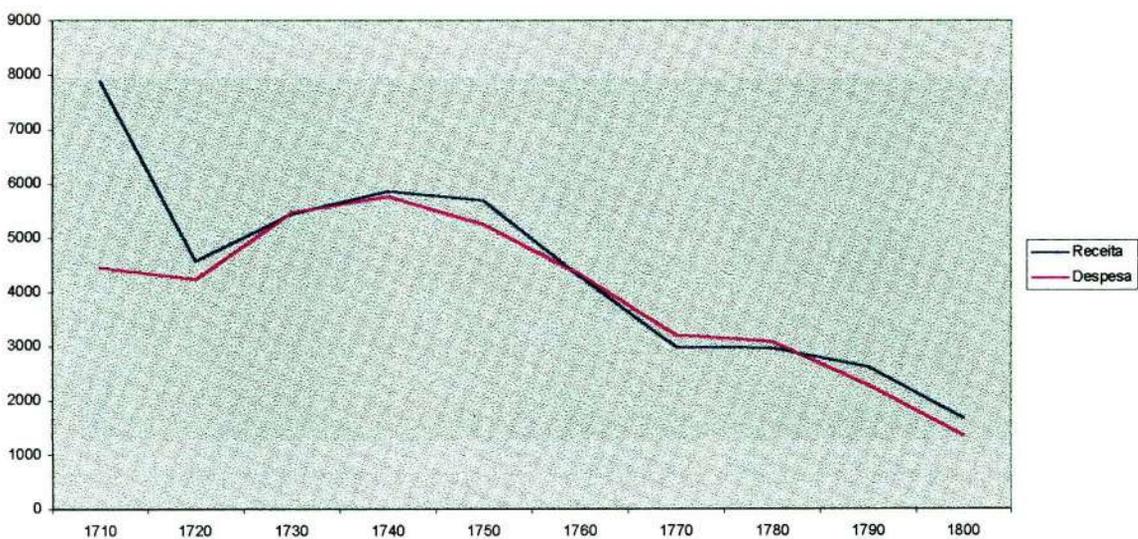


Gráfico 14 - Balanço financeiro de Santo Antônio, Vila Rica

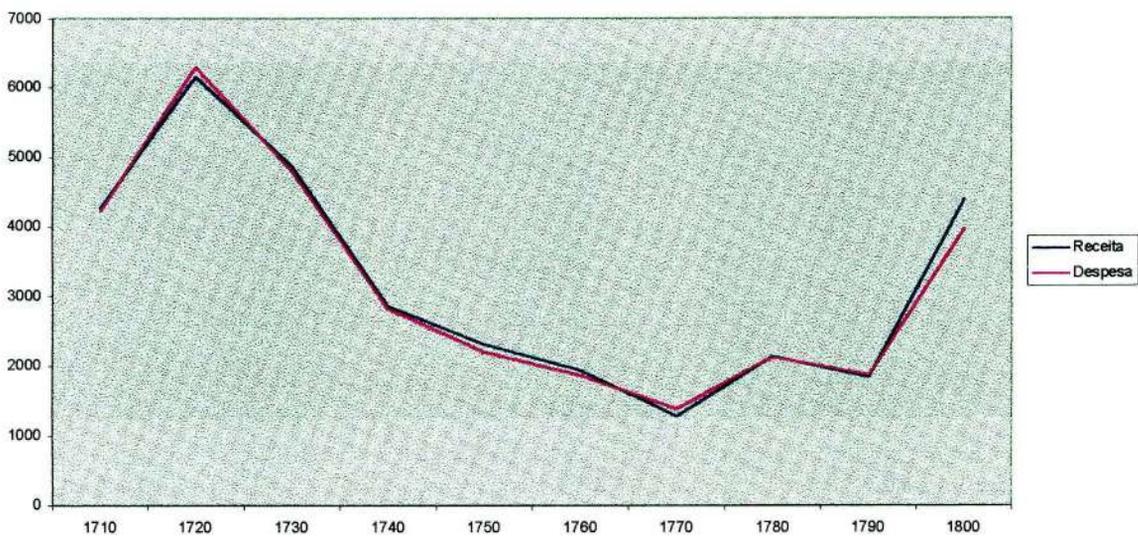


Gráfico 15 - Balanço financeiro do Santíssimo Sacramento de Vila Rica



Gráfico 16 - Balanço financeiro do Rosário de Casa Branca



Gráfico 17 - Balanço financeiro do Rosário de Itatiaia

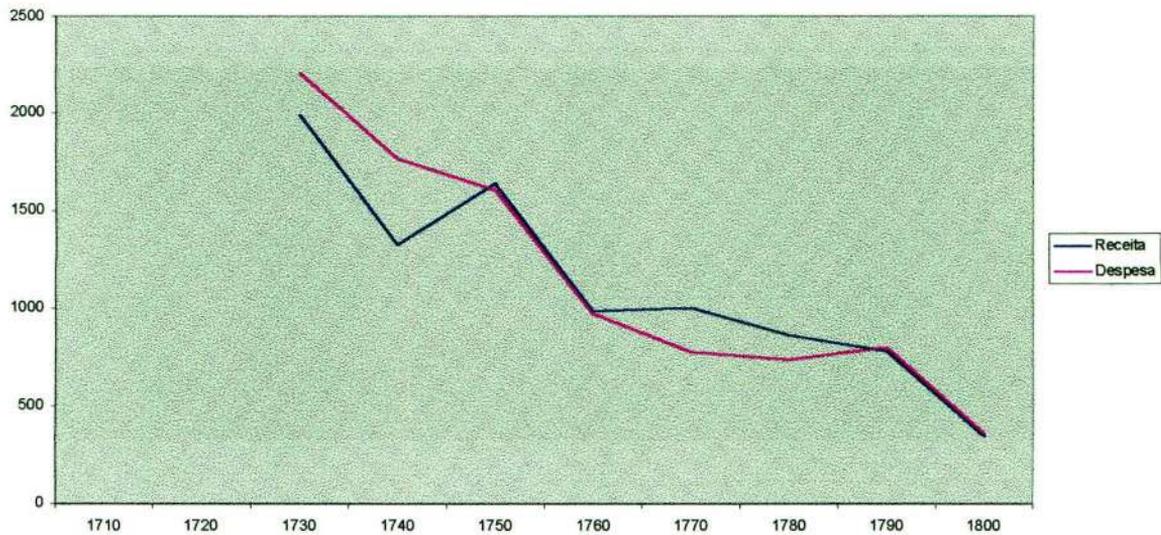


Gráfico 18 - Balanço financeiro da Mercês dos Perdões

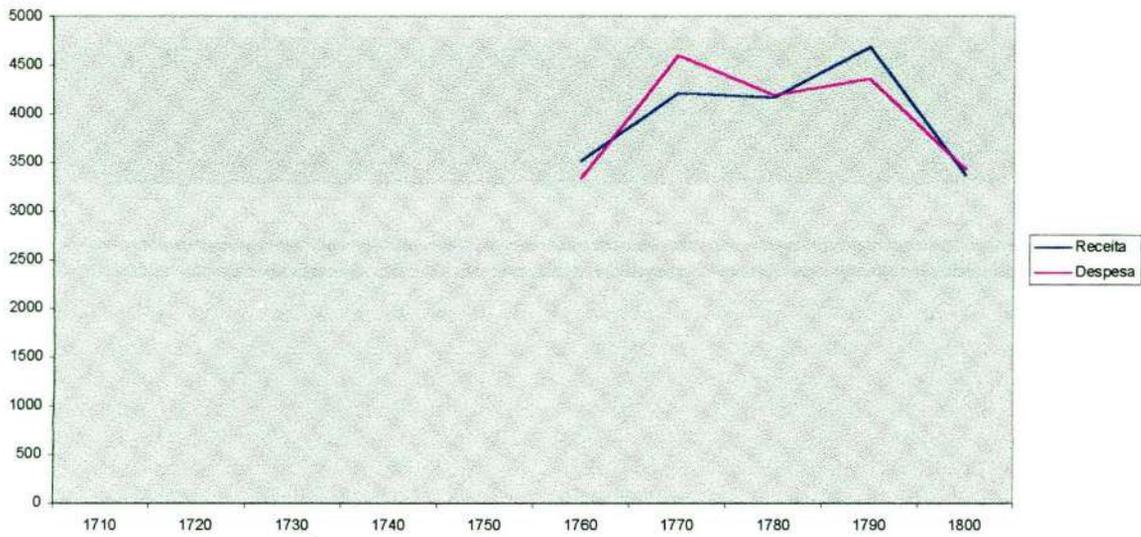


Gráfico 19 - Movimento Financeiro dos Rosários de Arraiais

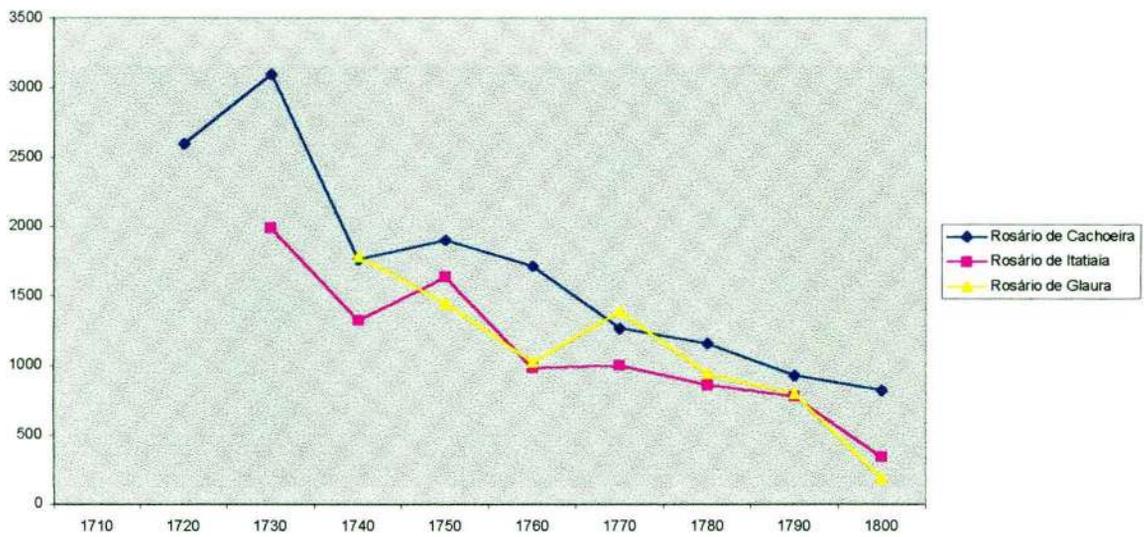


Gráfico 20 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

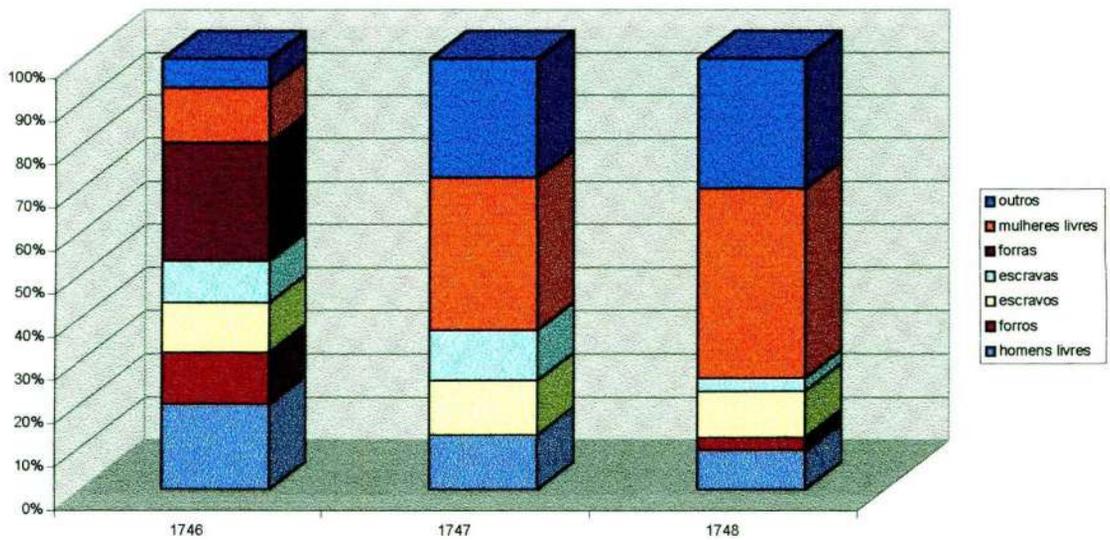


Gráfico 21 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

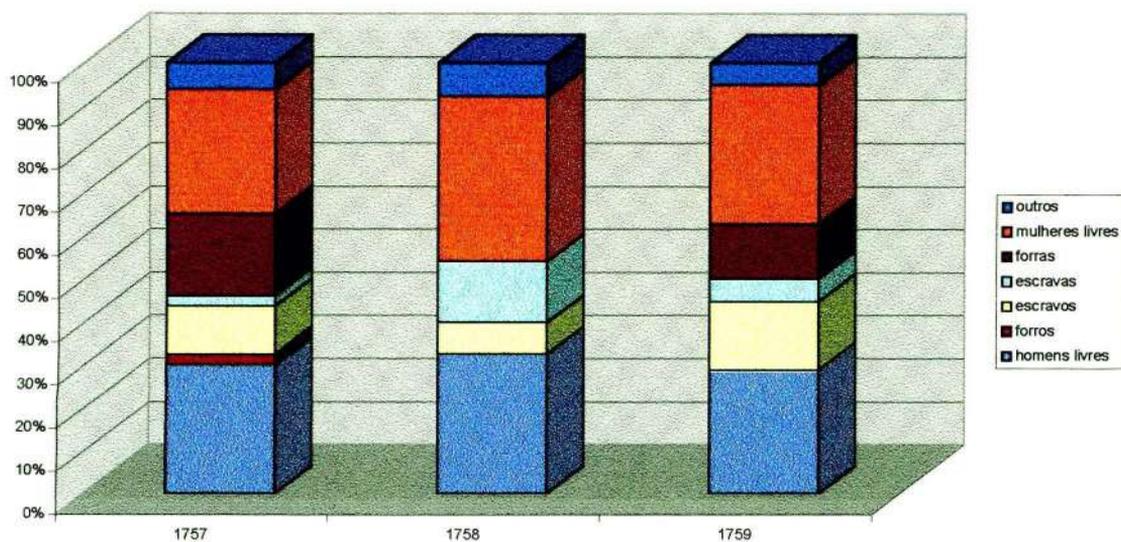


Gráfico 22 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

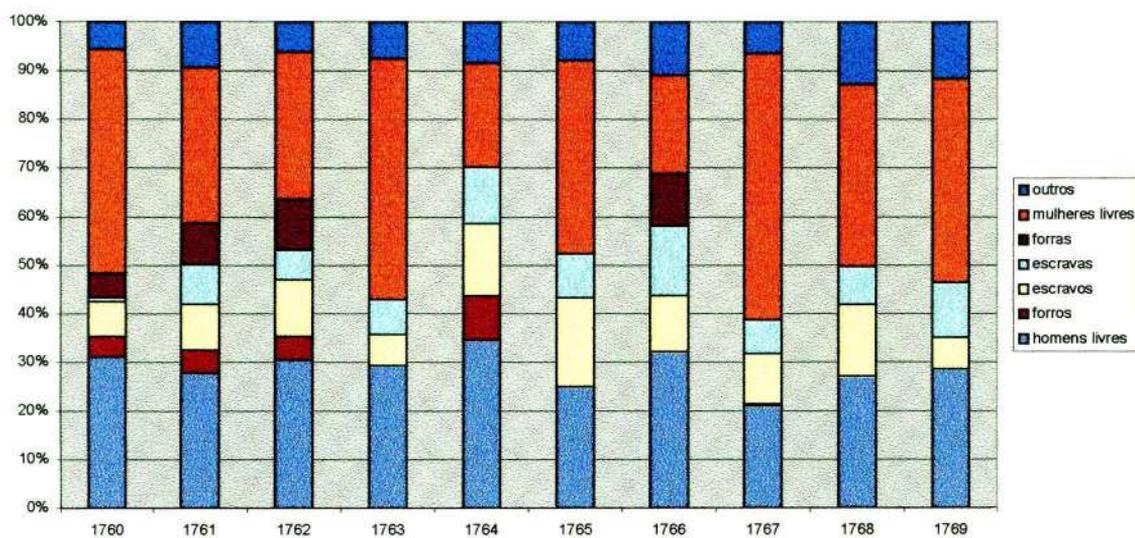


Gráfico 23 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

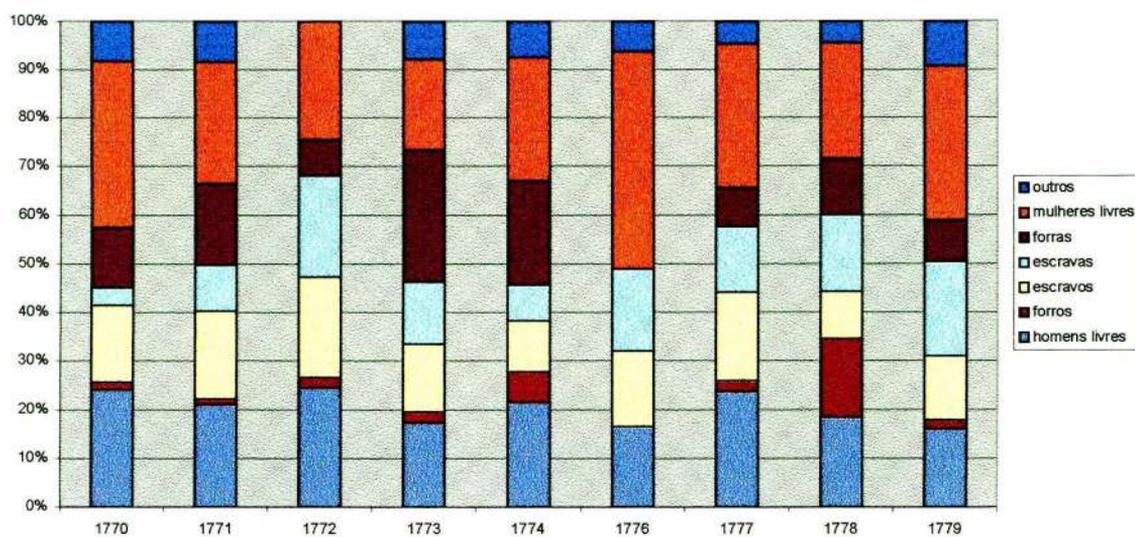


Gráfico 24 - Distribuição social da receita no Rosário do Alto da Cruz

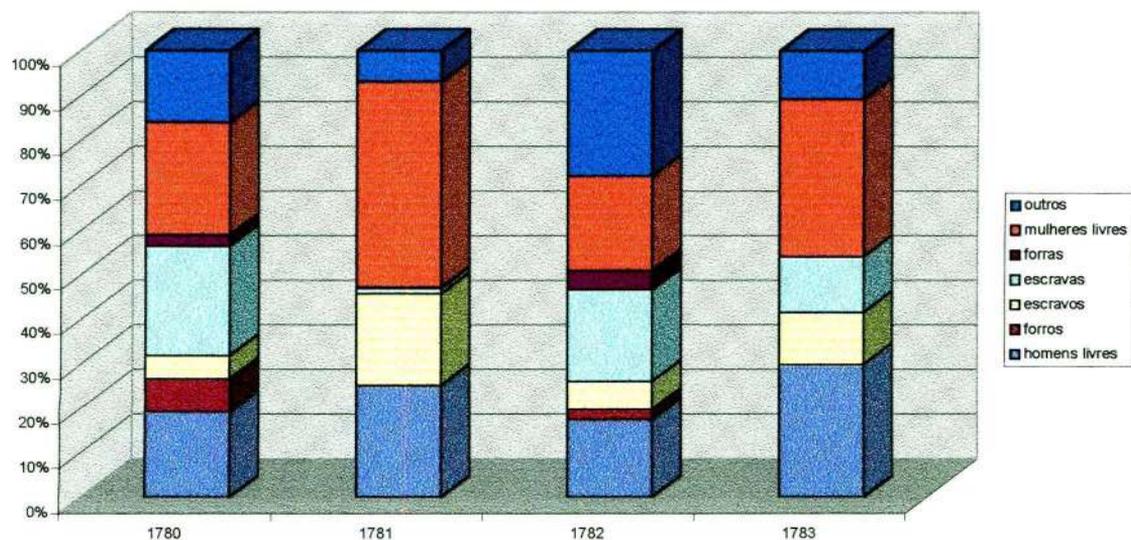


Gráfico 25 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

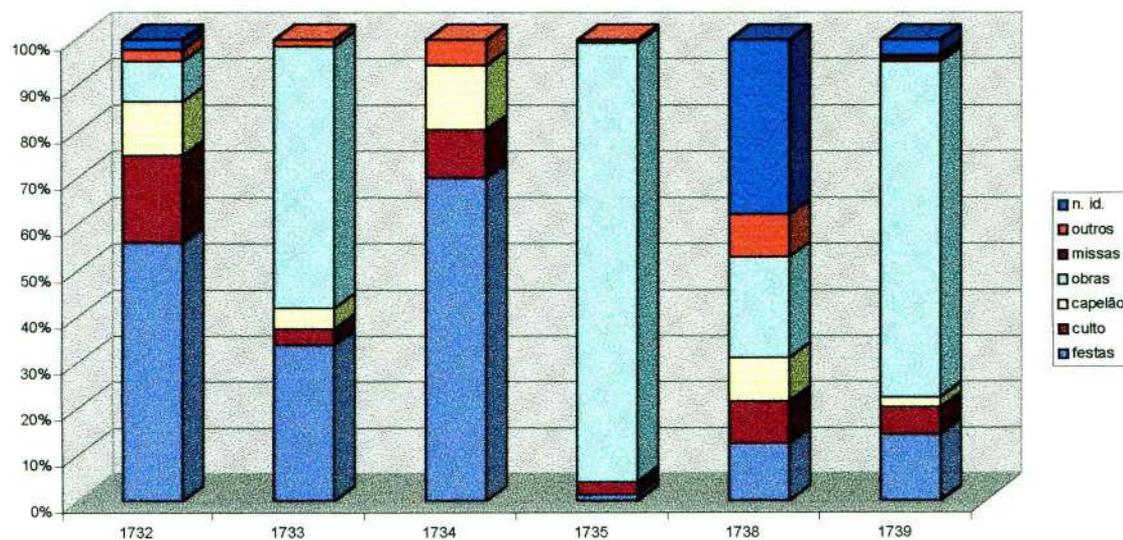


Gráfico 26 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

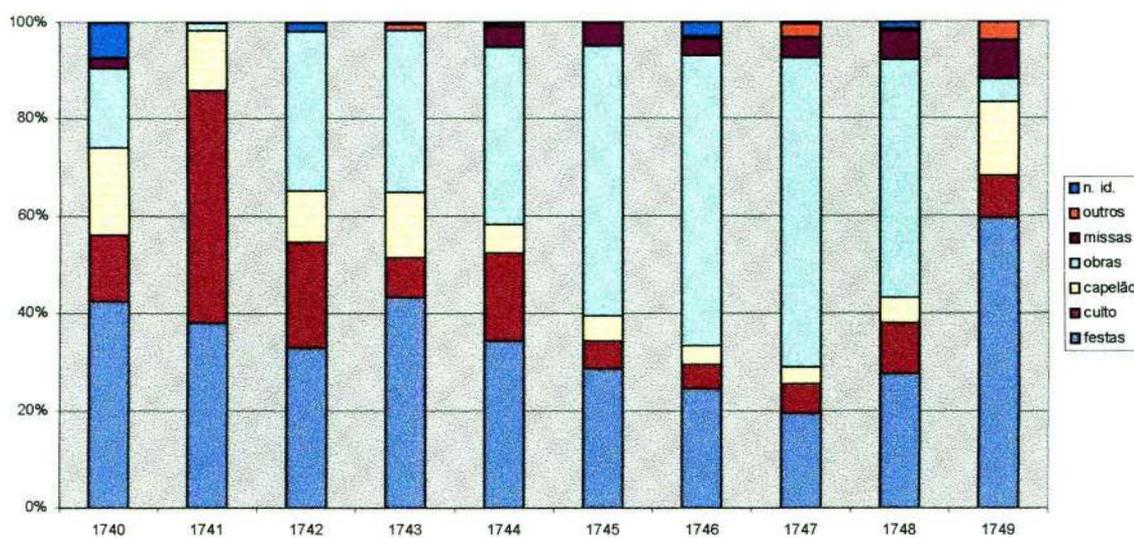


Gráfico 27 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

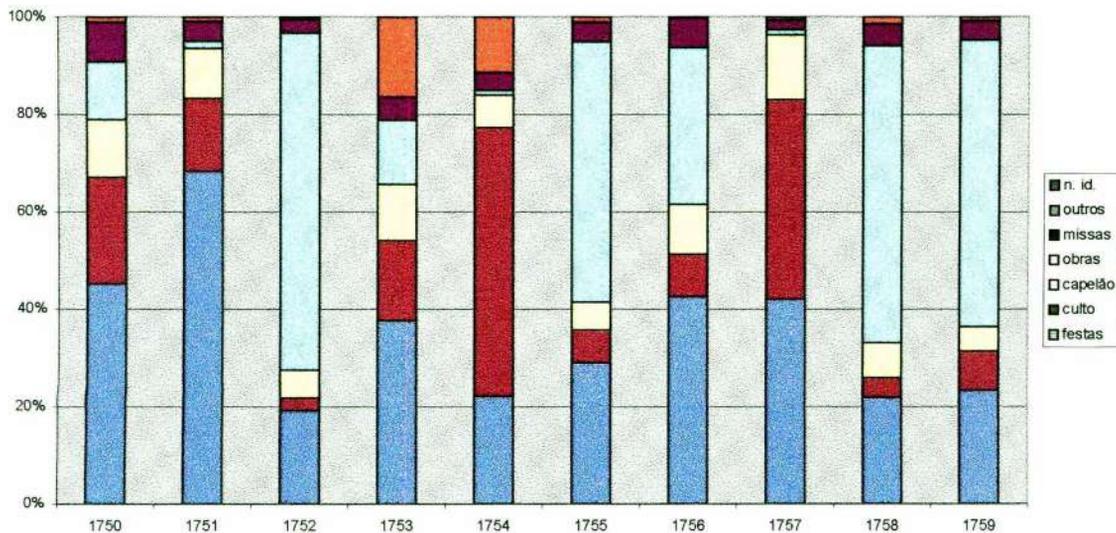


Gráfico 28 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

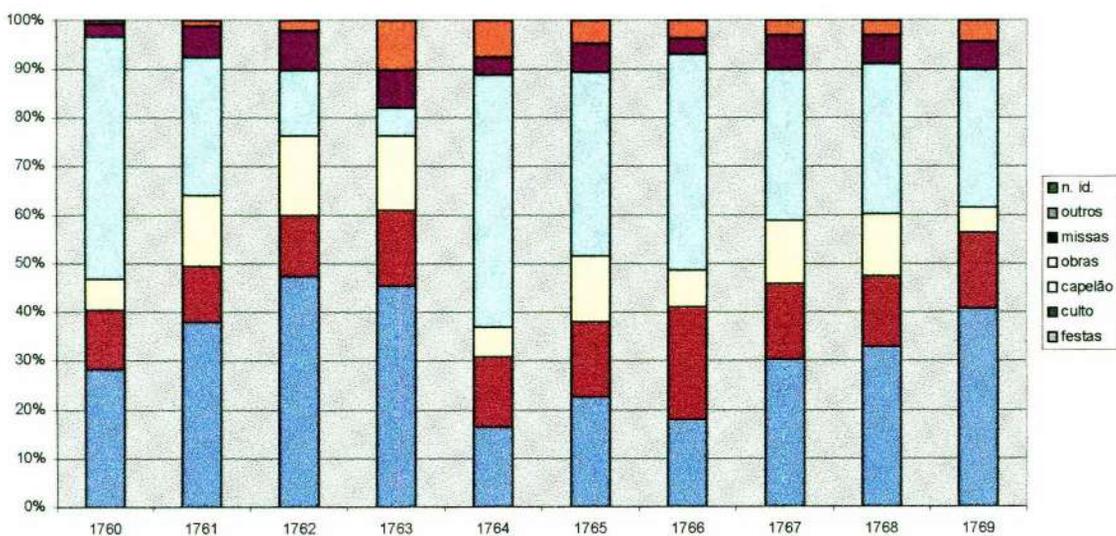


Gráfico 29 - Concentração das despesas no Rosário do Alto da Cruz

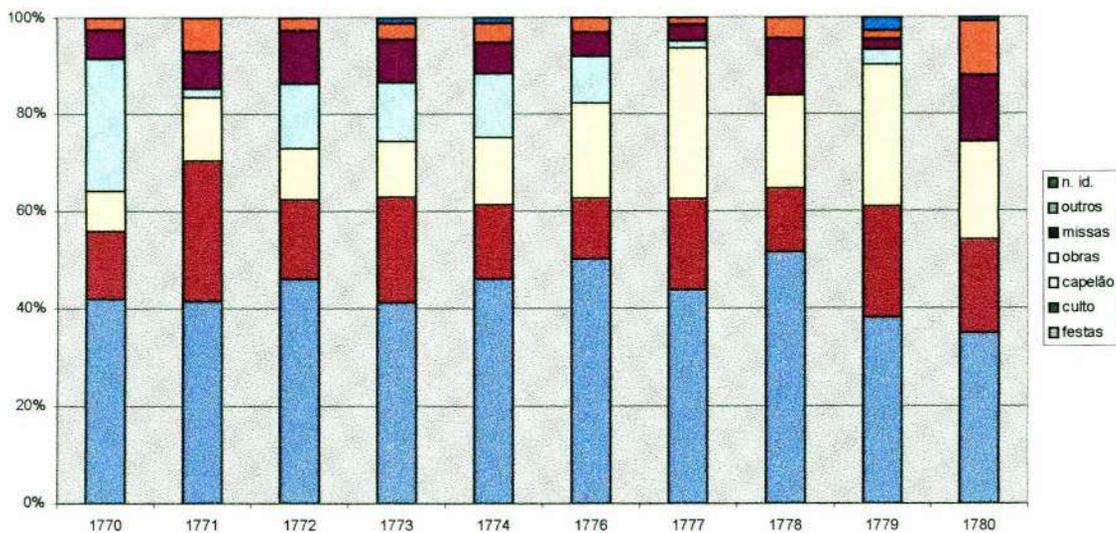
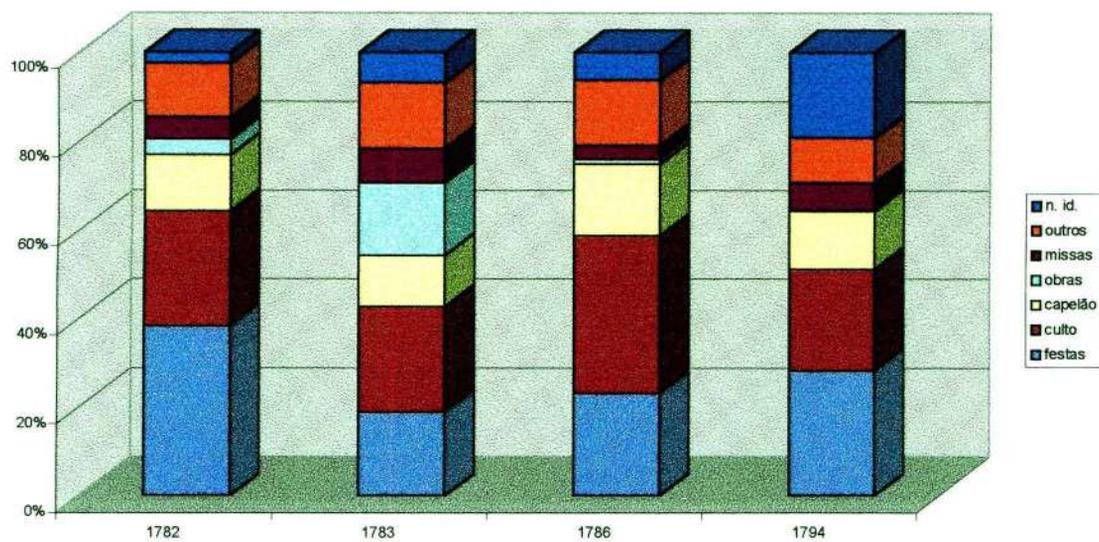


Gráfico 30 - Concentração das despesas da Mercês dos Perdões, Vila Rica



Confrarias do Rosário	criação	capela	data	Freguesia
1- Itabira	1738	S	1766	N. S. da Boa Viagem de Itabira do Campo
2 - Conceição da Barra	1783	S	1783	São João del Rei
3- Arraial do Brumado	1815	?		São João del Rei
4 - Arraial de Ibituruna	1805	?		São João del Rei
5 - São João del Rei	1708	S	?	São João del Rei
6 - Arraial do Tejuco	1728	S	1731	Arraial do Tejuco
7 - Inficionado	1764	S	1764	N. S. de Nazaré do Inficionado
8 - Rio do Peixe	1751	?		N. S. de Nazaré do Inficionado
9 - Santa Luzia	1764	S	1766	Santa Luzia
10 - Conceição do Mato Dentro	1723	S	1728	N. S. da Conceição do Mato Dentro
11 - Catas Altas do Mato Dentro	1767	S	1767	N. S. da Conc. de Catas Altas do Mato Dentro
12 - Santo Antônio da Tapera	1756	?		N. S. da Conceição do Mato Dentro
13 - Calambau	1782	N	1782	N. S. da Conceição de Guarapiranga
14 - Guarapiranga	1745	S	1766	N. S. da Conceição de Guarapiranga
15 - Barra do Bacalhau	1755	S	1755	N. S. da Conceição de Guarapiranga
16 - Furquim	1735	N	1766	Bom Jesus do Monte de Furquim
17 - Itaverava	1743	N	1766	S. Antônio de Itaverava
18 - Pitangui	1748	S	1748	N. S. do Pilar de Pitangui
19 - Arraial do Onça	1767	?		N. S. do Pilar de Pitangui
20 - Santa Rita	1763	S	1763	S. Antônio do Rio Acima
21 - Morro Grande	1736	?	1785	São João Batista do Morro Grande
22 - Congonhas do Sabará	1773	?	1773	N. S. do Pilar de Congonhas do Sabará
23 - Raposos	1767	N	1773	N. S. da Conceição de Raposos
24 - Santo Antônio do Rio Acima	1773	S	1773	S. Antônio do Rio das Velhas
25 - Rio das Pedras	1731	S	1751	N. S. da Conceição de Rio das Pedras
26 - Mariana	1715	S	1727	Mariana
27 - Vila do Príncipe	1716	S	1767	N. S. da Conceição da Vila do Príncipe
28 - Santo Antônio do Rio do Peixe	1804	N	1804	N. S. da Conceição da Vila do Príncipe
29 - Arraial de Gouvêa	1787	S	1787	N. S. da Conceição da Vila do Príncipe
30 - Arraial de Tapanhuacanga	1786	S	1786	N. S. da Conceição da Vila do Príncipe
31 - Bom Jesus de Matozinhos do Rio Manso	1794	?	1794	N. S. da Conceição da Vila do Príncipe
32 - Arraial do Rio Preto	1821	S	?	N. S. da Conceição de Vila do Príncipe
33 - Pinheiro	fins-XVIII	S	fins - XVIII	N. S. do Rosário do Sumidouro
34 - Sumidouro	1720	S	1753	N. S. do Rosário do Sumidouro
35 - Campanha da Princesa	1757	S	1757	S. Antônio do Rio Verde da C.da Princesa
36 - S. Miguel de Piracicaba	1771	S	1801	São Miguel de Piracicaba
37 - Curral del Rei	1807	S	1807	N. S. da Boa Viagem de Curral del Rei
38 - Itabira do Mato Dentro	1793	S	1793	S. Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara
39 - Santa Bárbara	1754	S	1821	S. Antônio do Ribeirão de Santa Bárbara
40 - Caquende de Vila Rica	1715	S	1730	N. S. do Pilar de Ouro Preto
41 - Alto da Cruz de Vila Rica	1711	S	1726	N. S. da Conceição de Antônio Dias
42 - Lagoa Dourada	1793	N	1793	N. S. da Conceição de Prados
43 - Casa Branca	1726	N	1726	S. Antônio de Casa Branca
44 - Cachoeira do Campo	1713	S	fins - XVIII	N. S. de Nazaré da Cachoeira do Campo
45 - Sabará	1713	S	1713	Sabará
46 - Vila de São José	1769	S	1769	Vila de São José
47 - Itatiaia	1727	S	1797	S. Antônio de Itatiaia
48 - Antônio Pereira	1726	?		N. S. da Conceição de Antônio Pereira
49 - Baependi	1810	?		N. S. do Monserrate de Baependi
50 - Barbacena	1770	S	1770	N. S. da Piedade de Borda do Campo

51 - Arraial de Ibitipoca	1820	?		N. S. da Piedade de Borda do Campo
52 - Cabo Verde	1817	?		Ouro Fino
53 - Carrancas	1816	?		N. S. da Conceição das Carrancas
54 - Barra Longa/Fazenda Conde de Linhares	1818	N		São José de Barra Longa
55 - Congonhas do Campo	1748	S		N. S. da Conceição de Congonhas do Campo
56 - São Brás do Suaçuí	1753	?		N. S. da Conceição de Congonhas do Campo
57 - Brotas	1753	?		N. S. da Conceição de Congonhas do Campo
58 - Arraial da Formiga	1801	S	1801	São Bento de Tamandoá
59 - São Bento de Tamandoá	sec. XIX?	S	?	São Bento de Tamandoá
60 - Itambé	1820	?		N. S. do Pilar do Morro de Gaspar Soares
61 - N. S. do Nazaré de Morro Vermelho	1751	?		N. S. do Bom Sucesso de Caeté
62 - Ouro Branco	1729	?		S. Antônio de Ouro Branco
63 - N. S. da Piedade de Paraopeba	1750	?		N. S. da Boa Viagem de Curral del Rei
64 - Pouso Alto	1820	?		N. S. da Conceição de Pouso Alto
65 - São Bartolomeu	1723	?		São Bartolomeu
66 - São Caetano	1762	?		São Caetano
67 - São Sebastião	1749	?		São Sebastião
68 - Arraial do Turvo	1820	?		N. S. da Conceição de Aiuruoca
69 - Aiuruoca	1810	S	?	N. S. da Conceição de Aiuruoca
70 - Santo Antônio da Roça Grande	1773	?		S. Antônio da Roça Grande
71 - Arraial das Lavras do Funil	1815	S	?	Santana das Lavras do Funil
72 - Arraial de N. S. das Dores	1822	S	?	N. S. das Dores de Indaiá (PE)
73 - São Domingos da Prata	1819	S	1820	São Miguel (GO)
74 - Brejo do Salgado	1812	S	?	N. S. do Amparo de Brejo do Salgado (PE)
75 - Arraial do Desemboque	1820	S	?	N. S. do Desterro de Desemboque (GO)
76 - Minas Novas	1780	S	?	N. S. do Bom Sucesso de Minas Novas (BA)
77 - Queluz	1815	?		Vila de Queluz
78 - Vila Nova da Rainha de Caeté	1822	S	?	N. S. do Bom Sucesso
79 - São Manuel dos Sertões do Pomba	1822	S	1823	São Manuel do Rio Pomba e do Peixe
80 - Arraial de Água Suja	1821	?		N. S. da Conceição da Água Suja (BA)
81 - Paracatu	1734	S	1744	S. Antônio do Manga da Vila de Paracatu (PE)
82 - São Romão	1812	?		S. Antônio do Manga de São Romão (PE)

Oficiais da Irmandade de N. S. do Rosário de Itatiaia		
data	tesoureiro	escrivão
1729	Francisco da Silva Machado	Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos
1730	Francisco da Silva Machado	Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos
1731	Francisco da Silva Machado	Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos
1732	Francisco da Silva Machado	Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos
1733	Felipe Antônio de Borem	Felipe Neri
1734	Felipe Antônio de Borem	Felipe Neri
1735	Felipe Antônio de Borem	Felipe Neri
1736	Felipe Antônio de Borem	Felipe Neri
1737	C. Francisco da Silva Machado	
1738	C. Francisco da Silva Machado	Manoel Sutil Corte Real
1739	Pe. Manoel Roiz de Pina	Manoel Sutil Corte Real
1740	Pe. Manoel Roiz de Pina	Felipe Neri
1741	Pe. Manoel Roiz de Pina	Felipe Neri
1742		
1743		
1756	Domingos Francisco França	Caetano José Rodrigues
1757	Domingos Francisco França	Caetano José Rodrigues
1758	Manoel Nunes da Silva	Antônio Manoel de Oliveira
1759	Manoel Nunes da Silva	Antônio Manoel de Oliveira
1760	Manoel Nunes da Silva	Antônio Manoel de Oliveira
1761	Lic. José Pereira	Antônio Feliciano da Costa
1762	Lic. José Pereira	José Pessoa de Lemos
1763	Lic. José Pereira	José Pessoa de Lemos
1764	C. Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos	Manoel do Lago Pereira
1765	C. Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos	Manoel do Lago Pereira
1766	C. Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos	Manoel do Lago Pereira
1767	C. Bernardo Joaquim Pessoa de Lemos	Manoel do Lago Pereira
1768	T. Manoel do Lago Pereira	João Manoel Gomes de Araújo
1769	T. Manoel do Lago Pereira	João Manoel Gomes de Araújo
1770	T. Manoel do Lago Pereira	João Manoel Gomes de Araújo
1771	T. Manoel do Lago Pereira	Manoel Pereira Sedim
1772	T. Manoel do Lago Pereira	Manoel Pereira Sedim
1773	T. Manoel do Lago Pereira	João Fernandes da Silva
1774	T. Manoel do Lago Pereira	João Fernandes da Silva
1775	José da Silva Pereira	Manoel Alz. De Carvalho
1776	José da Silva Pereira	Manoel Alz. De Carvalho
1777	José da Silva Pereira	Manoel Alz. De Carvalho
1778	José da Silva Pereira	Manoel Alz. De Carvalho
1779	C. Manoel Ferreira da Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1780	C. Manoel Ferreira da Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1781	C. Manoel Ferreira da Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1782	C. Manoel da Costa Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1783	C. Manoel da Costa Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1784	C. Manoel da Costa Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1785	C. Manoel da Costa Silva	Alf. Pedro Ferreira Neves
1786	C. Manoel da Costa Silva	João Manoel Gomes de Araújo
1787	C. Manoel da Costa Silva	João Manoel Gomes de Araújo

1788	C. Manoel da Costa Silva	João Manoel Gomes de Araújo
1789	C. Manoel da Costa Silva	Pedro Ferreira Neves
1790	Alf. Ventura Pereira Magalhães	Francisco Xavier Luís
1791	Alf. Ventura Pereira Magalhães	Antônio Pessoa de Lemos
1792	Alf. Ventura Pereira Magalhães	Antônio Pessoa de Lemos
1793	Alf. Ventura Pereira Magalhães	João Fernandes da Silva
1794	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1795	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1796	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1796	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1797	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1798	Silvério Gomes de Araújo	João Fernandes da Silva
1799	Furriel José Luís Mz. De Carvalho	

Oficiais da Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo

data	tesoureiro	escrivão
1723	Damião Carneiro	
1724	Cel. Caetano Alz. De Araújo	José Roiz de Aragão
1725	Cel. Caetano Alz. De Araújo	José Roiz de Aragão
1726	Cel. Caetano Alz. De Araújo	José Roiz de Aragão
1727	José Roiz de Aragão	José Roiz de Aragão
1728	José Roiz de Aragão	José Roiz de Aragão
1729	José Roiz de Aragão	Manoel Pedroso Ferreira
1730	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1731	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1732	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1733	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1734	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1735	Vigário José Pacheco Pereira	Manoel Pedroso Ferreira
1736	T. Cel. Manoel Pedroso Ferreira	Tomé da Silva Roiz
1737	T. Cel. Manoel Pedroso Ferreira	Tomé da Silva Roiz
1738	Bartolomeu Alz. Da Silva	Luís da Silva Valle
1739	Bartolomeu Alz. Da Silva	Luís da Silva Valle
1740	Bartolomeu Alz. Da Silva	Luís da Silva Valle
1741	Bartolomeu Alz. Da Silva	José Pereira Passos
1742	Tomé da Silva Roiz	Martinho de Medeiros
1743	Tomé da Silva Roiz	Martinho de Medeiros
1744	Tomé da Silva Roiz	Martinho de Medeiros
1745	Bartolomeu Alz. Da Silva	José Pereira Passos
1746	José Pereira Passos	Martinho de Medeiros
1747	Luís da Silva Valle	Pe. José Pacheco Pereira
1748	Luís da Silva Valle	Pe. José Pacheco Pereira
1749	Pe. José Pacheco Pereira	Lic. Manoel Batista Botelho
1750	Pe. José Pacheco Pereira	Lic. Manoel Batista Botelho
1751	Pe. José Pacheco Pereira	Lic. Manoel Batista Botelho
1752	José Pereira Passos	Jacinto Coelho da Silva
1753	José Pereira Passos	Jacinto Coelho da Silva
1754	Luís Antônio Lobo Leite Pereira	João Roiz Vila Nova

1755	Luís Antônio Lobo Leite Pereira	João Roiz Vila Nova
1756	Pe. Manoel de Souza Lobato	Lic. Antônio Pimenta da Costa
1757	C. Francisco da Costa Pereira	Lic. Antônio Pimenta da Costa
1758	Sebastião da Cunha Lima	C. Mor Domingos da Silva Neves
1759	Sebastião da Cunha Lima	C. Mor Domingos da Silva Neves
1760	Manoel Carvalho	Francisco Xavier da Costa
1761	Manoel Roiz Coelho	Jacinto Coelho da Silva
1762	C. Luís Lobo Leite Pereira	Antônio Ferreira Vimeiros
1763	C. Luís Lobo Leite Pereira	Antônio Ferreira Vimeiros
1764	C. Luís Lobo Leite Pereira	Pe. Francisco A. Xavier
1765	C. Luís Lobo Leite Pereira	Pe. Francisco A. Xavier
1766	C. Luís Lobo Leite Pereira	Pe. Francisco A. Xavier
1767	C. Luís Lobo Leite Pereira	Pe. Francisco A. Xavier
1768	C. Manoel de Souza Ribeiro	Luís da Silva Valle
1769	C. Luís Lobo Leite Pereira	João Nunes Pereira
1770	C. Luís Lobo Leite Pereira	João Nunes Pereira
1771	C. Luís Lobo Leite Pereira	João Nunes Pereira
1772	C. Luís Lobo Leite Pereira	João Nunes Pereira
1773	C. Luís Lobo Leite Pereira	Manoel Gonçalves Barros
1774	Vigário Manoel José de Oliveira	Manoel Ferreira Pedrosa
1775	Domingos de Araújo Serqueira	Pedro Pereira Lima
1776	Pedro Pereira Lima	Domingos de Araújo Serqueira
1777	C. Manoel de Souza Ribeiro	Custódio José Ribeiro
1778	C. Manoel de Souza Ribeiro	Custódio José Ribeiro
1779	C. Manoel de Souza Ribeiro	Custódio José Ribeiro
1780	C. Manoel de Souza Ribeiro	Custódio José Ribeiro
1781	Luís Antônio Esteves	Custódio José Ribeiro
1782	Luís Antônio Esteves	Custódio José Ribeiro
1783	Luís Antônio Esteves	Custódio José Ribeiro
1784	Manoel Ferreira Pedrosa	Luís Antônio Esteves
1785	Manoel de Moreira Giraldes	C. Antônio José Coelho
1786	Manoel de Moreira Giraldes	C. Antônio José Coelho
1787	Manoel de Moreira Giraldes	C. Antônio José Coelho
1788	Alf. Antônio Ribeiro de Freitas	Alf. José Nunes Pereira
1789	Alf. José Nunes Pereira	Antônio Ribeiro de Freitas
1790	Alf. Antônio Ribeiro de Freitas	João Roiz da Guerra
1791	Alf. Antônio Ribeiro de Freitas	João Roiz da Guerra
1792	Alf. Antônio Ribeiro de Freitas	João Roiz da Guerra
1793	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1794	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1795	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1796	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1797	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1797	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1798	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1799	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1800	Manoel Moreira Sampaio	Francisco Moreira de Faria
1801	T. Francisco Roiz Peixoto	Felipe Ferreira Pedrosa
1802	T. Francisco Roiz Peixoto	Carlos de Miranda Jordão
1803	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra

1804	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra
1805	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra
1806	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra
1807	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra
1808	T. Francisco Roiz Peixoto	João Roiz da Guerra
1809	Felipe Pedrosa Ferreira	Manoel Cardoso da Silva

Oficiais da Irmandade de N. S. do Rosário de Mariana

data	tesoureiro	escrivão
1747	Domingos Pinto Coelho Pena	Bernardo Vasco Cardoso
1748	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1749	Domingos Pinto Coelho Pena	Miguel Teixeira Guimarães
1750	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1751	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1752	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1753	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1754	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1755	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1757	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1758	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1759	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1760	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1761	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1762	Miguel Teixeira Guimarães	Manoel Soares Bernardes
1763	Miguel Teixeira Guimarães	Francisco Soares Bernardes
1764	João Dias Batista	Antônio Corrêa de Carvalho
1765	João Dias Batista	Domingos Pereira de Carvalho
1766	João da Costa Azevedo	Pe. Luís Antônio da Costa
1767	Francisco Pereira de Faria	Joaquim José de Oliveira

Oficiais da Irmandade de N. S. do Rosário de Casa Branca		
data	tesoureiro	escrivão
1740	Antônio Pereira Duarte	Domingos Ribeiro da Costa
1741	Antônio Pereira Duarte	Domingos Ribeiro da Costa
1742	Antônio Pereira Duarte	Domingos Ribeiro da Costa
1743	Antônio Pereira Duarte	Domingos Ribeiro da Costa
1744	Antônio Pereira Duarte	Domingos Ribeiro da Costa
1745	Manoel da Costa Braga	Antônio de Oliveira Silva
1746	Manoel da Costa Braga	Antônio de Oliveira Silva
1747	Manoel da Costa Braga	Antônio de Oliveira Silva
1748	Antônio Fernandes Machado	Manoel do Rosário da Costa
1749	Antônio Fernandes Machado	Manoel do Rosário da Costa
1750	Antônio Fernandes Machado	Manoel do Rosário da Costa
1751	Antônio Fernandes Machado	Manoel do Rosário da Costa
1752	João Gonçalves Campos	José Gonçalves Couto
1753	João Gonçalves Campos	José Gonçalves Couto
1754	João Gonçalves Campos	José Gonçalves Couto
1755	João Gonçalves Campos	José Gonçalves Couto
1756	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1757	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1758	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1759	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1760	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1761	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1762	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1763	Vigário Manoel Pires Vergueiro	José Gonçalves Couto
1764	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gonçalves Couto
1765	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gonçalves Couto
1766	José Gomes Pereira	Alf. Custódio da Silva Neves
1767	José Gomes Pereira	Alf. Custódio da Silva Neves
1768	José Gomes Pereira	Alf. Custódio da Silva Neves
1769	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1770	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1771	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1772	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1773	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1774	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1775	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1776	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1777	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1778	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1779	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1780	Alf. Custódio da Silva Neves	José Gomes Pereira
1781	Manoel João Braga	José Gomes Pereira
1782	Manoel João Braga	José Gomes Pereira
1783	Manoel João Braga	José Gomes Pereira
1784	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1785	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1786	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1787	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro

1788	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1789	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1790	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1791	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1792	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1793	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1794	C. João da Silva Oliveira	Joaquim Dias Cordeiro
1795	C. João da Silva Oliveira	João Quintino de Oliveira
1796	C. João da Silva Oliveira	João Quintino de Oliveira
1797	C. João da Silva Oliveira	João Quintino de Oliveira
1798	C. João da Silva Oliveira	Paulo José de Araújo
1799	C. João da Silva Oliveira	Paulo José de Araújo
1800	C. João da Silva Oliveira	Paulo José de Araújo
1801	C. João da Silva Oliveira	Paulo José de Araújo
1802	José Alfonso Dinis	

I - Identificação das vítimas do Termo de Mariana							
Condição social e gênero							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1751-1769	74	7	9	20	25	5	140
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1770-1791	62	21	6	19	11	5	124
Etnia							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
1751-1769	2	23	5	18	92	140	
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
1751-1769	31	21	15	13	44	124	
II - Padrões de Criminalidade do Termo de Mariana							
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	outros	total
1751-1769	103	23	33	131	14	2	306
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	outros	total
1751-1769	80	22	47	106	8	1	264
III - Condição social e gênero dos criminosos							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1751-1769	143	27	112	9	11	4	306
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1751-1769	148	37	45	19	10	5	264
IV - Etnia dos criminosos							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	outros	total
1751-1769	8	34	14	52	196	2	306
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	outros	total
1770-1791	25	48	36	22	130	3	264

I.A - Identificação das vítimas do Termo de Vila Rica							
Condição social e gênero							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1775-1810	45	5	2	15	6	3	76
Etnia							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
1775-1810	12	7	5	5	47	76	
I.B - Identificação das vítimas da Comarca de Vila Rica - Juízo da Ouvidoria							
Condição social e gênero							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1739-1811	86	16	5	13	12	10	142
Etnia							

	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
1739-1811	14	21	5	15	87	142	
II.A - Padrões de Criminalidade do Termo de Vila Rica							
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	outros	total
1775-1810	34	6	11	44	5		100
II.B - Padrões de Criminalidade da Comarca de Vila Rica - Juízo da Ouvidoria							
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	outros	total
1739-1811	181	30	23	137	60		431
III.A - Condição social e gênero dos criminosos - Termo de Vila Rica							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1775-1810	52	26	6	5	11	0	100
III.B - Condição social e gênero dos criminosos - Comarca de Vila Rica, Ouvidoria							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
1739-1811	230	32	122	19	16	12	431
IV.A - Etnia dos criminosos - Termo de Vila Rica							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	outros	total
1775-1810	16	39	6	5	34		100
IV.B - Etnia dos criminosos - Comarca de Vila Rica, Juízo da Ouvidoria							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	outros	total
1739-1810	31	68	15	88	224	5	431

I - Identificação das vítimas da Comarca de Sabará							
Condição social e gênero							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
Juízo da Ouvidoria (1808-1816)	36	0	3	4	0	0	43
Juiz Ordinário (1793-1821)	69	6	2	11	4	3	95
Juiz Ordinário (1740-1752)	40	3	6	3	3	5	60
total	145	9	11	18	7	8	198
Etnia							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
Juízo da Ouvidoria (1808-1816)	2	4	1	0	36	43	
Juiz Ordinário (1793-1821)	8	9	5	6	67	95	
Juiz Ordinário (1740-1752)	2	2	1	14	41	60	

total	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
	12	15	7	20	144	198	
II - Padrões de Criminalidade da Comarca de Sabará							
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	total	
Juízo da Ouvidoria (1808-1816)	73	17	16	15	10	131	
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	total	
Juiz Ordinário (1793-1821)	61	45	18	69	10	203	
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública	total	
Juiz Ordinário (1740-1752)	50	6	2	45	5	108	
	violência	vida	honra	propriedade	ordem pública		
Total	182	68	36	106	50	442	
III - Condição social e gênero dos criminosos							
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
Juízo da Ouvidoria (1808-1816)	105	2	10	14	0	0	131
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
Juiz Ordinário (1793-1821)	149	11	11	31	1	0	203
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
Juiz Ordinário (1740-1752)	54	9	37	3	4	1	108
	homem livre	forro	escravo	mulher livre	forra	escrava	total
Total	308	20	55	48	5	1	437
IV - Etnia dos criminosos							
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
Juízo da Ouvidoria (1808-1816)	3	22	6	4	96	131	
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
Juiz Ordinário (1793-1821)	9	61	26	6	101	203	
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
Juiz Ordinário (1740-1752)	0	11	7	36	53	107	
	branco	pardo	crioulo	africano	n. id.	total	
Total	12	94	39	46	250	441	
obs: em (1740-1752) consta 1 carijó							

BIBLIOGRAFIA E FONTES

ARQUIVO HISTÓRICO DO MUSEU DA INCONFIDÊNCIA – CASA DO PILAR – Ouro Preto

Devassas – Primeiro Ofício:

270: 5248;**438:** 9059; 9060; 9061; 9065; 9071; 9075; 9077; 9079; 9081; 9082; 9083**444:** 9302; 9308; 9309; 9312; 9313; 9314; 9315; 9316; 9317; 9318; 9323; 9324; 9327; 9328; 9330; 9331; 9335**445:** 9336; 9337; 9339; 9341; 9342; 9343; 9344; 9345; 9346; 9347; 9348; 9349; 9353; 9356; 9359**446:** 9363; 9364; 9365; 9366; 9367; 9368; 9371; 9372; 9373; 9376; 9377; 9379; 9380; 9383; 9384; 9385; 9386; 9388; 9389; 9392**447:** 9394; 9395; 9398; 9399; 9401; 9402; 9403; 9405; 9407; 9408; 9409; 9410; 9411; 9412; 9413; 9417; 9418; 9420; 9421; 9426; 9427**448:** 9428; 9436; 9438; 9437; 9441; 9444; 9446; 9448; 9450**449:** 9451; 9452; 9453; 9454; 9455; 9456; 9457; 9458; 9460; 9461; 9463; 9465; 9466; 9468; 9469; 9470; 9471; 9476; 9477; 9478; 9479**450:** 9481; 9482; 9485; 9486; 9487; 9490; 9491; 9492; 9493; 9494; 9495; 9496; 9498; 9499**457:** 9669**459:** 9727; 9731; 9732; 9733

Processos Cíveis: 246:4165; 244: 4110, 269: 5226

Livros de Registro de Testamentos: 1743-1788 (vol.1); 1752-1760 (vol.3); 1792-1793 (vol.4); 1756-1757 (vol.5); 1781-1781 (vol.6); 1784-1784 (vol.7); 1770-1783 (vol.8); 1771-1785 (vol.9); 1774-1787 (vol.10); 1775-1791 (vol.11); 1781-1792 (vol.12); 1788-1791 (vol.14); 1792-1807 (vol.16); 1807-1809 (vol.17); 1799-1814 (vol.18); 1762-1762 (código 460)

Livros de Autos de Querelas – Coleção Casa dos Contos: 1739-1789 (não catalogado); 1775-1817 (vol. 306); 1802-1819 (Vol. 308)

Livros de Sumários de Testemunhas de Querelas - Coleção Casa dos Contos: 1750-1769 (Vol. 305); 1780-1822 (vol. 307)

Livros de Registro de Notas: volumes 145; 146; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 167; 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 2316 e 2318. Não catalogados: MI (1766) e MI (1792-1793).

Rol de Culpados – Ouvidoria de Vila Rica (1728 – 183?): Coleção Casa dos Contos, vol. 322.

ARQUIVO DA CASA SETECENTISTA (ACS) – Mariana

Processos-crime - 2º Ofício

180: 4476**181:** 4499**182:** 4511; 4529; 4530; 4532; 4533; 4534; 4535; 4536**183:** 4557; 4566; 4571; 4573**184:** 4591; 4592; 4593; 4595; 4597; 4598; 4605**185:** 4619; 4621; 4622**186:** 4659; 4669**187:** 4663; 4668; 4669; 4670**188:** 4701; 4702; 4706; 4716**189:** 4732; 4743**190:** 4748; 4750**192:** 4803; 4813; 4814**193:** 4831; 4838; 4839; 4558**194:** 4849; 4950

195: 4881; 4894
 196: 4904
 197: 4923; 4930; 4933; 4935
 198: 4964
 199: 4965; 4981; 4990
 200: 5013; 5014
 201: 5016; 5019
 202: 5038; 5039; 5045; 5046; 5058
 203: 5060
 204: 5102; 5104; 5109; 5110; 5114
 205: 5116; 5127; 5130; 5134
 206: 5139
 207: 5163; 5164; 5165; 5166; 5167; 5169; 5174; 5181; 5182
 209: 5234
 210: 5244; 5245
 211: 5279
 212: 5292
 214: 5330
 215: 5355; 5339; 5366; 5371
 218: 5433
 219: 5464; 5466
 220: 5490
 221: 5495; 5505; 5506
 224: 5565; 5576
 225: 5590; 5591; 5592; 5593; 5595; 5597
 226: 5623; 5634; 5635; 5636; 5637; 5638
 227: 5646; 5649; 5650
 229: 5712; 5716; 5717
 230: 5726; 5728
 231: 5754
 232: 5790; 5807
 233: 5824
 234: 5838; 5842
 237: 5941

Livros de Autos de Querelas: 1730-1748 (nº 4); 1748-1760 (nº 7); 1764-1791 (nº 9); 1767-1790 (nº 10)

Livros de Sumário de Testemunhas de Querelas: 1713-1722 (nº 1); 1761-1773 (nº 2); 1744-1752 (nº 5); 1748-1760 (nº 6); 1752-1757 (nº 8; este e o nº 5, apesar de catalogados como códices separados, constituem um só códice); 1774-1782 (nº 11)

ARQUIVO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DO PILAR – Ouro Preto

Livros de Registro de Testamentos: 1749-1751 (vol. 1922); 1755-1758 (vol. 1923); 1760-1762 (vol. 1924); 1762-1764 (vol. 1925); 1764-1765 (vol. 1926); 1765-1769 (vol. 1927); 1768-1770 (vol. 1928); 1773-1775 (vol. 1929); 1777-1780 (vol. 1930); 1785-1788 (vol. 1931); 1788-1791 (vol. 1932); 1791-1798 (vol. 1933); 1798-1804 (vol. 1934); 1805-1808 (vol. 1935); 1808-1812 (vol. 1936).

Livros de Registro de Casamentos: 1712-1733 (vol. 505); 1734-1753 (vol. 506); 1753-1804 (vol. 507).

Obs: a partir da microfilmagem deste acervo, foi realizada catalogação da documentação que resultou no **Inventário Analítico do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar**, trabalho de autoria do Centro de Estudos do Ciclo do Ouro, Casa dos Contos, e encontra-se no prelo. O mesmo acervo recebeu catalogação anterior, publicada no **VIII Anuário do Museu da**

Inconfidência (Ouro Preto, IBPC/Museu da Inconfidência, 1990); as referências sobre os Livros de Registro de Testamentos encontram-se na p.21. Atualmente, o arquivo adota a primeira catalogação aqui referida.

ARQUIVO CASA BORBA GATO, MUSEU DO OURO – Sabará

Livros de Autos de Querelas: 1793-1810; 1808-1816; 1810-1821
Livros de Sumário de Testemunhas de Querelas: 1739-1752; 1812-1821
Processos Cíveis: libelos cíveis e justificações

ARQUIVO ECLESIAÍSTICO DA CÚRIA DE MARIANA – AECM

Documentação confrarial:

Irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio da Casa Branca: compromisso (1726; J 37); Miscelânea (1733-1813; J 38); Livro de Receita e Despesa (1739-1805; L1).

Irmandade de N. S. do Rosário e S. Benedito de Itatiaia: Livros de Receita e Despesa, Eleições e Termos da Mesa: 1730-1791 (M23) e 1773-1831 (M29); Livro de Entradas e Anuais dos Irmãos (1763-1800; M26); Livro de Certidões de Missas e Recibos (1768-1824; M27); Livro de Receita e Despesa (1792-1833; M30).

Irmandade de N. S. do Rosário de Cachoeira do Campo: compromisso (1713; AA22); Livros de Receita e Despesa: 1723-1773 (AA23) e 1774-1839 (AA24); Livro de Inventários, Assentos de Irmãos e Termos da Mesa (1724-1809; AA25); Livro de Assentos e Anuais dos Irmãos (1723-1781; AA26); Livro de Eleições e Termos da Mesa (1724-1781; AA27); Livro de Termos da Mesa e Recibos (1723-1784).

Outros:

Livro de Registro de Sentenças do Juízo Eclesiástico (1748-1765), Armário VI, 2ª prateleira.

Livro de Querelas do Juízo Eclesiástico (1764-1792), Armário 1, 3ª gaveta.

Documentação avulsa: 15:4056; 15: 4059; 15: 4062; 15: 4074; 15: 4080; 15: 4093; 15: 4097; 14: 3871; 14: 3892

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO

Câmara Municipal de Ouro Preto: códices 9, 43, 86,86-A e 49.

Seção Colonial: códices 229, 237 e 4.

Delegacia Fiscal: códices 2171, 2177, 2004, 2021 e 1076.

Papéis Avulsos: caixas 1, 2, 3, 4, 5 e 26.

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

Desembargo do Paço: Corte/Estremadura/Ilhas: maço 2081, n. 32.

Mesa da Consciência e Ordens: livros 85, 40 e 38.

Feitos Findos, Fundo Geral, J, maço 2358.

Ministério do Reino: maço 408, caixas 511 e 512 ; maço 406, caixa 509; maço 407, caixa 510; maço 413, caixa 517; maço 414, caixa 519; maço 315, caixa 422

Ordem de Cristo, Padroado do Brasil: maço 5, caixa 5; maço 6, caixa 6; maço 7, caixa 7.

Compromissos de Irmandades:

Irmandade de N. S. do Rosário do Ribeirão do Carmo (Mariana, 1727), Ministério do Reino, livro 528 D.

Irmandade de N. S. do Rosário de Vila do Príncipe (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, livro 283, fs. 146-149.

Irmandade de N. S. do Rosário de Santa Rita, Freguesia de Santo Antônio do Rio Acima (1763), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 14, fs. 83-90v..

Irmandade de N. S. do Rosário de São João Batista do Morro Grande (1785), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 16, fs. 167v.-170v..

- Irmandade de N. S. do Rosário de Congonhas (1773), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 296, fs. 2-5.
- Irmandade de N. S. do Rosário de Raposos (1773), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 296, fs. 5-9.
- Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. do Pilar, Vila Rica (1773), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 296, fs. 49-59v..
- Irmandade de N. S. do Rosário da Freguesia de N. S. da Conceição do Rio das Pedras (1773), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 296, fs. 66-70v..
- Irmandade de N. S. do Rosário de Guarapiranga (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, livro 290, fs. 259-261.
- Irmandade de N. S. do Rosário de N. S. da Boa Viagem de Itabira (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 283, f. 65v-70.
- Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial de São Luís e Santana, Paracatu (1772), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 12, f. 71-77.
- Irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio do Calambau (1782), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 12, f. 108-114v.
- Irmandade de N. S. do Rosário do Senhor Bom Jesus do Monte (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 291, f. 14-16v.
- Irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio de Itaverava (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 291, f. 48-50v.
- Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial de N. S. da Conceição da Barra (1797), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 45, f. 55-59v.
- Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial do Tejuco (1768), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 283, f. 224-229.
- Irmandade de N. S. do Rosário de N. S. do Nazaré do Inficionado (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 283, f. 135-138v.
- Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial de Santa Luzia (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 290, f. 226-229v.
- Irmandade de N. S. do Rosário de N. S. da Conceição do Mato Dentro (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 297, f. 76-80v.
- Irmandade de N. S. do Rosário da freguesia de N. S. do Pilar do Papoã, Capitania de Goiás (1769), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 297, f. 395-400.
- Irmandade de N. S. do Rosário de Pitangui (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 291, f. 100-104.
- Irmandade de Santo Elesbão do Arraial da Onça (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 291, f. 160v-164.
- Irmandade de São Benedito do Ribeirão do Carmo (Mariana, 1727), Manuscritos do Brasil, vol, 21 bis.
- Irmandade de São Benedito do Sumidouro (1755), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 15, f. 48-55.
- Irmandade de N. S. das Mercês de São João del Rei (1805), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 45, f. 60v-65.
- Irmandade de N. S. das Mercês de São João del Rei (1751), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 283, f. 153v-158.
- Irmandade de N. S. das Mercês de São José (1769), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 297, f. 380v-386.
- Irmandade de N. S. das Mercês de Sabará (1778), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 4, f. 25v-40v.
- Irmandade de N. S. das Mercês do Sumidouro (1783), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 15, f. 195-199v.
- Irmandade de N. S. das Mercês de São Gonçalo do Rio Abaixo, filial da Matriz de Santo Antônio, Ribeirão de Santa Bárbara (1783), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 14, f. 78-83v.
- Arquiconfraria do Cordão do Patriarca São Francisco de Vila Nova da Rainha do Caeté (1782), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria, livro 12, f. 21v-30v.

Arquiconfraria do Cordão do Seráfico Patriarca São Francisco de Mariana (1760), Chancelaria da Ordem de Cristo, D. Maria I, livro 15, f. 2-11v.

Irmandade de N. S. da Conceição dos Pardos e Pardas de N. S. da Boa Viagem de Itabira (1767), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 283, f. 23-29.

Irmandade de N. S. do Amparo dos Pardos Livres do Arraial de São Luís e Santana, Paracatu (1746), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 305, f.323v-330v.

Irmandade de S. José da Hora da Boa Morte dos pardos libertos de Santo Antônio de Itaverava (1766), Chancelaria da Ordem de Cristo, Antiga, livro 291, f. 59v-64v.

Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos de Antônio Dias, Vila Rica, s.d., Ministério do Reino, livro 528 D.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – AHU

Caixas: 12, 16; 45; 47; 48; 55; 56; 58; 60; 61; 68; 70; 73; 74; 76; 78; 87; 90; 94; 103; 111; 118; 125; 131; 132; 137; 139; 140; 141;142; 143; 151; 152; 156; 160; 167; 180; 188.

Compromissos de Irmandades:

Irmandade de N. S. do Rosário do Arraial do Pinheiro, s.d., códice 1530.

Irmandade de N. S. do Rosário de Campanha da Princesa, 1800, códice 1534.

Irmandade de N. S. do Rosário de S. Miguel de Percicava, 1801, códice 1282.

Irmandade de N. S. do Rosário de S. Antônio do Rio do Peixe, 1804, códice 1820.

Irmandade de N. S. do Rosário do Curral del Rei, 1807, códice 1537.

Irmandade de N. S. do Rosário de Itabira, Freguesia de Santa Bárbara, 1799, códice 1681.

Irmandade de N. S. do Rosário de Bom Jesus de Matozinhos do Rio Manso, Freguesia da Vila do Príncipe, 1794, códice 1818.

Irmandade de N. S. do Rosário do Caquende, Freguesia de N. S. do Pilar, Vila Rica, 1745, caixa 45.

Irmandade de N. S. do Rosário de Santo Antônio da Lagoa Dourada, Freguesia de N. S. da Conceição de Prados, 1793, códice 1286.

Irmandade de N. S. das Mercês da Capela de São José, Vila Rica, 1764, códice 1531.

Arquiconfraria do Patriarca São Francisco de Sabará, 1806, códice 1536.

Irmandade de N. S. da Boa Morte dos Homens Pardos, Freguesia de N. S. do Pilar, São João del Rei, 1786.

LEGISLAÇÃO E DOCUMENTAÇÃO PUBLICADA

CABRAL, Antonio Vanguerve. Pratica judicial muito util, e necessaria para os que principião os officios de julgar, e advogar, e para todos os que solicitão causas nos Auditorios de hum, e outro Foro tirada de varios autores praticos, e dos estylos mais praticados nos Auditorios. Lisboa: Tipografia Rollandiana, 1862, reimpressão da edição de 1757.

COELHO, José João Teixeira. Instrução para o governo da Capitania de Minas Gerais. Edição de Francisco Iglésias. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994.

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

CUNHA MATOS, Raimundo José, Corografia Histórica da Província de Minas Gerais (1837). São Paulo: Itatiaia, 1981.

Discurso Histórico e Político sobre a sublevação que nas Minas houve no ano de 1720. Edição de Laura de Mello e Souza. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1994, p. 59.

FERREIRA, Manoel Lopes. Pratica criminal expendida na forma da praxe observada nesse nosso Reino de Portugal, e illustrada com muitas Ordenaçoes, Leis Extravagantes, Regimentos, e Doutores. Porto: Oficina de Antonio Alves Ribeyro Guimaraens, 1763.

FRANÇA, F. da C., Collecção Chronologica das Leis Extravagantes. Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1819.

- MONTEIRO, Con. Antonio Xavier de Souza. **Código das Confrarias**. Resumo do Direito Ecclesiastico, Civil, administrativo e criminal relativo a estas associações. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1870.
- Repertorio das Ordenações e Leys do Reino de Portugal novamente correcto**. Lisboa: Mosteiro de São Vicente de Fora, 1749.
- ROCHA, José Joaquim da. **Geografia Histórica da Capitania de Minas Gerais**. Edição de Maria Efigênia L. de Resende. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 1995.
- SILVA, Antonio Delgado da. **Colleção da Legislação Portuguesa**. Lisboa: Typografia Maignense, 1830.
- SILVA, José Justino de Andrade e. **Colleção Chronologica da Legislação Portuguesa**. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854.
- SOUSA, Joaquim José Caetano Pereira e. **Primeiras linhas sobre o processo criminal**. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1800, 2ª edição.
- _____. **Esboço de hum Diccionario Juridico, Theoretico e Practico remissivo as Leis compiladas e Extravagantes**. Lisboa: Typographia Rollandiana, _____.
- _____. **Classe dos crimes por ordem systematica com as penas correspondentes segundo a legislação actual**. Lisboa: Impressão Régia, 1830, 3ª edição.
- THOMAS, Manoel Fernandes. **Repertorio Geral ou Indice Alphanbetico das Leis Extravagantes do Reino de Portugal**. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1815.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro, edição da Sociedade Capistrano de Abreu, 1930.
- _____. **Capítulos de História Colonial**. Rio de Janeiro, edição da Sociedade Capistrano de Abreu, 1934.
- AGUIAR, Marcos Magalhães de. **Vila Rica dos Confrades: a sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII**. Dissertação de mestrado, USP, 1993.
- _____. "Capelães e vida associativa na Capitania de Minas Gerais", **Varia História**, 17, p. 80-105, março de 1997.
- _____. "Tensões e conflitos entre párocos e irmandades na Capitania de Minas Gerais", no prelo.
- AGULHON, Maurice. **Pénitents et Franc-Maçons de l'ancienne Provence: essai sur la sociabilité méridionale**. Paris: Fayard, 1984.
- ALBERRO, Solange (org.) **Família y sexualidad en Nueva España**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- ALGRANTI, Leila M.. **O feitor ausente: estudos sobre escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Honradas e devotas: mulheres na colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- ALMEIDA, Fortunato de. **História da Igreja em Portugal**. Porto: Lisboa, 1968.
- ANASTASIA, Carla Maria J. "Vassalos rebeldes: motins em Minas Gerais no século XVIII", **Varia Historia**, 13, p. 26-44, junho, 1994.
- _____. **Vassalos rebeldes. Violência coletiva nas Gerais na primeira metade do século XVIII**. Belo Horizonte: C/Arte, 1998.
- AUFDERHEIDE, Patricia A. **Order and violence: social deviance and social control in Brazil, 1780-1840**. Tese de doutorado, University of Minnesota, 1976.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1987.

- BARBOSA, Waldemar de A. **Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, 1981.
- BEIRANTE, Maria Ângela G. V. da R., **Confrarias Medievais Portuguesas**. Lisboa: ed. do autor, 1990.
- BERGAD, Laird W. "Demographic change in a post-export boom society: the population of Minas Gerais, Brazil, 1776-1821", **Hispanic American Historical Review**, 29:4, p. 897-932, 1996.
- _____. "After the boom: demographic and economic aspects of slavery in Minas Gerais, Brazil, Mariana, 1750-1808.", **Latin American Research Review**, 31:1, p. 67-97, 1996.
- BOSCHI, Caio. **Os leigos e o poder**. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. "Os históricos compromissos mineiros: riqueza e potencialidade de uma espécie documental", **Acervo**, 1:1, p. 62-82, jan./jun., 1986.
- BOSSY, John. **A cristandade no Ocidente**. Lisboa; Ed. 70, 1990.
- BOXER, Charles. **O Império Colonial Português**. Lisboa: Ed. 70, 1977.
- _____. **Portuguese Society in the tropics: the Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia e Luanda**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1965.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CAHIL, David. "Popular Religion and Appropriation: the example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cuzco", **Latin American Research Review**, vol. 31, n. 2, 1996, p. 67-110.
- CAMPOS, Adalgisa A. "Notas sobre o ritual da morte na sociedade escravista", **Revista do Departamento de História da UFMG**, n. 6, jun., 1988, p. 109-122.
- _____. **A terceira devoção do setecentos: o culto a São Miguel e Almas**. Tese de doutorado, USP, 1994.
- CARRATO, José Ferreira. **Igreja, Iluminismo e Escolas Mineiras Coloniais**. São Paulo: Cia. Nacional, 1968.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAON, Sérgio. **Aos pés do altar e do trono: as irmandades e o poder régio no Brasil, 1808-1822**. Dissertação de mestrado, USP, 1996.
- CHARTIER, Roger. **História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa:Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- COATES, Timothy J. **Degredados e órfãs: colonização dirigida pela coroa no império português, 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.
- COHEN, Thomas. "The lay liturgy of Affront in Sixteenth-Century Italy", **Journal of Social History**, vol. 25, n. 4, p. 857-878, 1992.
- COSTA, Emilia V. da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: Difel, 1966.
- COSTA, Iraci del Nero da. **Populações mineiras: sobre a estrutura populacional de alguns núcleos mineiros no alvorecer do sec. XIX**. São Paulo: IPE/USP, 1981.
- _____. **Vila Rica: população**. São Paulo: IPE/USP, 1979.
- _____; LUNA, Francisco Vidal. **Minas colonial: economia e sociedade**. São Paulo: Fipe/USP, 1982.
- DAVIS, Natalie Z. **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____; FARGE, Arlette. **História das mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1994, vol. 3.
- DONOVAN, James M., "Justice and Sexuality in Victorian Marseille, 1825-1885". **Journal of Social History**, p. 229-262, 1987.
- EUGÊNIO, Alison. "A composição social da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Mariana, 1747-1888". **Anais do I Encontro dos Cursos de História de Minas Gerais**. Belo

- Horizonte, 1995, p. 109-112.
- FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, "L'évolution des pénitents en Provence orientale, XVIII^e - XX^e siècles". *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. XXX, out./dez. de 1983, p. 616-636;
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. **A sociedade da Corte**. Lisboa: Estampa, 1987.
- EISENBERG, Peter. **Homens esquecidos**. Campinas, Ed. da Unicamp, 1989.
- FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FIGUEIREDO, Luciano R. A. **Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- _____. **O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- _____. **Revoltas, fiscalidade e identidade colonial na América portuguesa**. Tese de doutorado, USP, 1996.
- FLORENTINO, Manolo; GOES, José Roberto. **A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- FRANCO, Maria Sílvia de C.. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Ática, 1974.
- FOUCAULT, Michel. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- FRANÇOIS, Étienne; REICHARDT, Rolf, "Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. XXXIV, jul./set. de 1987, p. 453-472.
- GEREMEK, Bronislaw. **Os filhos de Caim**. Vagabundos e miseráveis na literatura européia, 1400-1700. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- _____. **A piedade e a força : história da miséria e da caridade na Europa**. Lisboa: Terramar, 1995, p. 256;
- GOLDSCHMIDT, Eliana M. R. **Convivendo com o pecado: os "delitos da carne" na sociedade colonial paulista (1719-1822)**. Tese de doutorado, USP, 1993.
- GONÇALVES, Andréa. "Os libertáveis: alforrias em Minas Gerais no século XVIII", **Registro**, ano 2, n. 3, março/ago., 1995.
- HANLON, Gregory. "Les rituels de l'agression en Aquitaine au XVII^e siècle", **Annales, E. S. C.**, n. 2, março/abril 1885, p. 244-268.
- HESPANHA, Antonio M. **As vésperas do Leviathan**. Instituições e poder político, Portugal, sec. XVII. Lisboa: Livraria Almedina, 1994.
- _____. **Justiça e litigiosidade: História e prospectiva**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993
- HIGGINS, Kathleen J. **The slave society in eighteenth-century Sabará: a community study in Colonial Brazil**. Tese de doutorado, Yale University, 1987.
- KIDDY, Elizabeth. "Ethnic and Racial identity in the Brotherhoods of the Rosary: Minas Gerais, Brazil, 1750-1830". *Paper* apresentado no **Comparative and Word History Seminar**, The Johns Hopkins University, dezembro de 1998.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. **O estado monárquico, França (1460-1610)**. São Paulo, Cia. das Letras, 1994.
- LARA, Sílvia H. **Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LECHARNY, Hugues. "L'injure à Paris au XVIII^e siècle: un aspect de la violence au quotidien", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. XXXVI, p. 559-585, 1989.
- LEWKOWICZ, Ida. **Vida em família: caminhos da igualdade em Minas Gerais (séculos XVIII e XIX)**. Tese de doutorado, USP, 1992.
- LIBBY, Douglas C. **Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

- LONDONO, Fernando T. **Público e escandaloso: Igreja e concubinato no antigo bispado do Rio de Janeiro**. Tese de doutorado, USP, 1992.
- MAGALHÃES, Beatriz Ricardina. **La Société ouropretaine selon les inventaires "Post mortem"**. Tese de doutorado, Ecole des Hautes en Sciences Sociales, Paris VI, 1985.
- MARTIN, J-C. "Violences sexuelles, étude des archives, pratiques de l'histoire", **Annales**, HSS, março/junho de 1996, p. 643-661.
- MARTINEZ-ALIER, Verena. **Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society**. The University of Michigan Press, 1989, 2ª ed.
- _____. "Elopment and seduction in nineteenth-century Cuba", **Past and Present**, vol. 55, p. 91-129, 1972.
- MATTOSO, Katia M. Q. **Bahia, século XIX**. Uma província do Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- METCALF, Alida. "Vida familiar dos escravos em São Paulo no século dezoito: o caso de Santana de Parnaíba", **Estudos Econômicos**, 17 (2), maio/ago. 1987.
- MILLER, Joseph. **Poder político e parentesco**. Os antigos Estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.
- MULVEY, Patricia A. **The black lay brotherhoods of colonial Brazil**. Tese de doutorado, City College of New York, 1976.
- NISHIDA, Mieko. "Manumission and ethnicity in urban slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888", **Hispanic American Historical Review**, 73:3, p. 381-391, 1993.
- PAIVA, Clotilde. **População e economia nas Minas Gerais do século XIX**. Tese de doutorado, USP, 1996.
- PAIVA, Eduardo F. **Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII**. Estratégias de Resistência através dos testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.
- PEIRCE, Leslie P. "Le dilemne de Fatma. Crime sexuel et culture juridique dans une cour ottomane au debut des Temps modernes", **Annales**, HSS, março/abril de 1998, p. 291-319.
- PENTEADO, Pedro. "Confrarias portuguesas da época moderna: problemas, resultados e tendências da investigação". **Lusitana Sacra**, 2ª série, T. VII, 1995, p. 15-53;
- PERISTIANY, J. G. (ed.) **Honra e vergonha**. Valores das Sociedades Mediterrâneas. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, 2ª ed.
- PINTO, Virgílio N. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1979
- PITT-RIVERS, J.; PERISTIANY, J. G. (eds.) **Honor y gracia**. Madri: Alianza, 1993.
- PIRES, Maria do Carmo. **Juizes e infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana**. Dissertação de mestrado, UNESP – Franca, 1997.
- PLATT, Tristan. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the mass of the sun and regeneration warfare in Rural Potosi (18th – 20th centuries)", **Journal de la Société des Américanistes**, T. LXXIII, 1987, p. 139-191
- PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.
- QUEIROZ, Suely R. de. **Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e Pernambuco**. Tese de doutorado, USP, 1997.
- RAMOS, Donald. **A social history of Ouro Preto: stresses of dynamic urbanisation in colonial Brazil, 1695-1726**. Tese de doutorado, Universidade da Flórida, 1972.
- _____. "Marriage and the family in Colonial Vila Rica", **Hispanic American Historical Review**, 55 (2), p. 198-224, 1975.
- _____. "Community, control and acculturation: a case study of slavery in eighteenth