

# As devassas eclesiásticas e as “qualidades” dos habitantes na formação da família mestiça em Minas Gerais Colonial (1720-1780)<sup>1</sup>

The inhabitants’ “qualities” and the mestizo family’s formation in colonial Minas Gerais (1720-1780)

Rangel Cerceau Netto<sup>2</sup>

rangel.netto@prof.unibh.br

---

**Resumo:** O artigo analisa como pessoas de “qualidades” (brancos, pretos, crioulos, mestiços, mulatos, pardos, cabras e mamalucos) e condições sociojurídicas (livre, liberto e escravo) diferentes formaram a família mestiça e de que forma ela se estabeleceu como alternativa viável e bastante comum em Minas Gerais Colonial, especificamente nas Comarcas do Rio das Velhas e do Serro Frio. Tentou-se demonstrar como as uniões concubinárias, pautadas na diferença e desigualdade dos sujeitos sociais, possibilitaram a formação de famílias mescladas e situações inovadoras capazes de transformar as hierarquias sociais e jurídicas existentes.

**Palavras-chave:** família mestiça, misturas coloniais, “qualidades” e condições sociojurídicas.

**Abstract:** The article examines how people of different “qualities” (white, black, creole, mestizo, mulatto, “pardo”, “cabra”, and “mamaluco”) and social and legal conditions (freeman, freedman and slave) formed the mestizo family and how it was established as a very common and viable alternative in colonial Minas Gerais, specifically in Rio das Velhas and Serro Frio Counties. Some attempted to demonstrate how concubinage relations, guided by the social subjects’ differences and inequalities, allowed the formation of mixed families and innovative situations capable of transforming existing social and legal hierarchies.

**Keywords:** mestizo family, colonial mixtures, “qualities”, social and legal conditions.

---

O impacto planetário e demográfico causado pelo tráfico oceânico de escravos, pelos deslocamentos não forçados de pessoas para o Novo Mundo e pelas dinâmicas de mestiçagens de gente tão heterogênea foram os reflexos mais visíveis da mundialização que inseriu a região que conhecemos hoje como Minas Gerais no contexto mundial, durante o século XVIII. Nesse lugar, as mesclas entre índios nativos, africanos escravizados e colonos europeus construíram uma sociedade de intensas modificações na qual os choques, as potencialidades e as contradições eram intensificadas.

<sup>1</sup> Esta pesquisa contou com o financiamento da CAPES.

<sup>2</sup> Professor do Centro Universitário de Belo Horizonte (UNIBH) e Doutor em História Social da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

A história da família em Minas Gerais colonial inseriu-se na perspectiva do trânsito, da mobilidade e das trocas entre pessoas, mercadorias e saberes de diferentes regiões do planeta. Práticas culturais e materiais intensificaram-se no *locus* americano, formando grupos sociais mestiçados e oriundos das diferentes regiões da África, Europa e da própria América Portuguesa.

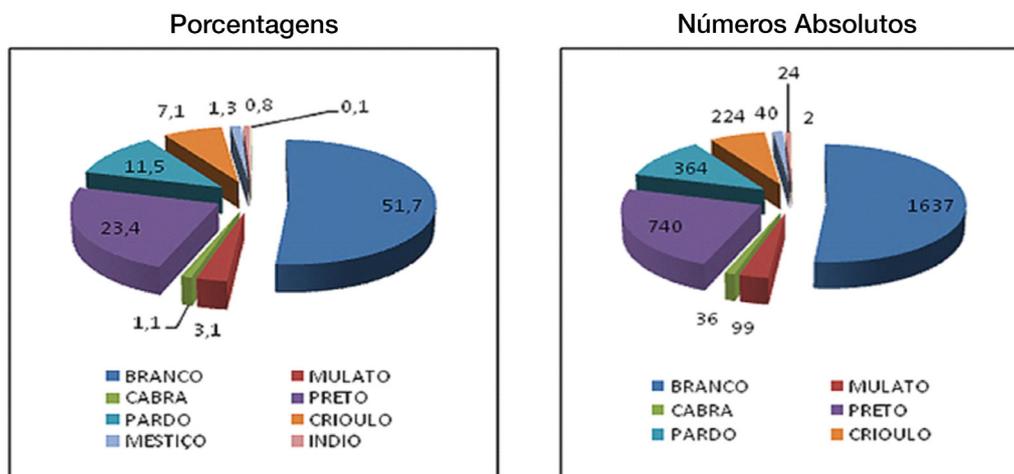
A diversidade de procedências das pessoas, associada ao processo de intensa mestiçagem biológica e cultural<sup>3</sup>, marcou as práticas, as representações socio-culturais e o imaginário da sociedade colonial mineira. Aprofundando o conhecimento sobre o cruzamento das relações estabelecidas entre grupos e pessoas, é possível traçar um perfil das famílias mestiças que se apoiavam na “qualidade” e na desigualdade das condições sociojurídicas dos indivíduos. De certa maneira, buscar as características no plano geral das informações quantificadas permite sintetizar a história de vida de muitos sujeitos sociais e suas famílias que, através dos relacionamentos concubinários, delinearão, além de suas condições sociojurídicas, suas distinções de “qualidades”<sup>4</sup>.

Neste trabalho, optamos por utilizar a expressão documental “qualidade” para designar as várias características que marcaram identidades e distinções entre as pessoas que compunham a família mestiça. Assim, a opção pelo termo refere-se aos distintos fenótipos da população

colonial. As significações mais comuns atribuídas a essas “qualidades”, no período colonial em Minas Gerais, foram branca, preta, crioula, mulata, parda, cabra, mestiça, mamaluca, entre muitas outras criadas para identificar e caracterizar as pessoas. As “qualidades” podiam marcar indicativos de lugar de origem, de mobilidade entre grupos e pessoas, de posição social e de ascensão econômica. Também foi comum atribuir a elas significados raciais e étnicos, de cor e de procedência.

Posto que o Estado e a Igreja eram as principais instituições definidoras da distinção entre livre, liberto e escravo, legítimo e ilegítimo, era no âmbito das relações sociais que se definia a mobilidade dos indivíduos. As várias categorias de “qualidade” atribuídas ou apropriadas pelos atores sociais, muitas vezes, definidos como branco, negro, índio, crioulo, preto e as qualificações mescladas, como cabra, pardo, mulato, mamaluco/mameluco e mestiço, apresentavam-se nos diversos tipos de família mestiça e refletiam o movimento coletivo da sociedade mineira colonial.

O conjunto desses dados é parte do retrato de um cenário no qual a família mestiça e as mestiçagens se desenvolveram em Minas Gerais colonial. Por isso, no Gráfico 1, retrata-se, em conjunto, essa diversidade de “qualidades” dos habitantes das capitânicas de Minas Gerais, especificamente das Comarcas do Rio das Velhas e do Serro Frio.



**Gráfico 1.** “Qualidades” dos habitantes.

**Graph 1.** The inhabitants’ “qualities”.

Fonte: AEAM, AEAD e CEDIC–BH. Devassas eclesiásticas referentes às Comarcas do Rio das Velhas e do Serro Frio entre os anos de 1727 a 1777.

<sup>3</sup> Sobre concepções gerais dos conceitos de mestiçagem e mundialização relacionado com a sociedade, ver: Gruzinski (2001, 2004).

<sup>4</sup> “Qualidade” foi uma expressão empregada para designar as diferentes pessoas e grupos sociais que compunham o mosaico populacional ocorrido em torno das relações estabelecidas no atlântico. Em vários registros documentais – testamentos, inventários, devassas eclesiásticas, atas de irmandades e relatos de autoridades coloniais – os indivíduos eram portadores de “qualidades” diferentes. Assim, optamos por adotar o termo “qualidade” que apareceu em vários relatos das autoridades coloniais cuja função foi distinguir as pessoas entre brancos, pretos, crioulos, mestiços, mulatos, pardos, cabras, mamalucos, cafuzos, caribocas, entre outros.

Os dados incluídos no Gráfico 1 possibilitam verificar que, no universo de 3.166 pessoas, aparecem nove distinções de “qualidades”: branco, preto, pardo, crioulo, mulato, mestiço, cabra, índio e mamaluco/mameluco, sendo os indivíduos brancos a distinção majoritária. Com 51,7% dos registros, constituem mais da metade dos casos. Em números absolutos, os brancos representavam 1.637 pessoas, ou seja, o número deles é maior que todo o somatório das demais “qualidades”.

Segundo Eduardo França Paiva, as sociedades ibero-americanas foram formadas em ambiente moldado sobre a distinção, a classificação e a hierarquização social. Daí a construção de categorias que pudessem qualificar os sujeitos sociais no período colonial. Como lembra Paiva:

*[...] desde o século XV, pelo menos, as indicações de pessoas não brancas feitas nos documentos de diversos tipos adotaram a fórmula nome + “qualidade” + “condição”, com variações, muitas vezes. Escrevia-se, por exemplo, fulano preto forro ou cicrana parda, escrava de beltrano –, por vezes, confundindo “qualidade” e “cor” (Paiva, 2012, p. 135-136).*

O importante no argumento de Paiva foi observar que essas distinções e qualificações funcionavam muito bem para a “qualidade” de pessoas consideradas “não brancas”. Então, o que ocorre com aqueles sujeitos considerados “brancos”? Normalmente para as pessoas consideradas de “qualidade branca” essa lógica não segue o mesmo padrão, pois em alguns casos ela aparece, mas em muitos outros ela é ocultada. De certa maneira isso também pode ser observado nas devassas eclesiásticas.

As devassas eclesiásticas são fontes ricas de informações, que permitem traçar um panorama do cotidiano colonial através dos detalhes dos chamados “crimes de costumes”, ou seja, dos pecados cometidos pela população segundo a Igreja Tridentina. Eram documentos lavrados na intenção de imputar penas a pessoas que vivessem em desacordo com a moral católica. Possuíam natureza inquiridora, objetivando advertir e punir os “desviantes da fé”. Constituem, pois, uma excelente fonte para o estudo da história social e da cultura, já que permitem visualizar o comportamento cotidiano da população em questões não apenas religiosas, mas de natureza moral. Na análise dessa documentação, é possível apreender questões referentes à família mestiça e à vida familiar dos grupos sociais no que tange ao amor, ao afeto e à sexualidade. Elas constituíam um procedimento jurídico específico de inquirição sumária de testemunhas, feita ou delegada pelo Juízo Eclesiástico (bispo), para apurar os delitos que, segundo a lógica católica, afetavam o cotidiano. Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), elas eram definidas como

inquirições em que se obtinha uma informação de delito, feitas pela autoridade.

Ressalta-se que a tendência das devassas eclesiásticas é superestimar os indivíduos de “qualidade” branca. Entretanto, no quadro geral da população das Comarcas do Rio das Velhas e do Serro Frio era minoria, mas nos números retratados nessas documentações aparecem como maioria. Isto mostra que a dinâmica dos registros recaía naquelas pessoas, ou casais, que tinham condições de fazer os pagamentos em função das repreensões. Por isso mesmo, quase inexistem repreensões a casais de escravos nessas documentações.

Talvez por ser a “qualidade” branca a mais valorizada no âmbito da sociedade, do ponto de vista do Estado colonial, ela tenha englobado grande parte dos indivíduos que estivessem interessados em migrar para outras categorias. Nessa questão, pode-se considerar que, possivelmente, um bom número de indivíduos mudou para a “qualidade” branca ou aceitaram que as suas antigas “qualidades” fossem ocultadas. Se considerarmos que muitos portugueses constituíram famílias mestiças com mulheres pretas, índias, crioulas, cabras, pardas, mulatas e mestiças, é possível pensar que seus filhos tivessem alguns marcadores que remetesse às misturas biológicas e também culturais. Neste caso, seria importante indagar a “qualidade” dos filhos de portugueses com mulheres “não brancas”. Também vale a pergunta: os filhos de portugueses que quisessem ou fossem reconhecidos como tais, esses não seriam “brancos” mesmo não tendo igual tez de pele? Por um lado, se fosse valorizada a ascendência e o reconhecimento da paternidade do pai português, o filho poderia ser considerado “branco” sem ter igual tez de pele. Afinal, a própria identidade portuguesa legada a uma pessoa que não fosse branca favorecia o ocultamento de sua cútis, como foi o caso de muitos portugueses “não brancos” que vieram para a América portuguesa e aqui lhes foi atribuída a “qualidade” de branco. A própria lei portuguesa também previa que pessoas pudessem ser dispensadas do defeito da “mulatice”, sendo alocados em cargos de destaque na administração portuguesa. Por outro lado, cabe aqui também pensar que, dificilmente, naquela sociedade, qualquer uma dessas “qualidades” de pessoas “não brancas” seriam aceitas como “brancos” entre os grupos fora de sua localidade de influência e/ou entre os pares que tivessem essa “cor” associada à igual “qualidade”. O que estamos querendo dizer é que valores culturais e biológicos eram manipulados, atribuídos, mascarados ou ocultados de acordo com interesses diversos de quem os imputava, ou daqueles que recebiam as identificações para a construção de suas identidades. Assim, existiam marcadores de identificações que associavam a “qualidade” à “cor” e outros que não associavam a categoria de “qualidade” à

tez de pele. A ausência da “cor” na identificação de uma “qualidade” legada ou apropriada pelos sujeitos sociais foi comum. Na verdade, para a identificação, classificação, hierarquização e distinção de indivíduos e grupos sociais a “cor” era um elemento importante, porém, não era único e nem exclusivo (Paiva, 2012). Em muitos casos, para se definir uma “qualidade”, o tipo de cabelo, os olhos, as feições, a ascendência e o posicionamento social também foram utilizados como identificadores de pessoas, independentemente da “cor”.

Considerando os argumentos de Guedes (2007) e de Sousa Soares (2009), os quais defendem que as categorias coloniais estavam mais associadas à condição social e ascendência das pessoas do que à tez da pele, esses indivíduos poderiam migrar de “qualidades” em função da elevação social e nobiliária. Porém, Guedes, para Porto Felix, no século XIX, e Soares, para Campos dos Goytacazes, entre 1750-1830, demonstram que esse processo foi marcado por uma flexibilização dupla, ascendente e descendente. Assim, uma mesma pessoa poderia “embranquecer”, “empardecer” ou “amular-se” em virtude das relações que estabelecia com o meio. O mesmo era válido para toda a geração da família.

Ivo (2012), em estudo recente sobre homens e mulheres de caminhos, destacou alguns exemplos que nos ajudam a refletir acerca da dificuldade de caracterizar as pessoas pelas formas físicas e pelos pigmentos da pele. Pois, em muitos registros fiscais, os perfis físicos das pessoas eram detalhados como a estatura, tipo de rosto, cor dos olhos, tonalidade e tipo de cabelo, porém, não informavam a cor da pele. Ainda segundo Ivo,

*A pigmentação de pele há muito tem sido usada para identificar não só populações de ascendências africanas e, conseqüentemente, vinculadas ao mundo escravo, mas, também, povos de outros continentes. A tonalidade da pele não parece ser um critério seguro e válido para definir identidade de indivíduos ou grupos, sejam eles europeus, asiáticos ou mesmo africanos, já que na África, assim como nas demais regiões do planeta, nasceram e nascem, não só negros e mestiços, mas também “brancos” (Ivo, 2012, p. 252).*

Para a autora, as características fenotípicas da cor dos homens e mulheres de caminho pouco influenciam a categorização das pessoas em brancas, pretas, pardas, mulatas entre outras. Para Ivo, os critérios que atribuem características às pessoas como pardos, brancos, pretos e cabras pouca influência têm da cor. Nesse sentido, a autora também tende a concordar com o argumento de que as características das pessoas são atribuídas pelo lugar social e econômico no qual estão inseridas. Nas palavras de Ivo,

a tez da pele ou a cor dos cabelos e dos olhos ajudam, mas não são parâmetros de identificação precisos para a categorização dos indivíduos em diversas “qualidades” e “condições”. Os registros fiscais utilizados por Ivo são ricas fontes para detalhar condições de livre, liberto e escravo, e as características fenotípicas, como estatura pequena, média ou longa, cara comprida ou redonda, cor e tipo de barba, cabelo e olhos, porém, a fonte parece não dar respostas às “qualidades” das pessoas, no que diz respeito aos tons de pele associados às ascendências dos agentes que circularam pelos sertões. Assim, um dos argumentos centrais de Ivo foi, por exemplo, que a cor de olhos azuis não era garantia das pessoas terem a “qualidade” de ser branca. Entretanto, nos registros fiscais apresentados inexistiam as características fenotípicas da cor de pele associada à cor de olhos. A fonte utilizada pela autora apresentou possibilidades, mas também limites importantes que pudessem caracterizar as pessoas pela aparência baseada nos tons de pele. Talvez aí estejam os limites do diálogo que a autora estabeleceu com a historiografia, que se utilizou de outros tipos de registros que deram sustentação às “qualidades” baseadas nos tons de pele. Contudo, o ponto alto do trabalho de Ivo foi mostrar que o caleidoscópio dos agentes de caminho expressava, em alguma medida, mestiçagens biológicas e/ou culturais.

Libby (2010) constitui outro referencial teórico para pensar o enorme número de pessoas na categoria brancos. Para o autor, as qualidades eram marcadas pelas questões raciais dos sujeitos coloniais. Essas qualidades poderiam mudar, ou até mesmo sumir, em função do enriquecimento ou do empobrecimento da pessoa em sua trajetória. Assim, um caminho aberto e de mão dupla influenciava verticalmente a ascensão ou a decadência do indivíduo em virtude da atribuição de sua “qualidade”, ou melhor, para o autor, essa categoria figurava como variações de raças. Neste caso, o sujeito poderia ter a sua “qualidade” de ser pardo ocultada em virtude de seu enriquecimento ou reafirmada em função do empobrecimento.

Embora o trabalho não seja sobre as representações identitárias dos sujeitos que figuravam no período colonial, essa discussão inicial sobre as categorias de “qualidade” faz-se necessária, pois é justamente a partir delas que a família mestiça se fundamenta no espaço colonial mineiro. Assim, a interação das pessoas reconhecidas pelas características de branco, preto, índio, crioulo, e as derivações mescladas é que permitiram constituir o pilar comprobatório de que a família mestiça existiu. Afinal, a partir dessas atribuições, que diferem os indivíduos, é possível asseverar que houve as mesclas no ambiente familiar colonial.

Não seria surpresa se as informações retiradas dos registros se referissem a documentos no qual o envolvi-

mento familiar é retratado, indicando a família mestiça a partir da procedência dos sujeitos em relação aos pais e aos filhos. A atribuição de “qualidades” diferentes às pessoas marca a distinção, seja pela ascendência, pela cor e/ou pelo lugar de nascimento dos pais em relação aos filhos, o que é uma das particularidades da família mestiça e dos indivíduos no período colonial. As hierarquias ajudavam a definir as diferenças entre os sujeitos e, conseqüentemente, entre as famílias em sua formação.<sup>5</sup>

Queija (2005), estudando o Peru dos séculos XVI e XVII, também tem demonstrado que as categorias hierárquicas que qualificavam as pessoas eram fluidas. Partindo de uma abordagem que analisa a ascendência dos pais para a formação dos estratos sociais, a autora mostra que os *mestizos* formavam uma categoria ambivalente. Essa identidade foi fundida no mundo hispânico a partir do cruzamento de espanhóis com índios. No mundo colonial ibérico, os *mestizos*, filhos dessas uniões, constantemente se autodefiniam como nobres, fidalgos e cavaleiros do rei, em função de ter um dos pais espanhol, ao mesmo tempo em que se inseriam no mundo indígena portando vantagens por ser da nobreza da terra.

Esses indivíduos, muitas vezes, produzindo ou apropriando-se de novas taxonomias identitárias, procuravam reformular e reconstruir as suas próprias identidades e, ao se afirmarem enquanto grupos sociais, buscavam a distinção entre si, criando e/ou readaptando as hierarquias sociais já existentes. Talvez, por isso, muitos procurassem a “qualidade” de branco para fugir dos estigmas sociais ou tirar vantagens.

A “qualidade” de branco poderia perfeitamente ser reivindicada por um indivíduo que, em outro tempo, se considerasse mulato. No Brasil, talvez uma das passagens mais significativas que não relaciona diretamente as “qualidades” de brancos e mulatos somente à cor seja a de Koster (2002, p. 598). Esse inglês, por volta de 1809, havia conhecido um capitão-mor que não tinha a pigmentação de pele branca. Indagando a um empregado se o tal capitão-mor seria mulato, o mesmo lhe respondeu que “[em outros tempos o capitão] era, porém já não o é [mais]”. Koster, ainda espantado com a resposta do empregado, perguntou como isso seria possível. Recebeu uma resposta bem significativa para o nosso argumento. “Pois, Senhor, capitão-mor pode lá ser mulato?” Provavelmente, o empregado de Koster sabia que o “defeito da mulatice” era constantemente dispensado na América portuguesa. Certamente, esse capitão-mor, engrossando a fileira de milhares de funcionários administrativos mestiços da Coroa Portuguesa, foi dispensado do defeito da “mulatice” e provavelmente lançou mão da ascendência portuguesa

de seu pai para se tornar homem de qualidade branca, mesmo não tendo igualmente esta tez de pele.

Tomando os próprios argumentos supracitados como válidos, a “qualidade” de branco pode estar superestimada por uma variedade de motivos que também abordaremos ao longo deste trabalho. Um desses motivos seria o sujeito deixar de ser pardo ou mulato e passar dessas categorias de distinções e classificações a branco ou vice-versa, por exemplo. Isso constitui o fato de que nos documentos cartorários ou em fontes religiosas, como nas devassas, os nomes em que inexistia o registro da “qualidade” e da “condição” dos sujeitos foram considerados *a posteriori*, pela leitura dos historiadores, como brancos. Acreditamos que, em virtude de não se achar de forma clara e objetiva a definição registrada nos documentos de “fulano” ou “beltrano” como “branco livre”, possibilitou aos pesquisadores analisarem, pela ausência de qualquer informação, esses personagens como brancos e livres. Nesse caso, há de se pontuar que as outras “qualidades”, como preta, cabra, parda, mulata e crioula, quase sempre eram associadas à condição de libertas e escravas. Já para essas mesmas “qualidades” a “condição” de livres era também ocultada. Dessa forma, pelo silenciamento da condição de “livre” e da “qualidade” de branco, muitos historiadores lhes atribuíram, pelo princípio da exclusão, a condição de “livre” e a “qualidade” “branca”, mesmo sem terem sido registradas.

Outra abordagem atribuída *a posteriori* pela historiografia seria o ocultamento da “cor” ou “qualidade” em função do lugar social dos sujeitos. Assim, autores como Libby (2010), Guedes (2008) e Paiva (2012) constataram que muitos mulatos e pardos perderam nos registros documentais a “qualidade” e/ou a “cor” e a “condição” em virtude da mobilidade social e econômica que os “não brancos” adquiriram.

Castro (1998), conhecida atualmente como Hebe Mattos, foi uma das primeiras pesquisadoras a observar o silenciamento das “cores” na documentação colonial do século XIX. Todavia, ela acreditou ser possível associar a ideia de “cor” à condição sociojurídica como sinônimas. Divergente a esse argumento, Libby (2010) faz observações contrárias à cronologia das cores do silêncio sugerida por Mattos. Em grande medida, a crítica se dirige ao fato de não se observar a definição de pardo livre na documentação. Para Libby (2010), tal definição é expressa implicitamente apenas pelo uso do rótulo de pardo. Vale lembrar que o argumento de Mattos sobre o silenciamento da cor diz respeito à segunda metade do oitocentos, ou seja, durante o Segundo Reinado. Naquele momento, estava em jogo a construção de laços de cidadania, e, portanto, a

<sup>5</sup> Entre muitos estudos sobre hierarquias no período colonial, ver: Soares (2000), Silva (2005) e Lara (2007).

negociação em torno dos significados das “cores” adquiria outros contornos. Embora o argumento de Libby seja contrário ao de Mattos, ele refere-se à primeira metade do oitocentos, sendo também observado nas devassas do século dezoito para todas as categorias, isto é, a expressão livre, nessa documentação, não se associa às “qualidades” branca, índia, preta, crioula, parda, mulata, mestiça, cabra e mamaluca/mameluca.

No século XVIII, parece que a tez de pele não era, necessariamente, um indicativo fiel à “qualidade” dos sujeitos nem à condição sociojurídica deles. Nas devassas eclesiásticas, ocorrências análogas estiveram presentes nos casos que envolviam a família mestiça derivada das relações de concubinato.

Em 11 de setembro de 1760, numa relação tipicamente de itinerância familiar, o soldado da fundição José da Silva há muitos anos vivia com Luisa, sempre a “trazendo em sua companhia” (AEAM, 1759, f. 50v). O surpreendente é que Luisa tinha uma aparência de pele diferente de sua “qualidade”. Por isso, foi público e notório a todos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Mato Dentro que o soldado português “andava amancebado com uma mulata que branca é” (AEAM, 1759, f. 51). De modo semelhante, no arraial de Taponhacanga, na vila de Sabará, Francisco Alves dos Santos vivia em concubinato com Maria, tida pela alcunha de Branca, mas que era “sua escrava mulata” (AEAM, 1737-1738, f. 125). Esses dois casos parecem ser sugestivos na indicação de que cor e “qualidade” nem sempre eram sinônimos para o período, embora funcionassem em contraposição. Certamente as características da ascendência dos pais de Luisa e Maria estavam atribuindo valores de distinção àquelas duas mulheres, independentemente da cor de pele que aparentavam ter.

Seguindo esse mesmo argumento, parece sugestiva a publicidade que o concubinato de Manoel Antônio Lobão tomou na vila. Murmurava-se que ele vivia em mancebia e trazia em sua companhia “[há muitos anos] uma mulher que he ou parese branca” [sic] (AEAM, 1759, fs. 141-141v). O fato de ser ou parecer ter uma determinada “qualidade” poderia ser um indicativo de que aparência da pele nem sempre refletia as distinções dos pais. Por um lado, a companheira de Lobão parecia ser branca na cor, porém ninguém da vila tinha certeza de que ela era herdeira da “qualidade” branca, que refletia visualmente a tez de sua pele. Neste sentido, os fregueses apresentavam, pela voz popular, a dúvida referente à “qualidade” daquela mulher. Por outro lado, este caso é exemplar também para demonstrar que identificações tinham alguns embasamentos lastreados na ascendência, como descrito, mas também na cor de pele, no tipo de cabelo, enfim, pelo fenótipo de ser ou parecer ser branca. Daí, seria prudente tentar pensar

separadamente, ou de forma complementar, nas duas possibilidades de identificação, classificação, hierarquização e distinção, tanto por parte das autoridades quanto por parte da população, como observou Paiva (2012) em estudo comparativo para as Américas portuguesa e espanhola. As identificações de indivíduos como índio, branco, negro, preto, crioulo/*criollo*, mestiço/*mestizo*, mameluco, mulato, *zambo*, *zambaigo*, pardo, *cuarterón*, cabra, curiboca, *coiote*, *chino*, entre várias outras “qualidades” ou “*castas*”, não eram aleatórias e sem critérios. No cotidiano das relações coloniais, os critérios que atribuíam “qualidades” às pessoas eram variados e dependiam da interpretação de diversos marcadores de identidades. Eles poderiam ser em função de características fenotípicas, ascendência, procedência, língua, religião, condição sociojurídica, lugar social, entre outros. Esses marcadores atribuídos às pessoas ajudavam a identificá-las e distingui-las umas diante das outras. Por vezes, algumas dessas características cruzavam, mas também existiam casos em que a identificação levava em conta apenas uma característica, como o fenótipo, estando as outras ausentes. É importante esclarecer que o fenótipo tinha marcadores diversos de cor da pele, cabelos, olhos, entre outras feições.

Se os argumentos que não atribuem as distinções e identificações somente pelas concepções do fenótipo de cor estão corretos para o século XVIII, as abordagens baseadas unicamente na tonalidade de pele precisam ser cada vez mais matizadas. Lara (2007), por exemplo, analisa as hierarquias sociais pelo viés raciológico. Para a autora, era a cor da pele, e não o lugar social ou a “qualidade” das pessoas, que distinguiu a condição que separava a liberdade da escravidão. Neste caso, a cor branca funcionaria como sinal de distinção e liberdade, enquanto a tez mais escura indicava uma associação direta ou indireta com a escravidão. Lara ainda afirmava que nomear as pessoas como negros, cafuzos, pardos, pretos e crioulos, era uma forma de afastá-las dos brancos. Neste sentido, as explicações de Lara ocultariam aqueles indivíduos que figurassem na “qualidade” branca, mas que igualmente não tivessem essa tez de pele. O mesmo ocorreria com aqueles que aparentassem ser brancos na tez da pele, porém tivessem outra “qualidade”, como observado em alguns documentos das devassas, por exemplo. O argumento de Lara também exclui aqueles sujeitos que foram agraciados pelo rei com a dispensa do “defeito da *mulatice*”. Aliás, os argumentos de Lara pouco ajudam na observação da mobilidade social ascendente, tão característica das sociedades americanas.

Contraopondo-se aos argumentos puramente raciológicos, vale lembrar o historiador Forbes (1988), que, sobre o assunto das distinções nos estratos sociais, defende uma ideia multidimensional diferente daquela que sustenta a dicotomia entre brancos e não brancos.

Para além do *blackwhite*, Forbes demonstra que as pessoas podem parecer africanas, mas possuírem ascendência indígena, ou vice-versa. Para Forbes, definir os indivíduos pelas aparências é quase sempre muito complexo, e análises raciológicas acabam colocando as pessoas em categorias arbitrárias, cuja tendência é simplificar patrimônios étnicos ricos em suas diversidades e complexidades.

Muitas dessas definições de “qualidade” mudavam de acordo com o espaço, a temporalidade e o universo simbólico apropriado ou aplicado para interpretar e descrever a realidade vivenciada. Isso também foi observado por Forbes (1988), que, ao estudar os significados dos termos atribuídos às pessoas, tais como: mameluco, pardo, mulato, preto, índio, crioulo, entre outros, afirmou que tais qualificações tomavam conotações diferentes em função da língua, da apropriação e da circulação intensiva entre os seus sentidos nos diversos lugares onde foram aplicados, para conotar características fenotípicas dos indivíduos e também das próprias mesclas. O estudioso observou que os americanos, ou mesmo os africanos, foram assim qualificados inicialmente em cidades europeias como Lisboa, Sevilha e Valência.

A formação e a readaptação das identidades de brancos, pretos, crioulos e dos grupos mesclados, tomados por mestiços, estavam, também, intimamente ligadas aos processos de ascensão social e econômica vivenciados por eles.<sup>6</sup> Muitos desses mestiços passaram a buscar sua ascendência branca, negra, parda, mulata, mamaluca/mameluca ou indígena. No contexto das sociedades americanas, as famílias mestiças, frutos das uniões de pais de diferentes lugares e de filhos mestiços, buscavam tirar maior vantagem, seja para adquirir mercês e privilégios, ou para fugir de impostos.

Voltando ao Gráfico 1, a segunda “qualidade” mais observada, na documentação pesquisada, foram os pretos, representando 23,4% do total dos indivíduos. Figuravam em 740 registros em números absolutos. Esse grupo se constituía dos africanos de variada procedência e origem étnica. No espaço colonial, esse grupo durou apenas uma geração e era renovado pelas levas migratórias de africanos. Por esse motivo, suas taxas costumavam variar em virtude da dinâmica escravista do tráfico atlântico e das dinâmicas produtivas e comerciais internas de demanda, oferta e procura.<sup>7</sup> Vale lembrar que, nas devassas setecentistas de Minas Gerais, a expressão preto/preta quase sempre era sinônima de africano. Normalmente essa expressão vinha associada ao lugar de procedência do embarque e/ou da

“nação”<sup>8</sup>, isto é: “preto/preta da Costa da Mina”, “Angola”, “Cabo Verde”, “Congo”, “Courano”. Outro termo comum para designar africanos e crioulos nascidos no Brasil foi a expressão negro. A designação, quando era africana, foi acompanhada do lugar de procedência de embarque ou “nação” como “negro da Guiné”, “negro da Costa da Mina”.

O grupo dos pretos ou africanos foi formado exclusivamente por imigrantes e não apresentou as características como as dos brancos, que permitiam maior mobilidade intergrupala. A presença de muitos indivíduos nesse grupo pode ser indicador de uma maior influência do tráfico atlântico na composição da população cativa. Embora esse grupo figurasse com a segunda maior taxa nessa documentação, certamente, está subestimado. Afinal, as devassas eclesiásticas retratam, em grande medida, as relações concubinárias baseadas nas uniões de indivíduos pertencentes a grupos distintos. Do mesmo modo que, como citado anteriormente, as devassas estavam centradas nas pessoas, ou casais, em condições de fazer os pagamentos em função das repreensões.

A documentação, por representar, em sua maioria, os casos exogâmicos, deixa de lado as uniões endogâmicas, ou seja, os envoltimentos restritos ao mesmo grupo. Vários trabalhos que estudam as práticas matrimoniais e de filiação legítima nos séculos XVIII e XIX, para Minas Gerais, demonstram que existiam altas taxas de endogamia entre os pretos.<sup>9</sup> A família escrava constituída por africanos formou parte considerável desta população que está subestimada nesta documentação. Não obstante, no século XVIII, para algumas regiões como as de mineração, os concubinatos exogâmicos e a ilegitimidade<sup>10</sup> tivessem percentuais próximos dos casamentos endogâmicos e da legitimidade, eles quase não retratam o universo das relações sacramentadas pelo matrimônio.

Para justificar a enorme diferença entre as relações legítimas e ilegítimas no período colonial, Marcilio (1973) foi uma das primeiras a problematizar a questão. Análises feitas por ela levaram em conta a mobilidade e a desproporção entre o número de homens e de mulheres, nisto enxergando um dos motivos pelos quais os índices de ilegitimidade e mancebia eram tão elevados na sociedade colonial. Também na mesma linha, Ramos (1973), por meio da análise do processo migratório de homens portugueses para o Brasil, demonstrou que em Portugal havia um desequilíbrio entre os sexos, com vantagem numérica feminina, o que favorecia altos índices de celibatarismo, ilegitimidade e casamento tardio. No Brasil,

<sup>6</sup> Entre vários estudos sobre a questão ver: Soares (2000); Castro (1998); Cuedes (2008, p. 267-278).

<sup>7</sup> Sobre o tráfico atlântico de escravos para o Brasil ver: Curtin (1969); Florentino (1995); Klein (1987) e Luna *et al.* (2009).

<sup>8</sup> Sobre escravidão e o debate que envolve lugar de procedência e/ou característica étnicas, ver: Castro (1998); Soares (2000); Lovejoy (2002) e Karasch (2000).

<sup>9</sup> Entre muitos estudos ver: Botelho (1994); Brugger (2007); Cerceau Netto (2008); Libby (2001); Libby e Botelho (2004); Libby e Frank (2005) e Lott (2008).

<sup>10</sup> Entre os muitos trabalhos sobre família e ilegitimidades no período colonial ver: Figueiredo (1997); Goldschmidt (1998); Londoño (1999); Lopes (1998) e Silva (1993).

especificamente em Minas Gerais, o número inferior de mulheres em relação aos homens propiciou, mesmo que por motivos inversos, a íntima relação entre o número de casamentos e a grande incidência de amasio.

Também é possível supor que as relações de matrimônio sejam lacunares na representação das pessoas que se envolveram nos relacionamentos coloniais. As mesmas observações feitas para as devassas podem ser observadas nos registros de matrimônios, que não representam uma totalidade de relacionamentos, principalmente para o setecentos mineiro. Esses registros podem subestimar ou superestimar os dados divididos pelos sujeitos e suas “qualidades” e condições quando comparados à totalidade da população. Embora as análises apartadas dos casamentos, ou dos concubinatos, sejam legítimas para descrever um fragmento da realidade familiar, quando feitas separadamente, representam uma parte reduzida, e não ampliada, da realidade. Para o período colonial, casamento e concubinato foram duas faces de uma mesma moeda, espelho um do outro. Neste sentido, um padrão que retrate em conjunto a endogamia e a exogamia refletiria uma realidade ampliada da família mestiça. Como o nosso objetivo é demonstrar as características das relações pautadas na diferença, estamos utilizando apenas os registros de concubinatos nos dados expostos.

Libby e Graça Filho (2003), em estudo para a vila de São José, na Comarca do Rio das Mortes, em finais do século XVIII e as primeiras décadas do XIX, demonstram que existe um enorme percentual de uniões estabelecidas entre casais com a mesma “qualidade” ou, na visão dos autores, pela mesma cor racial. Tendo como base as listas nominativas, o rol dos confessados e as atas de batismo, a conclusão é que a endogamia vigorou como opção de casamento dos grupos que compunham a população daquela região. De certa forma, os dados apresentados corroboram que a família mestiça tendeu para as uniões legítimas e ilegítimas. As fontes utilizadas pelos autores, principalmente as de fundo censitários, mostram dados robustos para o século XIX. Em 1831, por exemplo, a maioria dos relacionamentos era composta por casais de pardos (32,1%); seguidos por casais de brancos (18,2%); casais de crioulos (17,2%); casais mistos africanos e crioulos (11,3%); e casais de africanos (7,7%). Embora a preocupação dos autores não figurasse na problematização entre os relacionamentos pautados nos matrimônios e concubinatos, os dados apresentam um grande percentual de mestiçagens na categoria dos casais pardos e um número significativo nos casais compostos por africanos e crioulos. A diferença que se observa em relação às dinâmicas de mestiçagens presentes nas devassas do século XVIII e nos registros de casamentos do século XIX

é que ambas sugerem a presença da família mestiça. Porém, os registros do século XIX parecem conter as categorias de mesclas entre indivíduos que eram de mesma “qualidade”, como pardos com pardas, mulatos com mulatas e cabras com cabras, por exemplo. Outra questão observada que ajuda a fundamentar tal análise seria que, entre as muitas possibilidades de mescla entre indivíduos de “qualidades” diferentes, apenas o envolvimento de africanos e crioulos teve índices significativos nos dados apresentados por Libby e Graça Filho.

Retornando ao Gráfico 1, no terceiro maior grupo figuram os pardos, com 11,5% dos casos, que, em números absolutos, referem-se a 364 indivíduos. Normalmente, a categoria parda era composta por indivíduos nascidos na colônia e referia-se à própria mescla em função da “qualidade” de seus pais, embora algumas terminações, como as de Bluteau (1712), indicassem a tonalidade da pele como a principal característica definidora. Essa categoria talvez fosse uma das mais complexas do mundo colonial brasileiro. Os argumentos colocados anteriormente para justificar a superestima dos indivíduos presentes na categoria branca podem também influenciar a categoria parda ao inverso, subestimando-a.

Faria (2004), para explicar o termo pardo, defendeu que as condições sociojurídicas como escravo, forro e livre, influenciavam a qualidade das pessoas pardas, assim como a de crioulos. A autora considera que o termo pardo é uma espécie de curinga, amplamente utilizado para se referir às pessoas que, embora fossem escravas ou libertas, não eram africanas ou crioulas, e aos filhos de alforriados na liberdade. Embora o vocábulo pardo seja utilizado com certa variedade, ele foi empregado historicamente para qualificar a identidade das pessoas. Em nossa análise, o termo pardo não foi aplicado como uma panaceia como sugere o termo curinga, sem critérios. Considera-se que a condição sociojurídica (livre, liberto e escravo) pouco influenciou nesta categorização, haja vista ter sido observada a “qualidade” de pardo entre as três condições sociojurídicas. Os pardos, quando livres, tiveram a “qualidade” rotulada sozinha, sem a expressão livre, como observado também por Libby (2010), Guedes (2008) e Paiva (2012). Já as qualificações “pardo forro”, “pardo cativo” e “pardo escravo” foram muito comuns nesta documentação.<sup>11</sup> O ponto forte da interpretação de Faria é a observação de que o termo pardo era utilizado para também qualificar homens e mulheres nascidos na colônia portuguesa.

Todavia, a definição de pardo, para o padre inaciano Bluteau (1712), parece associava à “cor” e era igual a de mulato. Segundo ele, pardo era:

<sup>11</sup> Sobre a categoria parda e a inexistência da expressão “pardo livre” na documentação colonial, ver: Guedes (2007); Libby (2009, 2010) e Paiva (2012).

**Pardo. Cor entre branco & preto, própria do pardal, dōde parece lhe veyo o nome. Leucophaus, a, um vitruz. No 3. cap do livro 8. Diz este Author, Procreantaliislocisleucophea (falla em gado.) Algumas vezes se diz, Cinereus, & Cineraceus, a, um. No cap. 10, do livro 33 diz Plinio Hist. Jecurejus, vel cor adalligatur in panno cinéreo (os interpretes vertem em um pano pardo.) No cap. 9 è contrario ceneraceam. (falla em terra.) **Homem pardo. Vid. Mulato.** Adagios Portuguezes do Pardo. Mayo pardo, junho claro. Da gallinha a preta, da pata a parda. De noyte todos os gatos são pardos. Mayo pardo faz o pão grado. Pardo. Fera. Vid. Leopardo. Querem alguns que tigre, pardo, & Panthera, sejão o mesmo. Vid. O livro intitulado, numero Vocal, pag. 453. Aonde Sebast. Pac. Varella allega com Plinio, & Eliano. Tom. VI. Qual solto pardo, q com salto horrendo Formidavel se lança vendo a preá, As contrapostas armas não temendo, Lima saltou desta molhada área. Malaca conquistada livro 9. Oitav. 60. P.P. Bento Pereira, declarando na sua Prosodia o significado de Pardus, diz que pardo He o macho da onça. Pardus, i. masc. Plin. [sic] (Bluteau, 1712, p. 265, grifos nossos).**

Percebe-se que, nas definições de Bluteau, o termo pardo está sempre associado à cor e ao mundo animalesco, o que não corresponde à definição de mulato que, além destas duas questões, é associada também à ascendência dos pais. Portanto, aparentemente, o lexicólogo não faz referência à questão da ascendência e do local de nascimento dos pais, ou mesmo da influência da escravidão para esta identificação, ao usar o termo pardo. O léxico *pardus* já existia na língua latina, porém, uma das suas ressignificações no mundo americano foi coligada à própria definição de mulato ou à ideia de uma cor entre branco e preto. A significação atribuída por Bluteau não levou em conta o caráter transversal do termo, apenas associou a conotação de homem pardo e de homem mulato à cor intermediária entre o preto e o branco e ao mundo animalesco.

No que diz respeito à utilização da obra de Bluteau como fonte, constata-se que os verbetes cunhados por ele sofriram variações. Muitas vezes, para um mesmo vocábulo existiam várias definições. Isso porque o dicionarista, embora não tivesse presenciado muitas das realidades que descrevia, apropriava-se dos significados atribuídos por outros autores que vivenciaram realidades empíricas ou teorizaram como ele. Assim, o dicionarista buscava em temporalidades distintas, como nas Américas, na África e na Ásia, autores que pudessem denotar outras definições para um mesmo termo identitário como pardo, por exemplo. As compilações encontradas no dicionário Bluteau dão o tom da própria diversidade de sentidos que

vários verbetes tomavam em função do período e do local. Todavia, um estudo mais crítico sobre o autor, o gênero dicionário e a utilização de seus vocábulos como fonte seria enriquecedor.

Outro aspecto evidenciado na categoria dos pardos refere-se à correlação dos índices apresentados no Gráfico 1. A própria sustentação da “qualidade” parda, na terceira colocação, sugere que ela representa a principal categoria de mescla em virtude dos números presentes nas categorias dos brancos e dos pretos cuja família mestiça e sua mescla resultariam em filhos pardos. Essa correlação pode justificar um dos diversos quadros possíveis da família mestiça, a partir de uma intensa e crescente mestiçagem cultural e biológica entre pessoas de “qualidade” e matizes de pele diferentes.

No que se refere aos pardos, se considerarmos que os índios também poderiam figurar na categoria de brancos, houve possibilidade dos pardos serem frutos da mistura com o elemento indígena. Parece que as devassas constituem boas referências para indicar essa hipótese. Por exemplo, em 1760 foi revelado pelo português Antonio da Silva Lisboa, por lhe ser público, que Joana, parda, é “filha de Roza Carijó” (AEAM, 1759, f. 149). A questão que se coloca é como uma parda poderia ser filha de uma carijó? Provavelmente, seu pai seria um africano ou um crioulo nascido no Brasil. Neste caso, se a mestiçagem fosse com um crioulo, poderia surgir o sujeito de qualidade cabra.

Para tanto, na incerteza de se saber a ascendência dos pais de várias pessoas, em alguns casos, os relatos nas devassas mostraram uma indefinição quanto às “qualidades” dos envolvidos. Francisco Alves Landim “sabia, por ver, que Ana Maria, parda ou cabra, é casada no Tijuco do Serro e ‘vive apartada de seu marido’” (AEAM, 1759, f. 149v). O fato de Landim não saber de quem Ana Maria era filha gerou-lhe dúvida sobre a “qualidade” parda ou cabra dessa mulher.

Tendo o relato de Francisco Alves Landim como referência, é possível revelar algumas possibilidades. Uma delas seria que pardo e cabra foram “qualidades” que se confundiram na visão de Landim, assim como de centenas de outras pessoas que faziam a apreensão naquele universo pela questão visual, muitas vezes, não sabendo a ascendência dos pais. Pode-se também inferir que o fenótipo de Ana Maria causou dúvidas em Landim quando ele tentou identificá-la pela “qualidade” pautada na ascendência. Sendo uma ou outra, nota-se algo muito importante: a “qualidade” de alguém resultava da observação de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, cor da pele, tipo do cabelo), pelo menos quando isso era possível. Quando não era possível essa conjunção de elementos mais aparentes e/ou convenientes,

outros eram acionados para que a identificação se efetuasse, e isso, certamente, variou de região para região, de época para época, e dependeu, ainda, da percepção social e individual de cada autor do registro. Entretanto, não se podem desconsiderar certos padrões identificadores mais ou menos aceitos e adotados coletivamente, o que impedia classificações aleatórias e sem critérios. Como lembra Paiva (2010b) os marcadores socioculturais “eram verdadeiros caleidoscópios de origens, mesclas biológicas e cores de pele na Ibero-América”. Eles, desde o início da chegada dos europeus, podem ter incentivado o uso de muitas categorias “que, de resto, não apenas coloriu aquele universo, mas serviu de marcador social de distinção, de vivência, de convivência e de mobilidade”.

Essa análise pode ser observada, de forma mais geral, na sociedade em que esses sujeitos se inseriam. Do mesmo modo, uma enxurrada de documentos retratam essas observações. Assim, “por ser notório, Pedro Fernandes Vieira, solteiro desta vila anda amancebado com Maria do Carmo parda ou cabra forra da qual tem um filho” [sic]. Neste caso, a indefinição da “qualidade” da mãe e do pai não permitiu que fosse observada a “qualidade” do filho (AEAM, 1737-1738, f. 124v). Também Jose Vieira de Paulo de Morais “vive mal com uma parda ou cabra que por nome não perca e que dera uma alforria por que tinha zelo” (AEAM, 1759, f. 151v). Da mesma forma, Estevão Martins “está metido com uma parda ou cabra chamada Thereza” (AEAM, 1759, f. 143v). O que se observou nos relatos foi que, em alguns casos, a população não tinha informações suficientes para revelar com precisão a “qualidade” das pessoas. Por isso, a incerteza colocava alguns indivíduos entre duas categorias, como foi o caso dessas mulheres retratadas acima.

Participando do mesmo universo relacional, Antonio Dias de Abreu, “por ser visinho testemunhou na Vila do Pitangui que João Ferreira do Vale vive dentro de uma casa com uma carijó ou parda forra que por nome não perca” [sic] (AEAM, 1748-1749, f. 8). O fato de não se saber a ascendência dos pais para se definir a “qualidade” das pessoas fez com que muitos ficassem na dúvida em função da aparência. Podese supor que Antonio, em seu testemunho, ficou na dúvida sobre as “qualidades” de carijó ou parda daquela mulher que convivia com João. Certamente, a presença de traços indígenas no fenótipo da concubina de João e a incerteza sobre os progenitores dela fez com que Antonio lhe atribuísse a possibilidade de ser carijó ou parda. Em registro posterior, outra denúncia feita pela testemunha André de Souza Carapina revelou que “a amásia de João chamava-se Ana e tinha a qualidade de índia carijó” (AEAM, 1748-1749, f. 10).

Nesse universo que envolvia a aparência, as incertezas eram muitas e, por isso, o fenótipo da cor ou dos tipos

dos cabelos, nariz, entre outros aspectos do corpo, poderia funcionar como indicador de “qualificação” identitária, mas não atribuía a certeza necessária para as hierarquias coloniais. Deste modo, para se definir a hierarquia identitária, era preciso verificar a ascendência dos pais, em conjunto com o que normalmente a população sabia, porém, em alguns casos, surgia dúvida. Sob essa ótica, a qualificação de pardo, no relato de várias testemunhas do período colonial, ficou confundida com outras categorias em virtude de não se saber, em alguns casos, a ascendência dos pais. Nos casos acima, o que parece existir é certo padrão de indefinição social, em função da visualização de aspectos fenotípicos das pessoas que se contrapunham com a falta de conhecimento da ascendência de alguns desses indivíduos sob suspeição.

No arraial de Morro Vermelho, em Sabará, aconteceu novamente esse tipo de confusão relatado nos casos acima, porém, desta vez, as qualificações ficaram entre a definição de parda e de mestiça. No arraial de Roça Grande, Sebastião Ferreira Coelho testemunhava “por ser público que na casa de uma parda ou mística vive amancebado Francisco José Pimenta” (AEAM, 1759, f. 94v). O fato de Sebastião não ter certeza da “qualidade” da mulher fez com que atribuísse incerteza sobre a qualificação identitária da mesma. Logo, Baltazar Freire, outra testemunha, denunciou o concubinato do casal, relatou que Pimenta “vivia amancebado na casa de Joana Parda” (AEAM, 1759, f. 96v). Essa parece ser a verdadeira qualificação desta mulher, pois ela foi assinar o termo de culpa utilizando essa identidade junto ao visitador (AEAM, 1759, f. 97v). Outros casos que relacionavam nos testemunhos a incerteza entre categorias de “qualidades” como pardo e mulato, por exemplo, também ocorreram. Neste caso, deixaremos para trabalhar na categoria que qualifica o mulato.

Com 7,1% do total e 224 registros, aparecem os crioulos, compondo o quarto lugar em números absolutos. Nessa categoria figuram, em sua grande maioria, os crioulos nascidos no Brasil, mas em pequeno número estão também representados os crioulos oriundos da África. Em Minas Gerais, “João Pinto Souto Maior amancebou-se com uma crioula chamada Maria Angola forra que foi de Domingos da Costa de Macedo e se acha em sua casa” (AEAM, 1759, f. 13). Foi comum, nessa documentação, o aparecimento da definição “crioulo preto de nação Angola”, “crioulo preto de nação Mina” ou somente “crioulo preto”. Porém, não foi numa dimensão demográfica significativa que esses casos envolvendo “crioulos pretos” se apresentaram. Por uma questão de abordagem e de estética das tabelas, essas atribuições dos indivíduos figuram na “qualidade” de crioulo. A categoria dos crioulos não sugere a mescla biológica. Normalmente, com exceção de alguns casos, a distinção de crioulo é o preto nascido no Brasil, filho de uma africana ou preta e, infere-se, de pai

africano ou preto. Isso é geralmente aceito, embora na prática a definição seja muito confusa desde o período colonial. Sua atribuição variou em função do local em que foi apropriada ou autodenominada para designar a “qualidade” das pessoas e dos grupos.

Embora no caso dos crioulos existam definições como a do dicionarista Bluteau (1712), que associa a significação de crioulo a “escravo que nasceu na casa de seu senhor”, existem outras descrições mais antigas. As definições do naturalista alemão Marcgrave (1942), que esteve em Pernambuco durante a dominação holandesa em 1610; do índio peruano Poma de Ayala (1936), em 1613; e, do mestiço inca La Vega (1995), em 1605, fazem referência ao termo crioulo/*criollo* como filhos de europeus e africanos nascidos nas Américas ou filhos de pais negros nascidos no Brasil. E mesmo na própria definição de La Vega que dizia:

[...] *Es a los hijos de español y de española nacidos allá dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros, y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negros nacido en Indias: inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque tienen, por más honrados y de más calidad, por haber nacido en la patria, que no son hijos, porque nacieron en tierra ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. [...]* (La Vega, 1995, p. 627).

Tais definições do termo crioulo reafirmam a ascendência e a origem dos pais relacionada ao local de nascimentos dos filhos. La Vega refere-se ao termo *criollo* para denotar tanto espanhóis como os negros da Guiné (geralmente essa era uma das muitas definições para os povos oriundos da África), nascidos nas Índias americanas. Portanto, a condição dos filhos de não nascerem na pátria, ou seja, de não serem naturais do local de nascimento de seus pais era uma situação quase que *sine qua non*, até pelo menos o século XVIII, para a “qualidade” de ser *criollo*. As palavras de La Vega ainda são mais reveladoras:

*Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá le llaman criollos y criollas* (La Vega, 1995, p. 628).

Para La Vega, o termo *criollo* foi uma apropriação feita pelos espanhóis, a partir de seu uso corrente entre os negros da Guiné e, provavelmente, a nosso ver, também feita pelos portugueses, que, por semelhança, haviam introduzido

este termo aos referenciais de suas respectivas línguas e realidades. Cabe destacar que a utilização das definições identitárias cunhadas pelo Inca La Vega no século dezessete carece de uma crítica mais pontual sobre o lugar social desse agente histórico.<sup>12</sup> Vale lembrar que a aplicação das taxonomias elaboradas pelo Inca, bem como o uso delas em outras temporalidades, amplia a discussão levando a uma problematização enriquecedora da fonte. Contudo, apesar de relevante, esse tema não será abordado nesse artigo.

Talvez a definição de Bluteau, já em 1712, esteja relacionada à experiência visual da forte presença de escravos africanos em Portugal e na própria América portuguesa e espanhola. Daí sua ideia de crioulos serem associados exclusivamente à escravidão. É possível que o fator demográfico da grande presença de filhos de africanos negros e cativos tenha influenciado Bluteau na cunhagem do significado de crioulo à condição sociojurídica de escravo. O que, por um lado, causa uma tremenda confusão para se tentar estabelecer critérios mais esclarecedores; por outro, mostra o sentido processual da significação e das ressignificações que esses termos de autoidentificação de indivíduos tomaram a partir da conquista da América.

Não podemos esquecer que as designações de “qualidade”, cor, procedência foram comuns no período colonial e imperial das Américas, foram sensíveis às dinâmicas históricas e adquiriram muitas ambiguidades e ambivalências. Portanto, esses termos, que denotavam características de homens e mulheres, sofreram as influências do tempo e dos sentidos que cada época lhes atribuiu. Muitos destes vocábulos tornaram-se polissêmicos e englobaram, dentro de suas significações conjugadas, um complexo esquema classificatório de pessoas.

Para Marcgrave que esteve no Brasil em 1610 e que foi uma das referências de Bluteau, o vocábulo *criollo* referia-se a europeus e a africanos nascidos nas Américas. Na versão portuguesa de seu livro (Marcgrave, 1942), traduzida pelo padre José Procópio de Magalhães, o vocábulo *criollo* sofreu uma pequena mudança de sentido e passou a denotar o termo *criollo* como os filhos que nasceram de pais negros. Aliás, a atribuição de sentido feita, *a posteriori*, pela tradução do padre Procópio está muito próxima das definições de crioulo surgidas a partir da concepção de cor no século XIX.

Para Soares (2000), o termo crioulo referia-se aos filhos de mães africanas nascidos no Brasil. Assim, ela dizia que, para a realidade do Rio de Janeiro, na primeira metade do século XVIII, o crioulo era identificado “ao mesmo tempo por seu nascimento no âmbito da sociedade colonial e também de sua ascendência”. Neste ponto, concordamos com Soares. No entanto, o fato de

<sup>12</sup> Para uma análise crítica sobre o discurso e os termos cunhados pelo inca Garcilaso de La Vega ver: Sá (2013).

ter atribuído a ascendência apenas às mães fez com que o argumento ficasse parcialmente válido. Assim, pode-se inferir que, para definir a “qualidade” do filho, teria que se levar em conta a ascendência do casal, ou seja, do pai e da mãe, para se definir a “qualidade” de crioulo do filho. Em alguns casos, a mãe poderia definir sozinha a qualidade de crioulo da criança, mas o pai teria que ser incógnito. Como exemplo especulativo, que reforça nosso argumento: se o filho nascesse no Brasil, de mãe africana e pai português, o filho não seria crioulo, mas sim mulato. Essa questão é complicada, porque quando o filho era registrado somente pela mãe, no futuro ele poderia ser reconhecido pelo pai. Nestes casos, as crianças poderiam até mudar de “qualidade”. Assim, por exemplo, se o rebento nascido na colônia fosse registrado somente pela mãe africana, a criança seria crioula, mas se o pai viesse a legitimar o filho posteriormente, a “qualidade” dele poderia mudar. Se o cenário da família mestiça fosse a mescla de mãe africana e pai português, o menino seria mulato, se ele fosse natural do Brasil, o filho poderia ser pardo ou mestiço de índio, e, se fosse africano, o filho seria crioulo. O que torna complicada toda essa engrenagem é que essas situações poderiam acontecer para todas as designações de “qualidade”, cor e procedência.

Como ocorrido no caso do capitão português Antônio Dias de Abreu (MO/ACBG-CPO-TEST, 1781, códice 54, f. 174 e 179). Ele revelou ser solteiro e, nesse estado, teve “um pardo filho de uma preta que foi sua escrava e se acha forra por nome Gracia da Nação Benguela e outro por nome José pardo filho de Felisberta da Silva Parda” [sic]. A problemática neste caso, que atribuiu a “qualidade” de pardos aos filhos do capitão, refere-se à não legitimação dos filhos pelo próprio, no tempo em que nasceram. Certamente, no momento do nascimento, os filhos foram registrados sem a presença do pai, levando em consideração somente a “qualidade” materna. Anos depois, o capitão declarou que os dois filhos pardos, naturais, eram “universais herdeiros das duas partes de todo o monte de sua fazenda”.

Sobre a questão, a história trágica de Leonarda, crioula forra, e Domingos Pereira de Oliveira pode ser reveladora sobre a atribuição de “qualidade” dos filhos em função da ascendência dos pais. Era o ano de 1760, na freguesia dos Cargos, Comarca de Sabará. Naquela ocasião, chegou ao conhecimento do cônego José dos Santos, revestido do cargo de visitador, uma denúncia feita, provavelmente, de forma oral, para que se inquirisse Thereza Domingues Preta Forra. Infere-se que foi uma inquirição oral em virtude da pouca frequência com que mulheres oriundas da África apareciam nas devassas como testemunhas. Também o procedimento utilizado foi de testemunha referida, ou seja, chamada em função de prévia

denúncia. Provavelmente, o branco Domingos Pereira de Oliveira havia pedido ao visitador para proceder a uma investigação sobre o nascimento de uma criança fruto do seu relacionamento com a crioula Leonarda. Tanto Thereza quanto Domingos haviam presenciado Leonarda parir “com bom sucesso uma menina” (AEAM, 1759, f. 111 v). Alguns dias após o nascimento da menina, Leonarda apresentou-lhe ao pai que, inconformado, maltratara ambas por imaginar que a criança sairia mulata e saiu crioula. O suposto pai lançou dúvida sobre a paternidade daquela menina, pois, “vendo que era filho de negro e não dele de branco”, queria detalhes sobre a criança. Sendo ele branco e sua mãe crioula, a filha teria a “qualidade” de mulata, porém, ao questionar a paternidade e suspeitar que a filha fosse de pai negro, a menina seria crioula (AEAM, 1759, fs. 112, 112v). No prosseguimento da investigação implementada pelo visitador, descobriu-se que a criança nascida na presença do pai e da preta Thereza havia falecido no dia seguinte ao nascimento. Pouca coisa se sabe sobre a outra criança que foi apresentada pela crioula ao seu companheiro Domingos Pereira.

No que se refere aos dados do Gráfico 1, os crioulos também estão parcialmente representados em virtude da categoria dos pretos que estão subestimados. No Brasil, em grande medida, os crioulos constituem uma categoria que surge a partir da endogamia de seus pais que são africanos ou pretos. Neste caso, as devassas eclesíásticas representam, majoritariamente, as relações exogâmicas. Assim, como na categoria dos pretos, também é possível alegar que a família escrava constituída somente por crioulos formou parte considerável desta população que está subestimada nessa documentação. Alguns trabalhos abordando essa categoria têm demonstrado que os crioulos constituem um dos principais grupos da família escrava, o que permitiu verificar a reprodução interna da comunidade escrava e suas variações (Corrêa, 2005; Florentino e Gôes, 1997).

Figurando com percentual de 3,1% dos registros, e 99 dos casos absolutos, os mulatos constituem o quinto maior grupo representado nas devassas. Também considerados como uma das categorias de mescla, os mulatos assemelham-se aos pardos, em virtude da ascendência e da tonalidade da pele como características definidoras. No universo das devassas, os indivíduos presentes nessa categoria eram nascidos no Brasil.

Embora algumas definições, como a de Bluteau (1712), indicassem a “qualidade” de mulato como sinônimo de pardo, e tendo como base a definição de cor entre branco e preto, parece que existe outra distinção entre as duas “qualidades”. A diferença parece provável, pois as duas categorias encontram-se bem representadas no universo colonial, inclusive tendo mescla entre elas. Acredita-se que os mulatos diferem dos pardos em virtude da “qualidade”

de seus pais. A ascendência marcada pela presença do pai português, que trabalhava na administração, pode ter influenciado a distinção de mulato em relação a de pardo. O fato é que as duas categorias de “qualidade” parecem ser relacionais pelo aspecto fenótipo da cor, o que causa certa inconsistência social na atribuição das “qualidades” que formaram a família mestiça.

O significado de mulato na América portuguesa abarcava uma mescla entre portugueses e africanos. Na América Espanhola, porém, mulato conotava o resultado da união do africano com o índio. Assim, na definição de La Vega (1995), os filhos de “negro y de india, o de indio y de negra, dicen mulato y mulata”. Coligado a esta concepção estava também o local de nascimento dos filhos em relação aos pais. Dessa forma, a percepção pelo fenótipo da cor da pele dos pais, dispostos no termo mulato, dava a noção de mescla envolvendo dois indivíduos de nações diferentes.

De forma geral, as mestiçagens sugeridas nos termos que designavam as qualidades dos indivíduos colocavam-se de duas formas. A primeira envolvendo a cor diferente do casal e a outra englobando as mesclas de pessoas com naturalidade e ascendência de nações diferentes. No discurso de La Vega (1995), pode-se observar essa lógica operativa que dizia: “A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por de ser mesclado de ambas naciones”.

Ainda segundo La Vega (1995), os mulatos eram tidos como os filhos de relacionamentos envolvendo africanos e europeus, índios (negros da terra) e europeus brancos, ou negros e brancos desde que houvesse qualidade associada aos progenitores. Para Bluteau (1712), o termo mulato tinha a mesma concepção do termo pardo, já que era associado à cor intermediária entre branco e negro e à animalidade. Assim ele dizia que:

**Mulata, & mulato: Filha e filho de branca e negra ou de negro e de mulher branca. Este nome mulato vem de mu ou mulo, animal gerado de dois outros de diferentes espécies. Nata velnatus ex patre albo & madre nigra, ou ex matre Alba, & patre Nigro, ou ex matre Alba & patre Nigro.// Também poderemos chamar ao mulato ibrido. Mase. à imitação de Plínio, que dá este nome a um animal gerado de duas diferentes espécies.// o que tenho dito na palavra ibrida na palavra mestiço.// Segundo Manoel de Faria e Souza refere-se as palavras de camões da oitava 100 do canto 10. Toda a gente vega, e baça, donde diz, quieredezir, que La gente dessas partes es de color niblanca, ninegra, que em Portugal lhamanos pardo, o emulato, porque se lhaman mulatos los hijos de negro y Blanco; a los quales de essa mescla de padres que**

**da esse color dudote, o nemtral entre los dos malíssimo faz Duda...// Mulato besta. O macho asneiro filho de Cavallo e burra// Ulpiano da má gente aventureira, que às esuras tem seu trato, que passa livre quem queira, Cantando ir de noite à feira, Ou dormindo no mulato [sic] (Bluteau, 1712, p. 628, grifos nossos).**

O verbete mulato, apresentado por Bluteau (1712), também se refere, por analogia, à definição de híbrido e de mestiço, no que tange a um animal gerado de duas espécies diferentes, diga-se racional ou irracional. Porém, o fato de o dicionarista não tê-lo associado à ascendência específica de seus pais, tirou a questão transversal que definia a própria diferença entre o pardo e o mulato.

Sobre a questão familiar que atribuíra “qualidade” de mulato em virtude da distinção dos pais, vale analisar uma passagem deste relacionamento nos livros de testemunhos das devassas. Explicitando uma típica relação poligâmica, a escrava Maria Preta Mina, na mesma casa, coabitava e estabelecia relações com os portugueses brancos Manoel Araujo Ignes e Francisco da Costa (AEAM, 1759, f. 88 v). Sabe-se, pelos relatos fragmentados na devassa, que um deles era oficial da administração. Como era público na vila que a africana Maria vivia com os dois portugueses, ela não sabia ao certo a paternidade dos filhos. Porém, para as pessoas daquela freguesia, a “qualidade” dos filhos de Maria, fruto da relação com os portugueses, era clara, pois a ascendência do relacionamento dos pais atribuíra distinção. Por isso, dizia-se que a preta Maria pariu “mulatos e não se sabem de quem” apenas “dizem que são de casa” (AEAM, 1759, f. 89 v). Justificando a mesma argumentação, um João Baptista Alves, português, vivia em relacionamento com Maria Courana, por alcunha “a gorda”. Como era público de várias pessoas que ele tinha relacionamento familiar com ela “por cujo respeito do trato”, ficou esta com “alguns filhos mulatos, porem que não sabe ele testemunha serão seus filhos postos que se diz” [sic] (AEAM, 1748-1749, fs. 59-59v). O testemunho de Domingos da Costa Ribeiro, baseado no “ouvir dizer de várias pessoas”, respeitava a relação que João mantinha com Maria, assim aceitava-se que os filhos, sendo do casal, tivessem a “qualidade” de mulatos. Todavia, mesmo aceitando a “voz popular”, Ribeiro, no seu argumento, não estava tão certo da paternidade de João Baptista. Neste caso, colocava-se em dúvida a qualidade de mulatos dos filhos de Maria. Do mesmo modo, aconteceu com Joana Mina, escrava de José de Oliveira, português de Miranda. Por ser pública a relação de ambos, na residência onde moravam havia “vários filhos mulatos”, porém a testemunha ouviu dizer de Joana “que alguns” não eram “filhos de seu Senhor” (AEAM, 1748-1749, f. 58). Pois, em outra denúncia, o mesmo José de Oliveira, vizinho do denun-

ciante, “tem uma escrava por nome Joana Mina e que esta tem marido e filhos mulatos, porém, que não sabe quem são os pais”. Por isso se murmura de que alguns dos seus filhos não são mulatos (AEAM, 1748-1749, f. 59v). Neste caso, colocava-se em dúvida a “qualidade” de mulatos dos filhos em função da paternidade, pois não distinguir os pais acarretava na indefinição da “qualidade” dos filhos.

Em alguns casos, a condição de “qualidade” ficou indefinida nos relatos das testemunhas entre mulato e carijó, assim como as dos pardos descritos anteriormente. Em Pitangui, o testemunho de José de Cabral Furtado mostrou indefinição, pois atribuiu a possibilidade de uma mulher figurar em uma das duas “qualidades”. Na sua denúncia, ele havia relatado que José Rodrigues Bastião estava amancebado “com uma carijó ou mulata por nome Cristina” (AEAM, 1748-1749, f. 14). O fato de se fazer as denúncias em virtude das aparências fenotípicas não permitia uma precisão na qualificação do sujeito. Neste caso, a qualidade teria que ser verificada em virtude da constatação de ascendência dos filhos em relação aos pais. Para as categorias mescladas, a questão de observar a ascendência era ainda mais necessária, pois os sinais exteriores, embora indicadores de mestiçagens, confundiam ainda mais o universo das representações fenotípicas. Nota-se que, até nessas imprecisões, as categorias de mulato e pardo assemelhavam-se. Constantemente, mas em poucos casos, os populares, por não saberem as ascendências, ficavam em dúvida entre a “qualidade” de mulato ou pardo em relação à de carijó.

Nos testemunhos dos populares, a incerteza também vigorou quanto à “qualidade” de mulata ou bastarda. Assim, na vila de Pitangui, em 1748, o requerente e dono de engenho, Thomas de Aquino Colassa, relatou que “Domingos Lopes está em concubinato com uma mulata ou bastarda” (AEAM, 1748-1749, f. 17). Normalmente, essa imprecisão vinha associada ao desconhecimento do nome da pessoa referida.

No que tange à representação no Gráfico 1, a qualidade de mulato pode estar subestimada em relação à categoria dos brancos e dos pardos. Desse modo, os argumentos colocados anteriormente para justificar a superestima dos indivíduos presentes na categoria branca podem, também, influenciar para baixo a representatividade da categoria mulata, como foi demonstrado na análise do relato do viajante inglês Koster (2002). Em menor proporção, a categoria mulata pode estar subestimada em relação à categoria parda.

Os dados do Gráfico 1 mostram a categoria mestiço figurando no sexto maior grupo. Representando 1,3% do total e 40 casos absolutos, constituem também uma categoria de mescla. Normalmente, os indivíduos que estão inseridos nessa “qualidade” são filhos de uniões que cruzam pais de “qualidade” branca e índia. Embora seja

uma definição também confusa, no que tange à cor e à ascendência dos pais, o elemento indígena constitui o fator principal do próprio reconhecimento desta “qualidade”. Bluteau (1712), em um dos significados que qualifica essa categoria, atribui homem mestiço como filho de português e de índia, ou de pai índio e de mãe portuguesa.

Para Bluteau (1712), a definição de mestiço era confusa; no próprio verbete, ele lhe atribuía também quatro significados. O primeiro referia-se à mescla de animais racionais e irracionais de diferentes espécies, “*Mestiço. Diz-se dos animaes racionaes, & irracionaes. Animal mestiço. Nascido de pay, & may de diferentes espécies*”. O segundo trata-se como sinônimo de híbrido, “*Gen. Híbrido, ou como quer Scaligero, & Vossio, que se escreva Ibrido*”. O terceiro faz alusão à mescla de pais de diferentes nações, “*homens, nascidos de pays de diferentes naçoens*”. A quarta refere-se ao homem mestiço, fruto do cruzamento do indivíduo que associa o elemento indígena com o português, “*homem mestiço. Nascido de pays de diferentes nações, v. g. Filho de Portuguez, & de Índia, ou de pay Indio, e de may Portuguezza*”.

Nazzari (2000) observou, para a realidade paulista do século XVII, que o indivíduo com a “qualidade” de mestiço também ficou conhecido pela denominação bastardo e mameluco. A autora percebeu que esses termos quase sempre se referiam à união de homem branco com mulher índia. Na verdade, mestiço e bastardo eram sinônimos de filiação ilegítima envolvendo europeu e índia. A designação mameluco ou mamaluco também representava o filho fruto da união entre índio e branco, porém, não estava associada à filiação ilegítima.

Os dados referentes aos mestiços, quando não desagregados por localidades, aparecem nas devassas eclesiásticas de forma residual e não apresentam números expressivos do ponto de vista quantitativo. Porém, a própria constatação dessa categoria demonstra a diversidade das configurações biológicas e culturais que formam as nuances de mescla da família mestiça.

Pode-se inferir que os mestiços estivessem, na sua grande maioria, em áreas de aldeamento e, por isso, poucos foram retratados nas devassas. Todavia, mesmo tendo números relacionais menos expressivos em comparação com as outras qualidades presentes nos registros, existiram casos em que a indefinição da qualidade de bastardo em relação ao mestiço foi constatada. Manoel Dias de Carvalho, por exemplo, foi denunciado por viver em concubinato com Mônica Ferreira. O relacionamento familiar mestiço era público, porém não se sabia se ela era bastarda ou mestiça (AEAM, 1737-1738, f. 35). Mais uma vez nos remetemos à condição relacionada com paternidade e filiação. A “qualidade” dos pais era uma das variáveis que influenciava na qualificação que distinguia bastardo de mestiço. Ou seja, a condição de legitimidade e ilegiti-

midade dos genitores era fator preponderante na diferença das “qualidades”. Assim, a mestiçagem de branco com índio produziria filhos mestiços ou bastardos dependendo apenas do envolvimento dos pais em uma relação legítima ou ilegítima. Dessa forma, a relação mestiça envolvendo branco com índio quando pautada na legitimidade seria aquela que geraria descendentes mestiços enquanto que a ilegítima, concebia filhos bastardos.

A “qualidade” de bastardo, que neste trabalho foi tomada como sinônimo da “qualidade” mestiça, apresentou na voz popular indefinições com outras condições. Assim, Luzia foi acusada de ser “escandalosa meretriz pelos visinhos”, porém ninguém sabia ao certo se aquela mulher era bastarda ou carijó (AEAM, 1759, f. 160 v). Isto é, se era mestiça ou índia! Também Antonio Ferreira de Meirelles havia sido denunciado pela informal relação familiar que estabelecia com Juliana, que tinha feições indígenas, mas ficaram na dúvida se era bastarda ou cabra (AEAM, 1759, f. 50 v). Neste caso, vale indagar se, além da dúvida em relação à ascendência, os fenótipos físicos, incluindo a tonalidade de pele, assemelhavam-se ao fruto da mescla entre índia e branco ou entre índia e negro e/ou vice-versa. Em alguns casos, a aparência, relacionada às categorias mescladas, levava a uma indefinição ainda maior. Francisco da Silva Leme denunciou o relacionamento de Roza Maria, mas não conseguiu identificar sua qualidade, apenas disse que ela tinha “parte de bastarda” (AEAM, 1759, f. 173 v). As qualidades mescladas tinham associação clara com a ascendência e com o fenótipo da cor e de outros elementos de características, como cabelos e feições de rostos, porém, quando era possível estabelecer a ascendência dos pais, esses eram indicadores melhores para designar influência de “qualidade”. Assim, mesmo tendo vários indicadores, o que talvez mais influenciasse a “qualidade” de uma pessoa era a herança da “qualidade” atribuída aos pais. As famílias mestiças derivavam das próprias dinâmicas de mestiçagens entre indivíduos, e o fruto delas foram os filhos da conjugação das “qualidades” dos progenitores.

Os testemunhos tinham como principal objetivo esclarecer e tipificar as características das pessoas que eram denunciadas. Por isso, a fama pública não funcionava em direção de criar indefinições para as qualidades das pessoas, mas, sobretudo, de deixá-las esclarecidas. Assim, por presenciar e ver, muitos testemunhos davam precisão na qualidade dos sujeitos. Manoel de Souza, por exemplo, havia denunciado o relacionamento de um casal. Sem titubear, ele revelou que Francisco tinha a qualidade de “bastardo e não de crioulo”, como se estava aventando (AEAM, 1759, f. 154 v). A grande maioria dos testemunhos observados nos livros de testemunhos das devassas revelava a qualidades dos sujeitos de forma

direta, principalmente por ser informação de domínio de muitas pessoas da comunidade.

Também residual constitui a categoria cabra, com 36 casos absolutos, o que corresponde a 1,1% dos registros. A “qualidade” cabra talvez seja a mais misteriosa do universo colonial, não se encontrando quase nenhuma definição no período. Nessa categoria, o que se assemelha é a referência do indivíduo cabra ao mundo animalesco (Bluteau, 1712). Isso foi comum para outras categorias como a de pardo e de mulato.

Sabe-se que a “qualidade” cabra, no universo colonial, constituiu-se de indivíduos nascidos no Brasil. Foi também uma categoria de mescla que pode ter envolvido o elemento indígena em sua configuração. Todavia, não se sabem as possíveis características que a definiu naquele período. Para Paiva (2012, p. 224), “as mesclas entre índios e africanos produziram outra das categorias que foram usadas quase que exclusivamente na América portuguesa: ‘cabra’”. O autor, utilizando o relato de cronistas e viajantes, atribuiu aos indivíduos cabras a mescla de índios e africanos. De certa maneira, ele pode ter razão em atribuir essa definição para os períodos iniciais da colonização da América portuguesa, porém, para Minas Gerais no século XVIII, certamente essa categoria de “qualidade” sofreu novas significações. Como exemplo, pode-se citar o testemunho do português Domingos Lopes de Moura. Em 1750, na comarca do Serro Frio, ele em seu testamento relatou:

*Declaro que nos bens nomeados acima se achão duas crioulas uma Josefa Crioula filha de uma escrava que foi minha chamada Joana mina e outra chamada também Josefa cabra filha de uma minha escrava Joana crioula os quais escravos deixo coartados cada um de vos em preço de cento e quarenta oitavas de ouro. [sic] (AFS, 1750, códice 07, f. 240-245, grifos nossos).*

Para o nosso argumento, o relato de Domingos, destacado em negrito, sugere que Josefa cabra era filha de uma sua escrava por nome Joana Crioula. Neste caso, se o indivíduo cabra fosse filho de uma crioula não teríamos a configuração de mescla proposta de forma generalizada por Paiva. A menos que essa crioula fosse originária da África, como observado em alguns documentos, mas esse não parece o caso.

Supõe-se que essa categoria fosse uma variação regional e/ou temporal de alguma das categorias que não figuram nesta documentação, como cafuzo ou caburé, cariboca ou caboclo, mas um tanto comum em outras regiões no século XVII. Tomando por base que o cruzamento do índio com o crioulo e com o preto foi uma realidade presente no universo mineiro, seria mais confiável supor que a “qualidade” cabra representasse o cruzamento do índio com

uma dessas duas categorias. Neste caso, essa “qualidade” aproximar-se-ia da definição cafuza. Considerando, ainda, que, por analogia, a “qualidade” mestiça representou o cruzamento do branco português com o índio, essa suposição se torna mais forte. Embora, não se descarte a possibilidade dela ser fruto de outra mescla, como, por exemplo, de casal mulato e/ou pardo com preto e/ou crioulo.

No universo das “qualidades” mescladas, como a de cabra, há certa imprecisão em se definir a “qualidade” pelos testemunhos. No relato de Manoel Monte Gato, português de Évora, fica claro que a aparência indígena, presente em algumas qualidades de mescla, ajudou a confundir-lo. Manoel denunciou um relacionamento envolvendo uma bastarda que se achava na casa de Bartolomeu e que ele não sabia se era “carijó ou cabra” (AEAM, 1759, f. 151). As mesclas chegaram a tal ponto que esses relatos revelam a capacidade de muitas categorias serem relacionais. Os relatos contidos nos livros de testemunhas, embora tivessem o filtro dos escrivães, mostram depoimentos de pessoas comuns e poderosas que viveram no período colonial, atribuindo “qualidade” e distinções entre as identidades pessoais.

Segundo Libby (2010), o termo cabra constituía uma terceira designação de ascendência africana e, geralmente, era usado para referir-se à prole de pais de origens mistas. Mesmo para Libby (2010), uma de nossas referências, essa qualidade era designada com alguma ambivalência. Aliás, Amantino (2008) nos lembra que, dentro dos esquemas classificatórios e descritivos dos sujeitos de nação cabra, a tendência foi contemplar a ascendência indígena, dentro dessa designação.

Com 0,8% da totalidade dos dados quantificados e com 24 registros em números absolutos, a penúltima categoria visualizada nas devassas eclesiásticas, retratada no Gráfico 1, foi a do índio. Essa categoria não sugere necessariamente a mescla, embora não se despreze a possibilidade do envolvimento de índios de etnias diferentes.

Os dados referentes aos índios, quando não separados por regiões específicas de aldeamento, aparecem residualmente representados. Aliás, isso parece ser uma constante para todas as categorias que envolvem, parcialmente ou por completo, a junção do elemento indígena. Nessas categorias, parece que os dados estão pouco representados, o que pode justificar a presença residual dessas pessoas pelas localidades aventadas. Todavia, o fato de aparecerem demonstra a diversidade física e cultural dos habitantes das Minas Gerais, assim como o quadro das pessoas e das mestiçagens que compuseram a família mestiça nesta parte da América portuguesa.

Observando que alguns testemunhos pautados na aparência causaram certa imprecisão entre duas qualida-

des, a qualidade carijó também foi confundida, principalmente com as categorias bastarda e cabra. Assim, o relato do português Leandro Gonçalves Vieira denunciava o relacionamento de Lourenço dos Reis “com uma mulher que não lhe sabia o nome e tinha dúvida se lhe era carijó ou bastarda” (AEAM, 1748-1749, f. 5v). Posteriormente, as testemunhas João Pacheco Ferreira e José Rodrigues de Santiago, “visinhos do casal” [sic], confirmaram que o nome e a “qualidade” da companheira de Lourenço eram Josefa bastarda (AEAM, 1748-1749, f. 5,8). Em alguns casos a situação ficava ainda menos esclarecida, como a de Jose de Souza, que “tem uma mulher que parte é carijó” (AEAM, 1759, f. 173v). Os testemunhos que qualificavam as pessoas, quando acompanhados da expressão “por ouvir dizer”, normalmente tinha uma imprecisão maior nas informações, como foi o caso deste.

A última “qualidade” representada no Gráfico 1 foi a de mamaluco/mameluco, também considerada uma categoria de mescla. Com dois casos apenas, e um percentual irrisório de 0,1%, os mamalucos/mamelucos completam o quadro dos remanescentes. Muito comum nas regiões litorâneas e em São Paulo nos séculos XVI e XVII, esse quadro da mestiçagem definiu-se pela mescla de branco com índio, geralmente de indivíduo português branco com indígena.<sup>13</sup>

Para a região de Minas Gerais, a categoria dos mamalucos ou mamelucos provavelmente sofreu mutação ou foi tomada por outra “qualidade”, como a de mestiço. Essa hipótese torna-se aceitável quando levamos em conta a igual mescla que resultou na configuração das duas categorias. Ou seja, do cruzamento do pai branco português com a mãe indígena, natural do Brasil, ou vice-versa. Sendo essas apropriadas, ou atribuídas, pelos agentes da administração portuguesa, ou pela autodenominação dos próprios indivíduos, a qualidade mamaluco reflete a presença dos paulistas na região das Minas Gerais. Porém, como a categoria mamaluco é relacional com a mestiça, é provável que ela esteja subestimada ou já em desuso para essa região.

Outra hipótese refere-se ao grupo de indígenas que se relacionou com os portugueses. Esse grupo, muitas vezes, poderia figurar como brancos, conforme foi aventado para as categorias parda e mulata. Neste caso, as categorias índios, mamalucos e mestiços poderiam estar superestimando a dos brancos.

Goldschmidt (2004), em trabalho pioneiro para São Paulo colonial, traz alguma luz para se pensar a baixa concentração de pessoas na qualidade de índio no universo mineiro. A autora demonstrou como, em vários momentos, as leis de liberdade dos índios (1611, 1647, 1680 e 1755) refletiram nas políticas de casamentos da Coroa Portuguesa. Naquela sociedade, os casamentos mistos constituíram-

<sup>13</sup> Sobre as diversas denominações de mameluco ver: Paiva e Cerceau Netto (2011).

se numa forma de inclusão do indígena ao universo dos livres e brancos. Segundo a autora, a mestiçagem permitiu a integração do indígena e do mestiço de mesma ascendência à sociedade colonial. Pelo menos daqueles que se predispunham a se unir com o branco europeu. Isso pode justificar que o número de indivíduos brancos tenha sido superestimado em relação às categorias que tinham o elemento indígena em sua composição.<sup>14</sup>

Analisando essas qualidades representadas no Gráfico 1, depreende-se parte da dinâmica do processo migratório, da reprodução interna e da grande mobilidade cultural e populacional que formou a família mestiça nesse espaço da capitania de Minas Gerais. Conclui-se que a própria constatação da variedade de taxonomias identitárias entre os sujeitos coloniais refletia um universo de relações familiares mestiças. As uniões constituídas por esses sujeitos de variadas “qualidades”, por sua vez, formavam as dinâmicas de mesclas nas suas mais distintas configurações e influenciavam na mobilidade e ascensão social. Assim, as relações mistas entre pessoas de diferentes “qualidades” foram o foco da abordagem. Daí a concepção de uma família mestiça composta de indivíduos de “qualidades” diferentes, o que acabava refletindo as mesclas por diferenças culturais, étnicas e sociais.

O resultado das uniões mestiças que geraram filhos foi o aparecimento de novos costumes reconhecidos socialmente e compartilhados entre milhares de pessoas diferentes que se distinguiam entre suas diferentes qualidades verificadas no mundo colonial. Cada uma dessas qualidades ajudava a tornar o mundo colonial das Minas mais nuançado e mestiço. A dificuldade não foi perceber as diferentes taxonomias identitárias, mas sim apontar a forma pela qual a família mestiça foi se estabelecendo como uma alternativa viável e bastante comum que absorvia os interesses de grande parcela da população livre, forra e escrava, levando em conta os sujeitos e suas vivências.

## Referências

- AMANTINO, M. 2008. *O mundo das feras: os moradores do Sertão Oeste de Minas Gerais – Século XVIII*. São Paulo, Annablume, 262 p.
- BOTELHO, T.R. 1994. *Famílias e escravarias: demografia e família escrava no norte de Minas Gerais no século XIX*. São Paulo, USP, 208 p.
- BLUTEAU, R.P. 1712. *Vocabulário português e latino*. Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 541 p.
- BRUGGER, S.M.J. 2007. *Minas patriarcal: família e sociedade (São João Del Rei – Séculos XVIII e XIX)*. São Paulo, Annablume, 382 p.
- CASTRO, H.M.M. de. 1998. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 379 p.
- CERCEAU NETTO, R. 2008. *Um em casa de outro: concubinato, família e mestiçagem na Comarca do Rio das Velhas (1720-1780)*. São Paulo, Annablume, 160 p.
- CORRÊA, C.P. 2005. *Por que sou um chefe de família e o senhor de minha casa: proprietários de escravos e famílias cativas em Santa Luzia, Minas Gerais, século XX*. Belo Horizonte, MG. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 178 p.
- CURTIN, P.C. 1969. *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison, University of Wisconsin Press, 698 p.
- FARIA, S. de C. 2004. *Sinhás pretas, damas mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700- 1850)*. Niterói, RJ. Tese de Professor Titular. Universidade Federal Fluminense, 278 p.
- FIGUEIREDO, L.R. de A. 1997. *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Hucitec, 198 p.
- FLORENTINO, M.G. 1995. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 300 p.
- FLORENTINO, M.G.; GÔES, J.R. 1997. *Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 256 p.
- FORBES, J.D. 1988. *Black Africans and Native Americans: Color, Race and Caste in the Evolution of Red-black Peoples*. Oxford, Basil Blackwell, 345 p.
- GOLDSCHMIDT, E.M.R. 1998. *Convivendo com o pecado na sociedade colonial paulista (1719-1822)*. São Paulo, Annablume, 208 p.
- GOLDSCHMIDT, E.M.R. 2004. *Casamentos mistos – Liberdade e escravidão em São Paulo Colonial*. São Paulo, Annablume, 176 p.
- GRUZINSKI, S. 2001. *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, 398 p.
- GRUZINSKI, S. 2004. *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris, Éditions de la Martinière, 479 p.
- GUEDES, R. 2007. De ex-escravo à elite escravista: a trajetória de ascensão social do pardo alferes Joaquim Barbosa Neves (Porto Feliz, São Paulo, século XIX). In: J.L.R. FRAGOSO; C.M.C. de ALMEIDA; A.C.J. de SAMPAIO, *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América Lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 336-376.
- GUEDES, R. 2008. *Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social (Porto Feliz, São Paulo, c.1798-c.1850)*. Rio de Janeiro, Mauad X, 401 p.
- IVO, I.P. 2012. *Homens de caminho: trânsitos culturais, comércio e cores nos sertões da América portuguesa. Séculos XVIII*. Vitória da Conquista, Edições UESB, 358 p.
- KARASCH, M.C. 2000. “Minha nação”: identidades escravas no fim do Brasil Colonial. In: M.B.N. da SILVA (org.), *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, p. 127-141.
- KLEIN, H.S. 1987. *A escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo, Brasiliense, 320 p.
- KOSTER, H. 2002. *Viagens ao Nordeste do Brasil (1816)*. Recife, Massagana, 598 p.
- LA VEGA, I.G. de. 1995. *Comentarios reales de los Incas*. México, Fondo de Cultura Económica, 880 p.
- LARA, S.H. 2007. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo, Cia das Letras, 456 p.

<sup>14</sup> Alguns trabalhos vêm demonstrando que a Coroa Portuguesa utilizou-se de políticas familiares para incentivar práticas de mestiçagem, como estratégias de cooptação dos indígenas. Entre os trabalhos referências sobre o tema, ver: Amantino (2008); Monteiro (1994); Nazzari (2001) e Paiva (2010a).

- LIBBY, D.C. 2009. À procura de alforrias e libertos na freguesia de São José do Rio das Mortes (c.1750-c.1850). In: T.R. BOTELHO; M.H.D.V. LEEUWEN (org.), *Mobilidade social em sociedades coloniais e pós-coloniais: Brasil e Paraguai, séculos XVIII e XIX*. Belo Horizonte, Veredas & Cenários, p. 13-46.
- LIBBY, D.C. 2010. A empiria e as cores: representações identitárias nas Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. In: E.F. PAIVA; I.C. MARTINS; I.P. IVO (org.), *Escravidão e mestiçagens: populações e identidades culturais*. São Paulo, Annablume, p. 41-62.
- LIBBY, D.C.; BOTELHO, T.R. 2004. Filhos de Deus: batismos de crianças legítimas e naturais na paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1712-1810. *Revista Varia Historia*, 31(17):72-81.
- LIBBY, D.C.; FRANK, Z. 2005. "Exploring Parish Registers in Colonial Minas Gerais, Brazil: Ethnicity in São José do Rio das Mortes, 1780-1810". *Colonial Latin American Historical Review*, 14(3):212-244.
- LIBBY, D.; GRAÇA FILHO, A.A. 2003. Reconstruindo a liberdade - Alforrias e forros na freguesia de São José do rio das Mortes, 1750-1850. *Varia Historia*, 30:112-151.
- LONDOÑO, F.T. 1999. *A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na Colônia*. São Paulo, Loyola, 217 p.
- LOPES, E.C. 1998. *O revelar do pecado: os filhos ilegítimos na São Paulo do século XVIII*. São Paulo, Annablume, 278 p.
- LOTT, M.M. 2008. *Na forma do Ritual Romano: casamento e família Vila Rica (1804-1839)*. São Paulo, Annablume, 176 p.
- LOVEJOY, P.E. 2002. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 497 p.
- LUNA, F.V.; COSTA, I. del N.; KLEIN, H.S. 2009. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 624 p.
- MARCGRAVE, J. 1942. *História natural do Brasil*. São Paulo, Museu Paulista, 293 p.
- MARCILIO, M.L. 1973. *A cidade de São Paulo, povoamento e povoação 1750-1850*. São Paulo, Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 208 p.
- MATTOS, H. 1998. *Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX)*. 3ª ed., Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 384 p.
- MONTEIRO, J.M. 1994. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Cia das Letras, 300 p.
- NAZZARI, M. 2000. Da escravidão à liberdade: a transição de índio administrado para vassalo independente em São Paulo colonial. 2000. In: M.B.N. da SILVA (org.), *Brasil colonização e escravidão*. São Paulo, Nova Fronteira, p. 28-44.
- NAZZARI, M. 2001. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil (1600-1900)*. São Paulo, Cia. das Letras, 361 p.
- PAIVA, A.T. 2010a. *Os indígenas e os processos de conquista dos sertões de Minas Gerais (1767-1813)*. Belo Horizonte, Argvmentvm, 208 p.
- PAIVA, E.F. 2008. Histórias comparadas, histórias conectadas: Escravidão e Mestiçagem no Mundo Ibérico. In: E.F. PAIVA; I.P. IVO (org.), *Escravidão e Mestiçagem e Histórias comparadas*. São Paulo, Annablume, p. 13-39.
- PAIVA, E.F. 2010b. Allah e o Novo Mundo: Escravos e Forros Islamizados no Universo Colonial Americano. In: E.F. PAIVA; I.C. MARTINS; I.P. IVO (org.), *Escravidão e Mestiçagens: populações e identidades culturais*. São Paulo, Annablume, p. 13-40. PAIVA, E.F. 2012. *Dar nome ao novo: uma história lexical das Américas portuguesa e espanhola, entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagem e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte, MG. Tese de Professor Titular. Universidade Federal de Minas Gerais, 286 p.
- PAIVA, E.F.; CERCEAU NETTO, R. 2011. Uma mamaluca poderosa entre Itú e Pitangui, no início do século XVIII. In: L. CATÃO (org.), *Pitangui Colonial*. Pitangui, Crisálida, p. 133-154.
- POMA DE AYALA, F.G. 1936. *Nueva corónica y buen gobierno*. Paris, Institut d'ethnologie, 1174 p.
- QUEIJA, B.A. 2005. "Un borracho de chicha y vino"; la construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI). In: B.A. QUEIJA, *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid, Casa Velázquez, p. 121-144.
- RAMOS, D. 1973. From Minho to Minas: The Portuguese Roots of the Mineiro Family. *Hispanic American Review*, 4:73-93.
- SÁ, E.G. de. 2013. *Mestiço: entre o mito, a utopia e a história - reflexões sobre a mestiçagem*. Rio de Janeiro, Quartet, 316 p.
- SILVA, M.B.N. da. 2005. *Ser nobre na colônia*. São Paulo, Ed.Unesp, 342 p.
- SOARES, M.C. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 303 p.
- SOUZA SOARES, M. de. 2009. *A remissão do cativo: a dádiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goytacazes, c.1750 - c.1830*. Rio de Janeiro, Apicuri, 295 p.

## Fontes primárias

- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO DA CÚRIA METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE (CEDIC-BH). 1737-1738. Devassas, Liv. Testemunhas. jun.-set., f. 35, f. 125, f. 124v.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). 1748-1749. Devassas, Liv. Testemunhas, jun.-abr., f. 5, 8, f. 5v, f. 8, f. 10, f. 14, f. 17, f. 58, f. 59v, fs. 59-59v.
- ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). 1759. Devassas, Liv. Testemunhas, ago.-jan., f. 13, f. 50v, f. 51, f. 88v, f. 89v, f. 94v, f. 96v, f. 97v, f. 111 v, fs. 112, 112v, fs. 141-141v, f. 143v, f. 149, f. 149v, f. 151, f. 151v, f. 154 v, f. 160 v, f. 173v.
- ARQUIVO DO FÓRUM DO SERRO (AFS). 1750. Testamento de Domingos Lopes de Moura, Códice 07, f. 240-245.
- MUSEU DO OURO/ARQUIVO DA CASA BORBA GATO - CARTÓRIO DO PRIMEIRO OFÍCIO (MO/ACBG-CPO-TEST). 1781. Testamento do capitão Antônio Dias de Abreu, Códice 54, f. 174 e 179.

Submetido: 06/04/2014

Aceito: 20/08/2014