UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

SOLANGE PEREIRA DA ROCHA

GENTE NEGRA NA PARAÍBA OITOCENTISTA:
População, Família e Parentesco Espiritual

RECIFE-PE
2007

SOLANGE PEREIRA DA ROCHA

GENTE NEGRA NA PARAÍBA OITOCENTISTA:
População, Família e Parentesco Espiritual

Tese de doutorado apresentada à Banca Examinadora da Universidade Federal de Pernambuco, como exigência parcial para obtenção do título de **doutora** em História, junto ao Programa de Pós-Graduação em História.

ORIENTADORA: Profa. Dra. Rosa Maria Godoy Silveira

RECIFE-PE
2007

Rocha, Solange Pereira

Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual. – Recife: O autor, 2007.
390 folhas : il., graf., tab., quadros, mapas, fig., fotos.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História. Recife, 2007.

Inclui: bibliografia e apêndice

1. População negra – Escravos – Não-escravos. 2. Escravidão. 3. Família. 4. Grupos sociais. 5. Parentesco espiritual. 6. Paraíba oitocentista – Século XIX. I Título.

981.33 CDU (2. ed.) UFPE
981.32 CDD (22. ed.) BCFCD2007/24

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

ATA DA DEFESA DA TESE DA ALUNA SOLANGE PEREIRA DA ROCHA.

Às 14:00h do dia 27 (vinte e sete) de Agosto de 2007 (dois mil e sete), no Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Tese para obtenção do grau de Doutor apresentada pela aluna **Solange Pereira da Rocha** intitulada **"Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual",** em ato público, após argüição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder à mesma o conceito **"APROVADA"**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Rosa Maria Godoy Silveira (Orientadora), Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro, Elio Chaves Flores, Suzana Cavani Rosas e Marc Jay Hoffnagel. Assinam, também, a presente ata o Coordenador, Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro, e a Secretária do Deptº de História, Rogéria Feitosa de Sá, para os devidos efeitos legais.

Recife, 27 de agosto de 2007.

Profª. Drª. Rosa Maria Godoy Silveira.

Profª. Drª. Hebe Maria da Costa Mattos Gomes de Castro.

Prof. Dr. Elio Chaves Flores.

Profª. Drª. Suzana Cavani Rosas.

Prof. Dr. Marc Jay Hoffnagel.

Prof. Dr. Antonio Torres Montenegro.

Rogéria Feitosa de Sá.

Dedico esta tese à minha família nuclear (Antonio, Adunbi e Ana Dindara) e à memória de mulheres e homens, do passado e do presente, que têm lutado por uma vida digna.

AGRADECIMENTOS

A concretização deste trabalho, certamente, é fruto de um esforço pessoal, mas, sem duvida, sem a cooperação de pessoas e agências de fomento, não teria sido possível realizá-lo. Os apoios financeiros vieram, primeiro, do *Programa Internacional de Pós-Graduação da Fundação Ford* (IFP), que me concedeu uma bolsa de estudos de manutenção, mais auxílios financeiros que oportunizaram o aperfeiçoamento de meus conhecimentos históricos com a realização do Programa Sanduíche na UFF e forneceram condições bastante satisfatórias para dedicar-me especialmente ao trabalho acadêmico por três anos. No último ano do doutorado, contei ainda como uma bolsa do CNPq[1], que me permitiu dar continuidade à pesquisa.

Das inúmeras pessoas que recebi incentivo e apoio ao longo de minha formação acadêmica e política, quero agradecer à orientação da professora Rosa Godoy, que foi muito além do que é exigido pelo PPGH. Ela, desde o mestrado, tem acompanhado meus passos e incentivado o meu percurso acadêmico, e sua postura sempre se pautou pela seriedade, competência, leituras criteriosas, críticas construtivas e sugestões pertinentes, incluindo desde auxílio para compreensão de questões teóricas até observações na elaboração e redação do texto. Posso afirmar que se, ao iniciar o doutorado tinha grande admiração por esta profissional, no decorrer da orientação, aumentou, significativamente, meu encantamento por ela, tanto pela sua capacidade profissional quanto pela sua generosidade intelectual e pelo seu compromisso em se efetivar mudanças sociais no Brasil.

Da banca examinadora composta pelos seguintes professores(as) doutores(as) Hebe Maria Mattos, Élio C. Flores, Suzana Cavani e Marc J. Hoffnagel, deles recebi não só sugestões para melhorar a tese, bem como para dar continuidade aos meus trabalhos de pesquisa sobre a população negra na Paraíba. Quero agradecer, ainda, a professora doutora Marisa T. Teruya, que participou do exame de qualificação e muito colaborou nas minhas reflexões sobre demografia demográfica. Espero ter incorporado pelo menos uma parte das ricas considerações feitas por ela e por todos os integrantes da banca.

[1] A bolsa foi obtida após participação do prêmio Construindo a Igualdade de Gênero, uma iniciativa da Secretaria Especial de Políticas para as mulheres (SPPM), em parceria com Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), Ministério da Educação (MEC), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM).

De maneira especial, quero agradecer meus professores e professoras de Graduação e da Pós-Graduação da UFPB, da UFPE e da UFF, respectivamente, como Rosa Godoy, Ruston Lemos, Joana Neves, Maria do Céu Medeiros, Antonio Carlos Ferreira Pinheiro; Marc Hoffnagel, Antonio Torres Montenegro, Tanya Brandão, Suzana Cavani; Mariza Soares e Hebe Maria Mattos que, de forma variada e períodos diferentes, todos e todas contribuíram com minha formação acadêmica e me despertaram (e mantiveram) a paixão pela pesquisa e ensino de história. Do mesmo modo, manifesto profunda gratidão à Equipe da Fundação Carlos Chagas, que coordena o IFP no Brasil. Desde o ano em que tornei-me bolsista eleita, em 2002, as orientações recebidas foram muito além das questões acadêmicas, pois as pessoas da Equipe da referida Fundação sempre tiveram palavras de estímulos para nós, bolsistas. As queridas professoras Maria Luiza e Fúlvia Rosemberg exerceram, com as quais tive mais convivência, atuaram como boas conselheiras.

A pesquisa documental foi realizada nos acervos de João Pessoa por diferentes assistentes de pesquisa que se sucederam ao longo dos anos. Na fase que antecedeu o trabalho no acervo, Marisa Teruya, colega historiadora, contribuiu na organização da ficha e orientou-me na coleta do material. Assim, contei com a fundamental colaboração de Carmelo Nascimento Filho, que durante mais de dois anos, trabalhou na coleta de dados no AEPB e na conferência dos dados. Apesar de essa atividade ser repetitiva, ele se mostrou atencioso, perspicaz, bem como ampliou minhas fontes de dados, tanto ao criar as condições necessárias para adentrar no IHGP e copiar documentos dos livros de notas. Nayana Mariano, em 2004, também coletou dados no AEPB. No ano seguinte, para digitar e conferência dos dados, contei com o auxílio do estudante de graduação do curso de história Clécio e do amigo contador Ademir Guedes. Nos anos de 2006 e 2007, tive a colaboração de Sandra M. Barbosa Lima na leitura paleográfica de diferentes fontes.

Dos pesquisadores Luciano M. Lima e Maria da Vitória Barbosa Lima, recebi e com eles troquei inúmeras fontes históricas e partilhei muitas das "descobertas" sobre as vivências escrava na Paraíba em nossas reuniões mensais, ocorridas no *Grupo de Estudo: História e historiografia da escravidão na Paraíba*, criado por nós três, com o intuito, não só de debatermos a temática que nos une, mas também para difundir, entre os futuros historiadores(as) o gosto pela investigação acerca da escravidão na Paraíba. Afinal, há tanto o que estudar e pesquisar sobre esse tema nesse estado do Brasil.

Inúmeros funcionários de arquivos, bibliotecas (públicas e privadas) foram fundamentais para a localização de livros e das fontes. Fica meu agradecimento especial aos bons funcionários que encontrei nas minhas andanças por esses espaços e não mediram esforços em disponibilizar a informação procurada por mim. Entre eles, estão Ricardo Grisi (AEPB), Ana Paula Almeida (Biblioteca do PPGH/UFF), Dulce (Mapoteca da BN), Carla (Arquivo Nacional), Fernando Ferreira e Rejane Borges (Coleção Paraibana, BC/UFPB), Irani da Silva Henriques (Biblioteca privada Flávio Satyro, em João Pessoa), e a querida Socorro Lacerda (IHGP). As funcionárias do Núcleo de Documentação e Informação Histórica (NDIHR/UFPB), nas pessoas de Marinalva Silva, Francicleide, Ana Andréa, Laudereida Marques, da bibliotecária Eveline Gonçalves (Biblioteca Sílvio Frank Alem), também, todas me atenderam com amizade e presteza. A Aluízo (PPGH/UFPE), agradeço pelas soluções às questões burocráticas nos últimos anos do doutorado e por ter viabilizado a banca de defesa.

Meu agradecimento especial à funcionária Carmem (funcionária do PPGH/UFPE) nesses últimos quatro anos tem exercido a função de secretaria com muita competência e seriedade. Ela sempre procurou facilitar minha vida nas questões administrativas junto ao PPGH, assim como facilitou o acesso ao material da Biblioteca Setorial (PPGH). Mas, muito mais do que o cumprimento burocrático, Carmem se tornou uma pessoa amiga, que muito me auxiliou, nos últimos anos, tanto indicando moradia na cidade do Recife quanto na troca de nossas experiências familiares, como a alegria e as angústias de ser mulher nesse início século (dupla ou tripla jornada de trabalho e mais os cuidados e preocupações com filhos e filhas). Carmem, querida, meu muito obrigado, pela atenção e carinho.

Ao longo desse percurso, fiz muitas amizades e outras se fortaleceram. Mesmo correndo o risco de cometer injustiças, destaco algumas pessoas contribuíram na execução desse trabalho. Quando fiz intercâmbio na UFF e de minha permanência em Niterói/RJ, contei com o apoio e o carinho de Penha Caetano, Cláudio Honorato, Manoel Fernandes e Amélia Cristina. Com essa última, vivenciei bons momentos, regados a café, discutindo sobre a população escravizada do Brasil, as festas de Mossoró e de Campina Grande, as identidades e o significado de ser mulher (negra, branca e pobre) nesse início de século XXI no Brasil. Penha me apresentou o Rio de Janeiro, especialmente algumas das universidades localizadas no Grande Rio. Manoel Fernandes, além de ter me hospedado por

um período, indicou importantes obras de referências, emprestou livros e me indicou um dos caminhos das fontes: o Arquivo Nacional. Cláudio Honorato, amigo querido de Duque de Caxias (RJ), enviou artigos do IHGB, me presenteou com importantes livros (meio magnético) com imagens da escravidão e, sempre que solicitado, enviou-me textos e fontes históricas. Na minha rede de amigos pelo Brasil, contei com o amigo Juscélio dos Anjos que enviou textos de Salvador, onde cursa seu mestrado.

Da dentista que se tornou amiga querida, Cacilda Chaves, ao longo da tese pude ter a tranqüilidade de entregar-me aos seus cuidados para cuidar das minhas desordens temporo-maxilar (popularmente ATM's), que a depender do *stress* tendia a aumentar as dores faciais, mas ela, além da boa "droga", suas conversas eram receitas de tranqüilidade.

Fernanda Pinheiro, de Minas Gerais emprestou cópias de documentos impressos fundamentais para a realização do estudo e forneceu, ainda, instrução para operacionalizar os dados. O amigo mineiro Moacir Rodrigo da Costa Maia trouxe de Mariana (MG) variados textos sobre compadrio de escravizados e não tem medido esforços e, sempre, enviou trabalhos acadêmicos produzidos na sua região de estudo que possam ser incorporadas ao meu estudo e tem lido meus textos (desde quando eram simples esboços até que se tornaram capítulos). Além disso, mantemos uma amizade virtual – que permitiu trocas de experiências, apoio mútuo e estímulos –, que é fundamental durante a produção de um trabalho acadêmico. Assim, nossa amizade cresceu e sempre pude contar com uma palavra amiga em momentos de dificuldades e angústias, comuns nessa fase de estudo.

No mesmo estado do Brasil, consolidei amizades com Antonio Carlos F. Pinheiro, Gislaine Nóbrega, Creuza Silva, Waldeci Chagas (um dos meus primeiros leitores). Com Cláudia Engler Cury, apesar de ter estabelecido amizade recente, ela mostrou um imenso carinho não só por mim, mas por toda minha família e, ao longo desse período, sempre recebeu a todos com muito carinho na sua residência. Agradeço, também, João Azevedo que fez a leitura de meu projeto e deu dicas valiosas para melhorá-lo e, assim, tive mais tranqüilidade para concorrer a uma vaga em programas de pós-graduação em História. Ainda sobre o período da elaboração do projeto não poderia deixar de destacar minha participação no Grupo de Estudo de História do Império na Paraíba, coordenado por Ariane Sá e Serioja Mariano. Com elas e com os então integrantes-estudantes de graduação (Carmelo, Fabrício, Max e Ocione) discuti obras do período referido muito me ajudaram.

Vale lembrar que Ariane teve a generosidade de me fornecer uma carta de apresentação ao Programa Internacional de Pós-graduação da Fundação Ford e Serioja, como sempre, uma amiga querida que sempre esteve (e está) a incentivar às pessoas que estão ao seu redor. Sou grata também a outros dois amigos e parceiros do ativismo anti-racista, Éfu Nyaki e Waldeci Ferreira Chagas, que também enviaram recomendações sobre minha atuação social e política ao referido programa.

De São Paulo tive a torcida e o envio freqüente de energias positivas de Stellita Márcia, Dona Meirice e Andréia. A primeira nunca se cansava de ouvir-me nos nossos longos telefonemas e sempre tinha uma palavra carinhosa e estimuladora para se prosseguir com a pesquisa sobre o "nosso povo". Sílvia, de João Pessoa, nos nossos encontros na casa da professora Rosa, também me encorajava dizendo "está quase acabando".

Em algumas ocasiões, pude debater trechos da tese, sendo especialmente enriquecedoras as contribuições recebidas de Antonio T. Montenegro (PPGH/UFPE) e colegas da turma de doutorado da disciplina *Seminário de Tese* (2003). Em Niterói (RJ), no ano de 2004, quando realizei programa de intercâmbio, tive a oportunidade de freqüentar um curso com Mariza Soares e participar do grupo de Pesquisa, no qual fui "agregada" durante os meses passados no PPGH/UFF. Nesse grupo, apresentei um capítulo, produzido na fase inicial da pesquisa, mas as professoras Mariza Soares, Hebe Mattos e alunos(as) fizeram sugestões relevantes e instigantes e propuseram caminhos para reflexão, ajudando-me a estruturar o trabalho que ora se apresenta. Alguns amigos/as como Vânia Fonseca, Moacir Rodrigo Castro Maia, Luciano Mendonça e Vitória Lima em diferentes oportunidades, fizeram leitura de capítulos da tese e expressaram sua opinião, contribuíram, assim, para explicitar questões e melhorar a narrativa. Na parte de correção da tese contei com a ajuda de duas boas profissionais, Amélia Coutinho e Rejane Maria de Araújo Ferreira, ambas leram os capítulos e realizaram a correção de diferentes partes do trabalho.

No espaço familiar, tive apoio do núcleo doméstico e de minha irmã e mãe (essa esteve por alguns meses cuidando/mimando o neto e a neta, quando residi em Niterói/RJ casa). Minha querida irmã Rosângela, por cerca de três anos organizou o cotidiano doméstico e zelou, com muito carinho e responsabilidade, de meus filhos, Dindara e Adunbi, sobretudo, nas minhas ausências, nos anos de 2003 e 2004.

Dindara, de todas as pessoas de minha família, foi a que mais sentiu o afastamento (físico e espiritual) da mãe e, sempre impaciente e no jeito impositivo de ser, não se cansava de perguntar: afinal, quando você termina esse trabalho?! Dindara, querida, a mãe termina esse trabalho de doutorado, porém outros chegarão, mas não se preocupe "mama [...] tem tanto o que fazer/ além de cuidar de neném/ além de fazer denguim/ filhinho[a] tem que entender/ mama [...]vai e vem, mas não se afasta de você" (canção *Mama África*, de Chico César), ou seja, a vida profissional sempre exige o afastamento físico de um ente querido, mas a presença desse, sempre é mantida na mente e no espírito. Adunbi, na fase final da tese, contribuiu na organização das imagens usadas nos capítulos e fez leituras de capítulos, sempre colocando suas observações como um leitor atento do ensino médio.

À minha mãe, Maria Aparecida, uma mulher admirável, que, na sua simplicidade e sapiência popular, sempre acreditou na educação escolar como um valioso instrumento de mudança social, registro meu profundo agradecimento e externo meu respeito pelo modo como ela conduziu sua vida e educou os filhos (eu, minha irmã e meus cinco irmãos) destacando a necessidade de escolarização para se conseguir viver de uma forma digna num país em que o racismo mascara as relações sociais.

Os agradecimentos finais vão para Antonio Novaes, companheiro com quem tenho vivido nos últimas anos e que tem me acompanhado nas minhas (a)venturas e experiências mais extravagantes; algumas vezes, mesmo discordando, manteve o seu apoio e respeito às minhas posições. Certamente, a sua disposição em assumir a administração do espaço doméstico e o cuidado de nossos filhos foi fundamental para que pudesse exercitar minha autonomia como pessoa, em outras partes do Brasil, como em 2003, quando residi em Recife/PE e, em 2004, em Niterói/RJ. Além disso, cuidou da organização das imagens e quase sempre foi o meu "primeiro" leitor, fornecendo às impressões e indicando alterações no texto para deixar minhas idéias mais explícitas. Antonio, querido, por fim, se de um lado, sobre o futuro não podemos predizer, apenas cabe, a nós historiadoras/es, a interpretação do passado, e na minha análise/opinião ter vivido com você nos últimos vinte e cinco anos foi um prazeroso exercício de aprendizado. Agradeço de coração, a paciência, o carinho e o respeito dispensados a minha pessoa nesses vinte e cinco ano de vida em comum.

RESUMO

GENTE NEGRA NA PARAÍBA OITOCENTISTA: POPULAÇÃO, FAMÍLIA E PARENTESCO ESPIRITUAL

Este estudo tem o objetivo de compreender como mulheres e homens negros (escravos e não-escravos) estabeleceram seus arranjos familiares e as estratégias elaboradas para (re)construírem os vínculos parentais em três freguesias do litoral da Paraíba oitocentista (ou século XIX). Outro objetivo foi desvelar novas imagens de mulheres e homens escravizados que recusaram a subordinação e construíram diferentes estratégias de luta para conquista da liberdade e/ou para refazer laços familiares. A pesquisa baseou-se sobretudo nas fontes paroquiais do século XIX, na documentação produzida pelos órgãos administrativos oficiais oriundos da administração colonial e imperial, jornais, cartas de alforria, testamentos, inventários. No desenvolvimento dos cinco capítulos foram utilizadas variadas metodologias (demografia, micro-história, ligação nominativa), buscando propiciar uma análise global do tema enfocado, seguida de uma redução de escala para recuperar a heterogeneidade dos grupos sociais do período em estudo, analisando suas famílias consangüíneas e as estabelecidas com o compadrio, o parentesco espiritual. Nesse sentido, com esse estudo, pretendo colaborar não só com a história da escravidão, explorando as múltiplas e complexas experiências de mulheres e homens escravizados, mas também ampliar o conhecimento sobre a população negra não-escrava, desvelando a diversidade de ser negro nas três freguesias e contribuir com a formação da identidade do povo brasileiro.

Palavras chave: população negra escravidão século XIX família parentesco espiritual

ABSTRACT

BLACK PEOPLE IN NINETEENTH-CENTURY PARAIBA: POPULATION, FAMILY, AND SPIRITUAL RELATIONSHIP

This study seeks at understanding how black men and women (slaves or not) established their family arrangements and the strategies that they elaborated to (re)construct the relationship links in three parishes of Paraiba's coastline in the 19th century. Other objective was to show new histories about slaves that denied the subordinations of the system and built different strategies to struggle for freedom and/or to rebuild their family links. The research was based especially on parishes' sources of the 19th century; the documentation was produced by an official administrative system that came from colonial and imperial administration system, newspapers, letters of freedom, wills and inventories. In the development of the five existent chapters, various methodologies were used (demography, micro-history, nominative link), seeking at giving a global analysis on the studied subject, followed by a reduction of scale to regain the heterogeneity of social groups in the studied period. analyzing yours blood family group and the established in the godparentes relationships, the spiritual relative. Thus, with this study, not only do I intend to contribute to the slavery history, exploring the multiple and complex experiences of men and women who were slaves, but also extend the knowledge about free black people, showing the diversity of being black in three parishes, and also contribute to the formation of Brazilian people's identity.

Keys Words: black people slavery century XIX family and spiritual relationships

TABELAS, QUADROS, GRÁFICOS, IMAGENS E MAPAS

LISTA DE TABELAS

2.1: População escrava na Paraíba, séculos XVIII e XIX.....129

2.2: População escrava e livre das freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, de 1856 e 1872 140

2.3: Pessoas batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves, por condição jurídica e subperíodos, 1833-88 146

2.4: Pessoas negras batizadas na freguesia de Livramento, por condição jurídica e subperíodos, 1814-84 152

2.5: Pessoas negras batizadas na freguesia de Santa Rita, por condição jurídica e subperíodos, 1840-71 154

2.6: Mortalidade de escravos e ingênuos, segundo idade, freguesias de Nossa Senhora das Neves (1869-81), Santa Rita (1841-88).....156

2.7: População escravizada por cor e/ou procedência, freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, nos anos de 1814 a 1888.....159

2.8: Escravos de Simplício Narciso de Carvalho, por sexo e faixa etária (1857-74) 166

2.9: Escravos de José Luiz Pereira Lima, por sexo e faixa etária (1835-75) 169

3.1: Local dos casamentos das pessoas negras nas três freguesias 201

3.2: Tipo de filiação da população negra nas freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, por condição jurídica, entre 1814 a 1888 205

4.1: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica, Livramento (1814-84).....252

4.2: Condição jurídica dos padrinhos e das madrinhas de crianças batizadas, segundo condição jurídica, Livramento (1814-84) 255

4.3 – Combinação dos padrinhos e madrinhas de crianças batizadas por condição jurídica, Livramento (1814-84) 256

4.4: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica, Santa Rita (1840-71).....264

4.5: Combinação dos padrinhos de crianças batizadas por condição jurídica – Freguesia Santa Rita (1840-71) 266

4.6: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica – Freguesia de Nossa Senhora das Neves (1833-88).....275

4.7: Condição jurídica dos padrinhos e das madrinhas de crianças negras batizadas em Nossa Senhora das Neves (1833-88) 276

4.8: Combinação dos padrinhos e madrinhas de crianças batizadas por condição jurídica, Nossa Senhora das Neves (1833-88) 278

4.9: Madrinha devocional de crianças negras batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1833-88 282

LISTA DE QUADROS

I – Famílias “legítimas”.....338

II – Famílias monoparentais 338

III – Mulheres e homens escravos, solteiros e sem identificação de parentesco 338

IV – Destino de crianças, mulheres e homens escravos após 1ª partilha, 1869 340

V – Famílias “legítimas”.....346

VI – Famílias monoparentais 346

VII – Mulheres e homens escravos, solteiros e sem identificação de parentesco 346

VIII – Preço de mulheres e homens escravizados, 1869 e 1872 347

IX – O destino de crianças, mulheres e homens escravos após a segunda partilha, 1872.....348

LISTA DE GRÁFICOS

2.1 População negra da capitania da Paraíba, por sexo, cor e condição jurídica, 1762-63.....131

2.2 População negra da capitania da Paraíba, por cor e condição jurídica, 1798.....133

2.3 População negra da capitania da Paraíba, por cor e condição jurídica, 1811.....136

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Quitandeira 89

Imagem 2 – Manoel Pedro Cardoso Vieira 92

Imagem 3 – Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens.....96

Imagem 4 – Escravo "indo para a correção".....101

Imagem 5 – Engenho Marés, Cidade da Parayba.....123

Imagem 6 – "Casamento de negros escravos de uma família rica".....175

Imagem 7 – Casa-grande do engenho Una..... 210

Imagem 8 – Capela São Gonçalo.....212

Imagem 9 – Casa-grande do engenho Gargaú.....216

Imagens 10 e 11 – Capela de Sant'Ana (lateral e frente).....217

Imagem 12 – "Mulher negra com criança no colo" 231

Imagem 13 – "Batismo de negro".....233

Imagens 14 e 15 – Pia batismal, Matriz de Nossa Senhora do Livramento.....243

Imagem 16 – Matriz de Nossa Senhora das Neves.....245

Imagem 17 – Matriz de Nossa Senhora do Livramento.....249

Imagem 18 – Matriz de Santa Rita.....263

Imagem 19 – "Retratos de negros" 333

Imagem 20 – Capela de São Felipe, engenho Poxi.....336

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Regiões Geográficas da Paraíba 86

Mapa 2 – Municípios da Paraíba (1920) 86

Mapa 3 – Rios da Zona da Mata da Paraíba.....114

ABREVIATURAS

AEPB – ARQUIVO ECLESIÁSTICO DA PARAÍBA
AHPB – ARQUIVO HISTÓRICO DA PARAÍBA
ANDIHR – ARQUIVO DO NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO HISTÓRICA
AN/RJ – ARQUIVO NACIONAL/RIO DE JANEIRO
ASCM – ARQUIVO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA
ATJPB – ARQUIVO DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DA PARAÍBA
AHP – ARQUIVO ULTRAMARINO DE PORTUGAL
BN/RJ – BIBLIOTECA NACIONAL/RIO DE JANEIRO
FCJAA – FUNDAÇÃO CASA JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA
IHGB – INSTITUTO HISTÓRICO BRASILEIRO
IHGP – INSTITUTO HISTÓRICO PARAIBANO
RIHGB – REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO BRASILEIRO
RIHGPP – REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO PARAIBANO

S U M Á R I O

1 – INTRODUÇÃO 22

1.1 – HISTORIOGRAFIA DA ESCRAVIDÃO E DA FAMÍLIA ESCRAVA.....26

1.2 – SILÊNCIOS, ENCOBRIMENTOS E FRESTAS DA HISTÓRIA DA POPULAÇAO NEGRA NA HISTORIOGRAFIA SOBRE A PARAÍBA 51

1.3 – FONTES PRIMÁRIAS E METODOLOGIA: PROBLEMAS E ESCOLHAS 66

1.3.1 – Explicando a utilização de algumas categorias analíticas.....73

2 – GENTE NEGRA NA PARAÍBA – POPULAÇÃO E DIVERSIDADE 85

2.1 – DAS MÚLTIPLAS EXPERIÊNCIAS DE SER NEGRO(A) NO OITOCENTOS: ESPAÇOS E ITINERÁRIOS NEGROS.....87

2.2 – O ESPAÇO AGRÍCOLA NA PROVÍNCIA: PRODUÇÃO, TRABALHO E CRISES.....110

2.3 – POPULAÇÃO NEGRA NA PARAÍBA 128

2.3.1 – A população escrava e não-escrava no Setecentos e no Oitocentos.....128

2.3.2 – A população negra em três freguesias litorâneas.....138

2.4 – REPRODUÇÃO NATURAL EM ÁREAS DE AGRICULTURA DE EXPORTAÇÃO: UMA HIPÓTESE 157

3 – IGREJA, LEGISLAÇÃO ECLESIÁSTICA, PARÓQUIAS E FAMÍLIA NEGRA.....174

3.1 – DISCURSOS RELIGIOSOS NO CONTEXTO DA CRISTANDADE COLONIAL: SALVADORES DA ALMA OU "ROUBADORES DA LIBERDADE"? 175

3.2 – PARÓQUIAS DA PARAÍBA DO NORTE: RELIGIÃO E COTIDIANO.....179

3.3 – CASAMENTOS DE NEGROS: LEGISLAÇÃO, NORMAS E PRÁTICAS 189

3.4 – FILIAÇÃO DE PESSOAS NEGRAS: AS INFORMAÇÕES DOS REGISTROS DE BATISMOS.....204

3.5 – FAMÍLIAS MONOPARENTAIS E LEGÍTIMAS NOS ENGENHOS UNA E TIBIRI..... 209

3 – IGREJA, LEGISLAÇÃO ECLESIÁSTICA, PARÓQUIAS E FAMÍLIA NEGRA.....174

3.1 – DISCURSOS RELIGIOSOS NO CONTEXTO DA CRISTANDADE COLONIAL: SALVADORES DA ALMA OU "ROUBADORES DA LIBERDADE"? 175

3.2 – PARÓQUIAS DA PARAÍBA DO NORTE: RELIGIÃO E COTIDIANO.....179

3.3 – CASAMENTOS DE NEGROS: LEGISLAÇÃO, NORMAS E PRÁTICAS.....189

3.4 – FILIAÇÃO DE PESSOAS NEGRAS: AS INFORMAÇÕES DOS REGISTROS DE BATISMOS.....204

3.5 – FAMÍLIAS MONOPARENTAIS E LEGÍTIMAS NOS ENGENHOS UNA E TIBIRI..... 209
3.6 – VÍNCULOS PARENTAIS DE ESCRAVOS NO ENGENHO GARGAÚ 213

4 – BATISMO E COMPADRIO: O PARENTESCO ESPIRITUAL DE NEGROS 232

4.1 – O BATISMO NA LEGISLAÇÃO TRIDENTINA 233

4.2 – A DIMENSÃO SOCIAL DO BATISMO: APADRINHAMENTO E COMPADRIO NAS PARÓQUIAS DA ZONA DA MATA DA PARAÍBA 242

4.2.1 – Criando laços e ampliando redes nos espaços do sagrado 244

4.3 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS ESCRAVIZADOS E DE LIVRES EM LIVRAMENTO (1814-84) 247

4.3.1 – O batismo de mulheres, crianças e homens africanos em Livramento 248

4.3.2 – Batismo de crianças crioulas da freguesia de Livramento 251

4.4 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS LIVRES E DE ESCRAVIZADOS DE SANTA RITA 261

4.5 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS LIVRES E ESCRAVIZADOS DE NOSSA SENHORA DAS NEVES 272

4.5.1 – **Batismo de mulheres e homens africanos 272**

4.5.2 – **Batismo de crianças crioulas da freguesia de Nossa Senhora das Neves...273**

5 – ENTRE A ESCRAVIDÃO E A LIBERDADE: CONVIVÊNCIA, PARENTESCO E FRAGMENTAÇÃO FAMILIAR 291

5.1 – MULHERES E HOMENS LIBERTOS NA PARAÍBA OITOCENTISTA: LEGISLAÇÃO E MODOS DE SE OBTER A LIBERDADE 293

5.1.1 Histórias íntimas de mulheres e homens escravos e de "sinhás" e de senhores.....308

5.2 – MULHERES E HOMENS ESCRAVOS, LIBERTOS EM SANTA RITA 333

5.2.1 – A família de Joaquim Mello Azedo: a primeira partilha, imóveis e escravizados.....333

5.2.2 – Os parentescos (biológico e espiritual) de escravos no engenho Poxi de Cima 341

5.2.3 – Mudanças nas vidas de mulheres e homens escravizados: a segunda partilha e os vínculos mãe e filhos.....343

CONSIDERAÇOES FINAIS 351

REFERÊNCIAS.....359

APÊNDICE.....390

CAPÍTULO 1

I N T R O D U Ç Ã O

Muntu basumbonga, luvila ka basumba lo ko
Compra-se um homem [ou mulher] como escravo, mas não se compra um clã.
Provérbio Cabinda

INTRODUÇÃO

O campo dos estudos históricos sobre a escravidão ampliou-se, nas duas últimas décadas, de forma significativa. As recentes pesquisas têm sido inspiradas por novas premissas, entre as quais a de que os escravizados são considerados sujeitos históricos[2] que, mesmo com os limites e a violência imposta pelo sistema escravista, construíram uma lógica de sobrevivência e de resistência. Rejeita-se, então, a idéia de que mulheres e homens escravos haviam se submetido passivamente aos interesses senhoriais e o ponto de partida analítico passa a ser o(a) escravo(a).[3]

Desta forma, variadas e complexas experiências históricas da escravidão têm sido recuperadas pela historiografia. Em tais estudos, há esforços em destacar as vivências, os significados, as estratégias e a lógica das ações de mulheres e homens escravizados no cotidiano, assim como se destacam também as diversas formas de resistência escrava, que vão além do conflito direto contra o sistema.[4] Nessa nova fase da pesquisa historiográfica, inaugurada na década de 1980, acerca da população escrava, vários temas têm sido abordados, tais como: vida familiar, religiosidade, abolição, escravidão urbana, papel das mulheres, alforrias, entre outros, o que tem permitido a identificação de novas categorias

---

[2] Considero pertinente observar que, muito antes das renovações no estudo da escravidão no Brasil, ocorrida na década de 1980, na qual a história é narrada a partir da perspectiva de mulheres e homens escravos, um acadêmico estadunidense, John Hope Franklin, em 1947, publicou uma extensa história sobre os "negros norte-americanos", na qual o indivíduo negro surge como agente e sujeito histórico. Tal livro tem uma edição brasileira, publicada em 1989, na qual Hope Franklin fez a atualização em parceria com Moss Jr Alfred.

[3] A respeito da nova historiografia da escravidão no Brasil, ver os balanços de M.H. Machado (1988), J.F. Motta (1988 e 2002), S. Schwartz (2001), cuja 1ª edição foi editada em inglês no ano de 1992, Lara (1992) e Flávio Gomes (2003). Diferentes periódicos brasileiros também têm apresentado resultados de encontros acadêmicos, realizados com o intuito de debater os avanços da história da escravidão; após 1988, pode-se citar: o *Dossiê Escravidão,* publicado pela LPH (Revista de História), da Universidade Federal de Ouro Preto, em 1992; na revista *Tempo*, do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, saiu o número temático intitulado *Escravidão e África Negra*, 1998. Antes, em 1995-96, a *Revista USP*, embalada pelo tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, editou o dossiê *Povo Negro* - 300 anos. Em 2002, o programa de Pós-Graduação em História da UNESP-Franca (SP), enfocou em sua revista, *Estudos de História,* a Escravidão Africana; e dois periódicos, *Afro-Asiáticos e Afro-Ásia*, publicados, respectivamente no Rio de Janeiro e Salvador, têm abordado com freqüência o tema da escravidão em seus números. Por fim, em Pernambuco e na Paraíba, as revistas *Clio* (1988) e *CCHLA* (1995), respectivamente, lançaram números especiais sobre a temática da escravidão.

[4] Nas pesquisas mais recentes, a própria idéia de resistência, como tão somente uma reação aos maus tratos senhoriais e ação direta em oposição ao sistema escravista, tem sido revista. Procura-se entender tal conceito em diferentes contextos sociais mais amplos das lutas complexas e cotidianas, enfim, tenta-se recuperar as "reinvenções culturais e o sentido político do protesto escravo. O aspecto da cultura histórica, suas reinterpretações e símbolos ganharam destaque em análises mais recentes sobre o tema no Brasil". (GOMES, 1998, p. 65).

sociais: forros, pardos e pretos livres, estes, uma camada crescente desde o final do século XVIII, em várias capitanias da América Portuguesa, inclusive, na capitania da Paraíba.

Especificamente nos recentes estudos sobre o parentesco escravo, variados aspectos têm sido destacados, entre os quais a metodologia empregada nas pesquisas (TUPY, 2000) e a composição da família escrava. Enfatizam-se os casamentos, que vão além dos sacramentados pelo catolicismo, pois as relações consensuais e o parentesco espiritual (compadrio) passaram a ser valorizados. Além disso, são considerados os impactos e as limitações impostas pelo sistema – o tráfico externo e interno, as pressões senhoriais, as diversidades étnicas – e a capacidade de mulheres e homens escravizados reelaborarem os laços familiares no contexto do cativeiro.[5]

Os historiadores dessas novas vertentes também têm considerado fundamental a articulação do estudo sobre a América relacionado com a África, sobretudo, com o lado ocidental denominado "África Atlântica"[6], pois, só assim, haverá um conhecimento profundo acerca dos indivíduos escravizados e responsáveis pela construção material e cultural do Brasil.[7] Afinal, foram mais de três séculos de comércio, interligando os dois continentes e, de acordo com Alberto da Costa e Silva (2003, p. 239), "a história do escravo não começa no embarque no navio negreiro."

Tendo em vista os pressupostos mencionados anteriormente, com este estudo, procuro adentrar no universo de parte da gente negra da província da Paraíba, notadamente de mulheres e homens escravizados e não escravizados, examinando o batismo e as relações parentais (consangüíneas e espirituais) estabelecidas no decorrer do século XIX. O objetivo principal desta pesquisa é compreender como as pessoas negras – escravizadas e livres – (re)organizaram suas vidas familiares. Observam-se as diferentes conjunturas

---

[5] Acerca da demografia histórica na produção do conhecimento histórico, na atualidade, ver também Burguière (1995). Este autor propõe que sejam ampliados os espaços geográficos, que se comparem as paróquias urbanas com as rurais e as relações de classe, a exemplo do que procuro fazer nesse estudo.

[6] A denominação *África Atlântica* abrange a parte ocidental da África, porém, seu significado vai além da localização geográfica, uma vez que englobou um sistema de exploração colonial no qual deve se considerar, de um lado, a ação dos europeus e dos colonizadores na América, de outro, a dos soberanos africanos como intermediários na construção de um mundo no Atlântico americano, que se baseou na mão-de-obra de escravos africanos, *vide* Thornton (2004) e Costa e Silva (2003). Vale informar que, ao utilizar a palavra africano como sinônimo de negro, estarei me referindo à parte ocidental da África, área de onde foram retirados, forçosamente, cerca de quatro milhões de africanos para o Brasil.

[7] Dentre os inúmeros trabalhos produzidos sobre o Brasil, interligando o estudo da escravidão com o do tráfico Atlântico, destaco os seguintes: Mattoso (1988a, 1ª edição, 1979, em francês), J.J. Reis (1986), R. Slenes (1995), M. Karasch (2000, 1ª edição, 1987, em inglês), J. Miller (1997), L.F. Alencastro (2000), Soares (2000), Eltis, David et al, 2000, M. Carvalho (2002) e Mello e Souza (2002).

econômicas do Oitocentos, que resultaram na diminuição da população cativa e no aumento dos "pretos livres", e suas estratégias para o estabelecimento de vínculos parentais. Entre os grupos pesquisados, estão, sobretudo, os escravizados, mas os pretos livres foram abordados sempre que possível, ou seja, quando se obteve as evidências históricas, visto que estas apresentam apenas frestas sobre as vidas desse segmento social. Esse grupo, os pretos livres, vinha aumentando numericamente na Paraíba, desde o final do século XVIII, nele estavam a maioria dos trabalhadores rurais, os agregados, os camaradas, os moradores.

A intenção, então, é de compreender as alianças construídas por pessoas escravas e não-escravas (libertas e livres) nas suas relações sociais, pois, apesar da diferença de estatuto social, elas tinham em comum a pele 'escura' e, por isto mesmo, sofriam inúmeras discriminações e restrições em suas ações cotidianas e dificuldades para ascenderem socialmente, ou mesmo para sobreviverem materialmente. Afinal, como se sabe, a 'cor escura', no contexto da época, além de indicar a ancestralidade africana, era considerada, em geral, como a que continha as características mais negativas das "três raças". Um dos precursores destas idéias foi Arthur de Gobineau (1816-82)[8], introdutor da noção de degeneração da 'raça' e das teorias "raciais" na Europa, com intensa ressonância no Brasil, sobretudo na segunda metade do século XIX.

Apesar da visão homogênea que se tinha dos negros crioulos e dos "africanos", não há dúvida de que, de uma parte, estes dois grupos tinham como semelhança a ancestralidade africana e o estigma de "raças infectas" que, segundo alguns, vinham aniquilando a "civilização" européia; de outra, eles eram provenientes de origens diversas como o "crioulo", preto nascido no Brasil, e o "gentio da Guiné", denominação utilizada para indicar indivíduos procedentes da costa ocidental da África.[9] A condição jurídica também era diversa – escrava, forra ou livre –, o que poderia levá-los a agir de várias maneiras. Por exemplo, em determinada situação, um "preto livre" poderia avaliar, como

[8] Conforme Herman (1999, p. 65), a divisão da humanidade em "três raças" – oriental ou mongol; negróide ou etíope e branca ou caucasiana – foi realizada por J. Blumenbach e G. Cuvier, no início do século XIX, com o objetivo de compreender as origens das diferenças fisiológicas dos humanos. Contudo, Gobineau, ao utilizar tal classificação, na elaboração do *Ensaio sobre as desigualdades das raças humanas* (1853), desenvolveu uma forte hierarquização entre as "raças", em cujas explicações os brancos eram portadores de grande "vitalidade, uma força ou essência de vida transmitida do organismo vivo para os seus descendentes, que reside na origem de toda a criatividade e civilização humanas". Os negros eram "os bárbaros".

[9] A respeito dos significados e sentidos – geográfico, econômico e religioso – dos termos "gentio" e "guiné", dados pelos europeus, em especial os portugueses, no contexto do tráfico na costa Atlântica da África, especialmente entre os séculos XV e XVIII, *vide* os artigos de Oliveira (1997) e Soares (2000).

mais interessante para sua sobrevivência ou mesmo mobilidade social, o estabelecimento de alianças com homens e mulheres livres do que com as pessoas escravas.

1.1 – HISTORIOGRAFIA DA ESCRAVIDÃO E DA FAMÍLIA ESCRAVA

A escravidão negra, como há muito se sabe, é um tema clássico na história do Brasil e tem se enriquecido com os avanços no âmbito das ciências humanas, que vão desde abordagens interdisciplinares até o aprimoramento do uso dos instrumentos analíticos. Nas três últimas décadas, a história passou por várias mudanças na forma de tratar tal temática. A inovação mais destacada, como já mencionada, refere-se à interpretação das mulheres e dos homens escravos como agentes/sujeitos históricos, na qual se busca compreender a sua lógica e a sua autonomia, mesmo que relativa, nas suas ações cotidianas. Ações de homens e mulheres que devem ser compreendidas como um movimento constante, tecidas

> através de lutas, conflitos, resistências e acomodações, cheias de ambigüidades. Assim, as relações entre senhores e escravos são frutos de ações [...], enquanto sujeitos históricos, tecidas nas experiências destes homens e mulheres diversos, imersos em uma vasta rede de relações pessoais de dominação e exploração (LARA, 1995, p. 46).

Em artigo mais recente, Lara reafirma as considerações anteriores e amplia os grupos sociais a serem estudados, de acordo com ela, as novas "investigações têm sido orientadas por outras diretrizes e incidem sobre outros aspectos: buscam preferencialmente compreender as dimensões da experiência histórica dos escravos e dos libertos", destaca também a necessidade de se pesquisar a "relação entre escravidão e liberdade durante a vigência do escravismo e depois da abolição" (LARA, 2005, p. 29).

De acordo com o trecho referido, as pesquisas mais recentes têm se realizado a partir desta premissa, isto é, mulheres e homens escravos e dos não escravos passam a ser considerados agentes históricos, marcando, desta forma, o deslocamento de foco da concepção de uma escravidão na qual o indivíduo escravo era totalmente passivo em relação à dominação do sistema senhorial e na idéia da ênfase excessiva na violência do sistema, que transformava o escravo em objeto. Desta forma, abandonam-se duas imagens forjadas nas historiografias da década de 1930 e nas de 1960-70, nas quais o cativo

aparecia, respectivamente, como excessivamente "escravo-passivo" e "escravo-rebelde". (GOMES, 2003, p. 20). Essas imagens de mulheres e homens escravos foram elaboradas por duas tendências historiográficas que, ao seu tempo, foram importantes e têm sido, exaustivamente, discutidas tanto nas suas contribuições como nos seus limites. Quanto aos novos trabalhos, numerosas investigações empíricas, realizadas com variadas fontes e a utilização de novas metodologias, têm buscado superar as duas visões acerca dos cativos, buscando entender suas ações a partir de sua lógica, dos espaços e períodos em que eles viveram (MOTTA, 1998 e 2002; SLENES, 1999, GOMES, 2003).

Como será mostrado, nesta introdução, realizo uma sistematização da temática já conhecida, sobretudo, por estudiosos e estudiosas do tema da escravidão, visando à organização de alguns aspectos do debate, imprescindível ao desenvolvimento desta pesquisa e para situá-la no campo historiográfico. Como os estudos sobre o tema da escravidão são amplos, decidi por considerar parte da produção do século XX, com o intento de observar as contribuições das ciências sociais, tendo como primeiro interlocutor Gilberto Freyre e as correntes historiográficas das décadas seguintes – como a "escola paulista" – até a recente história social da escravidão.

Gilberto Freyre, um dos autores mais proeminentes do século XX, inaugurou novas perspectivas de abordagens sobre a população negra, com destaque para a análise comparativa da escravidão negra nas Américas, que está presente no seu livro *Casa-Grande e Senzala,* que repercutiu enormemente em inúmeros países. Nesse livro, foram lançadas, também, as idéias seminais que originaram a conhecida tese de que a escravidão em terras governadas pelos lusos se transformou numa instituição em que negros e brancos viveram em harmonia[10], de forma que teria prevalecido uma relação "confraternizante" entre esses dois grupos sociais.[11]

---

[10] Como se sabe, o livro de Freyre que desenvolveu a tese da inexistência de preconceito entre negros e não-negros no Brasil, *Casa-Grande e Senzala*, se caracteriza por ter sido produzido em época em que eram comuns obras ensaísticas com o objetivo de interpretar a formação social da sociedade brasileira, a exemplo das realizadas por Oliveira Viana (*Populações Meridionais*, em 1918,e *Raça e Assimilação*, em 1932) e Paulo Prado (*Retrato do Brasil*, 1928).

[11] Importante destacar que Freyre não negou a violência do sistema escravista, mas sua posição tendeu a minimizar esse aspecto da relação social no Brasil, conforme é possível observar numa passagem de Casa-Grande e Senzala: "um fazendeiro no Maranhão que obrigava as escravas negras a deixarem seus filhos, crianças ainda de mama, no *tejupabo*, metidas até o meio do corpo em buracos para esse fim cavados na terra. O fim era evidentemente assegurar-lhe a imobilidade, evitando-se o perigo de engatinharem para o mato; ou para os pastos; chiqueiro, estrebaria, etc" (destaque do autor). Vejamos, agora, o modo como ele não deu muita importância ao tema e destacava outros aspectos poucas linhas após as considerações anteriores: "A

A visão freyreana teve seguidores no Brasil e em outros países, como por exemplo os Estados Unidos. Neste país, o livro Casa-Grande e Senzala [12] foi saudado como "marco histórico, cultural, acadêmico e literário" e repercutiu de forma favorável entre os estudiosos estadunidenses, o que levou ao aumento de interesse sobre as "relações raciais" em toda a América. Nos Estados Unidos, esse assunto foi debatido em inúmeros seminários organizados para se discutir as relações entre senhores e escravos e se lançou, em duas oportunidades, uma revista acadêmica, a HAHR, de alcance internacional, com números dedicados ao estudo do negro nas Américas.[13]

Este debate contribuiu para que esses estudiosos passassem a produzir pesquisas inspiradas nos pressupostos freyrianos: F. Tannenbaum iniciou estudos a partir dessa perspectiva. Eles estudaram, comparativamente, a América anglo-saxônica e a ibérica, concluindo que o escravismo se revelou mais ameno na América portuguesa do que nas colônias inglesas. Entre os estadunidenses, admiradores da produção de Freyre, estavam Percy Alvim Martins, Lewis Hanke, Emílio Willems, Herbert Bolton, John Hope Franklin e E. Franklin Frazier. Nessa época, poucos expressaram críticas ao trabalho de Freyre, a exemplo de Bailey Diffie que, numa de suas considerações, destacou que o tema da questão sexual era exageradamente abordado, e chegou a afirmar que o Brasil sofreu de "comida de menos e fornicação demais". Apesar dessa manifestação crítica, esse mesmo autor, em outra oportunidade, afirmou que o "Brasil [era] um gigante moral ao nosso lado na justiça social", ou seja, mesmo os críticos de Freyre, não deixaram de fazer uso do método comparativo para pensar as relações sociais nas Américas (RUSSEL-WOOD, 2005, p. 31-35).

---

escolha da escrava negra para ama do menino sugere-nos outro aspecto interessantíssimo das relações entre senhores e escravos no Brasil: o aspecto higiênico", conforme Freyre (2002, p. 459).
Ver uma passagem acerca da violência na perspectiva:

[12] Na elaboração de seu livro Casa-grande & Senzala, Freyre seguiu a linha da antropologia cultural, iniciada por Franz Boas, a qual negava a existência de raças superiores e inferiores; e construiu uma visão positiva da cultura negra: valorizou a mistura de raças como singularidade das relações entre o colonizador e colonizado, porém, enfatizou excessivamente a brandura das relações raciais entre os negros e brancos no Brasil, levando à interpretação de que a miscigenação foi a grande contribuição portuguesa na formação da nacionalidade brasileira.

[13] De acordo com Russel-Wood (2005, p. 33), além de acadêmicos renomados, como Melville Herskovits e Franklin Frazier, que abordaram o tema do negro e estiveram no Brasil participando de debates, o periódico *Hispanic American Historical Review* (HAHR) elaborou números nos quais foram enfatizadas histórias de negros de origem africana, nas áreas da América colonizadas pelos ibéricos, respectivamente, em 1942 e 1944. O livro desse *brasilianista*, editado pela primeira vez em 1982, recebeu tradução e publicação recentemente no Brasil, em 2005.

A discordância das premissas de Freyre, acerca da colonização lusa na América, aumentou a partir do final da década de 1950, tanto no exterior como no Brasil. Entre os críticos estrangeiros que questionaram a visão harmoniosa da escravidão, o mito de "senhor bondoso", atribuído aos lusos, estavam Marvin Harris, Arnold Sio, David B. Davis, Carl Degler e Charles Boxer. Este último propôs uma outra interpretação da colonização dos portugueses nos trópicos[14], enunciada numa sentença muito utilizada por religiosos nos séculos XVII e XVIII[15], ao se referirem à colônia portuguesa, quando afirmavam que a América portuguesa poderia ser considerada um inferno para os negros, o purgatório para os brancos e o paraíso para os mulatos (BOXER, 2000, p. 27).

Como exceção dessa visão há o estudo de Stein e Stein (1989, p. 55), para quais os mestiços foram "integrados no mundo capitalista do homem branco de forma muito mais integral do que acontecera anteriormente com as populações indígenas" [...], a ocasional ascensão de tais indivíduos ao estrato ocupado pela elite ocorreu concomitantemente ao 'embranquecimento' de sua pele, tornado possível na medida em que deixaram de ser afro ou índio-mestiços e se transformaram em euromestiços". Assim se possibilitou a ascensão à condição de membro de segunda classe da elite, responsável por funções quase sempre não desejadas e nem executadas pelos colonizadores.

As interpretações de Freyre, no Brasil, passaram a ser reavaliadas, somente, no final da década de 1950. Destacando-se a "escola paulista", com o sociólogo Florestan Fernandes[16] e outros profissionais da área de ciências humanas, entre eles, Emília Viotti,

---

[14] Charles Boxer, na sua longa trajetória de pesquisador, sempre privilegiou os dois lados do Atlântico, ou seja, para ele, as histórias portuguesa e brasileira eram ininteligíveis se separadas. Neste sentido, produziu inúmeros estudos abordando as relações sociais no vasto "império marítimo português". Mediante as pesquisas, de forma convincente, Boxer fez objeções a muitas das conclusões dos estudos de Freyre, assim como as premissas do *lusotropicalismo*, e passou a atribuir uma outra interpretação à colonização lusa. Sobre a decantada mestiçagem, afirmou que ela existiu em várias partes do Império, nem por isso poderia ser considerada "sinônimo de respeito pelos não-brancos, tivessem eles ascendência africana, asiática ou americana nativa". Na sua perspectiva, os senhores lusos não eram menos impiedosos que os outros colonizadores europeus de outros pontos da América (BOXER, 2000).

[15] O religioso D. Francisco Manuel de Melo, durante seu exílio em Salvador, cidade que, inclusive, detestou, escreveu um livro, no século XVII, com o título "*Paraíso de mulatos, Purgatório de brancos e inferno de negros*". Posteriormente, o jesuíta Antonil (João Antonio Andreoni) completou a reflexão com o enunciado "o Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e das mulatas", ver Alencastro (2000, p. 347).

[16]Florestan Fernandes (1929-96) não só foi responsável por produção de livros importantes acerca das relações entre negros e brancos, como *Brancos e Negros em São Paulo*, em co-autoria com o francês Roger Bastide, com a segunda edição em 1959 (a primeira ediçao saiu pela editora Anhembi (SP), em 1955, em cujo volume editaram não só o texto mencionado, mas também relatórios de vários pesquisadores do "projeto Unesco"); *Integração do negro na sociedade de classes*, 1964, mas também de clássicos abordando a

Otávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Um tema recorrente nas pesquisas desta vertente dos estudos da escravidão esteve relacionado ao tratamento dispensado pelos senhores aos escravos, trazendo à tona a violência do sistema escravista e a exploração dos trabalhadores escravizados. [17]

Nesses estudos, denunciavam-se os mitos da relação democrática entre negros e não-negros e demonstrava-se a existência da discriminação racial no Brasil. Tal produção foi de grande importância, tanto no aspecto acadêmico, uma vez que sistematizou a crítica à idéia de "benignidade" das relações entre senhores e escravos, quanto politicamente, pois, em fins da década de 1970, quando se extinguia o regime militar, reapareceram os movimentos sociais organizados, entre eles, o movimento negro contemporâneo (1978), que inaugurou uma nova fase de mobilização dos negros brasileiros em defesa de direitos humanos.[18] Em suma, os resultados de tais pesquisas contribuíram, significativamente, para o fortalecimento do discurso anti-racista, em defesa da eliminação das desigualdades "raciais" no Brasil contemporâneo. No entanto, os escravos emergiram como uma *classe impotente* (Freitas, 1982) ou *escravo-coisa* (Cardoso, 1966) ou *escravo-rebelde* (Moura), rebeldia com ações e reações (expressa, sobretudo, com as fugas, insurreições, e formação de quilombos) vislumbradas, quase que exclusivamente, para negarem a violência do sistema. Buscando ir além dessa visão, os estudos da escravidão mais recentes buscam vê-los como *agentes históricos,* pois não agiram de forma desordenada; ao contrário, suas ações tinham uma lógica própria, tanto cultural quanto situacional. Dessa forma, o tema da escravidão no Brasil pode ser pesquisado de forma plural, destacando-se as particularidades da instituição, no tempo e nos inúmeros espaços geográficos que compõem o Brasil.[19]

Entre os que adotaram posicionamentos contrários às teses freyreanas e dedicaram também parte de suas vidas à luta anti-racista no Brasil, destacam-se dois intelectuais negros: Clóvis Moura e Abdias do Nascimento, que merecem ser mencionados, tanto pela sua ação política quanto pela divulgação de uma análise sobre o Brasil, na qual utilizaram

---

dinâmica social do Brasil, como *Revolução burguesa no Brasil* (1952) e da vida dos indígenas tupinambás (1949). Combinou sua vida acadêmica com uma militância política ativa, participando, inclusive, da fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), em 1980, pelo qual exerceu o mandato de deputado federal.

[17] Para um balanço da produção da "escola paulista", veja Queiróz (1987) e Viotti da Costa (1999).

[18] Sobre o movimento negro contemporâneo, ver Andrews (1998), Hanchard (2001) e Santos (2001).

[19] Ver Gomes (2003), Chalhoub (1990), Slenes (1999).

intensamente a história nas reflexões sobre relações "raciais" na sociedade contemporânea, além de proporem medidas para tentar solucionar o "problema racial e social brasileiro". [20]

Por quase quatro décadas, Moura publicou inúmeros livros abordando as questões das relações "raciais" no Brasil, em cujas reflexões recuperou as resistências dos negros na sociedade escravista, a exemplo de seu livro *Rebeliões de Senzala* (1959). Interessante destacar que Moura, ao produzir seus estudos, estava dialogando com a produção inaugurada por G. Freyre. Procurava rebater as interpretações freyreanas, como a que classificava as relações entre negros e brancos no Brasil de "dóceis" e harmoniosas, destacando, em contraponto, o conflito racial permanente dos escravizados contra o sistema, numa sociedade em que os "negros-mestiços" (ou seja, as mulheres e os homens pardos/mulatos) tinham abertura para ascender socialmente, pois eram a "esperança" do branqueamento de uma sociedade que pretendia civilizar-se com base nos padrões europeus. Ainda para Moura (1988, p. 63), a miscigenação era vista como um mecanismo alienante, a ideologia de uma elite que "diferencia, hierarquiza e inferioriza socialmente, de tal maneira que os não-brancos procuram criar uma realidade simbólica", em que os negros buscaram, então, uma "fuga simbólica", a partir da recusa de sua origem étnico-racial, e os brancos, por sua vez, escamotearam as condições de desigualdades econômicas entre eles e os negros.

Da mesma forma que outros autores, sendo Moura um deles, assinalou que o fato de lusos terem se relacionado sexualmente com mulheres de classes subordinadas, gerando filhos (um fato biológico), não justificava a idéia de ter existido no "escravismo patriarcal", uma democracia racial (fato sociopolítico) caracterizada pela "docilidade" nas relações entre negros e brancos no Brasil (DAVIS, 2001, p. 311-315). Inaugurou também uma nova maneira de se compreender os quilombos criados pelos negros. Esses refúgios passaram a ser vistos como espaços da resistência dos negros escravizados.

Embora a produção de Moura tenha contribuído para o conhecimento da história do negro brasileiro e para o movimento anti-racista, as suas interpretações continham fortes traços ideológicos marxistas e as categorias *classe* e *revolução* foram preponderantes em

[20] De acordo com Fiabini (2005, p. 85), enquanto a "maioria dos estudiosos da escravidão pertencentes à geração do autor direcionava seus estudos para desvendar o lado etnográfico e folclórico do problema do negro, Moura dirigiu suas pesquisas para o campo histórico a fim de explicar uma série de fatos relacionados com a atual situação do negro no Brasil".

suas análises, levando-o a valorizar tão somente os negros que se colocavam abertamente contra o sistema, como os quilombolas. Desta forma, a "grande multidão" de trabalhadores foi colocada em segundo plano e, até mesmo sendo vista, como colaboradora do "sistema". Este aspecto foi destacado por Flávio Gomes (2003) que, apesar de reconhecer o trabalho pioneiro de Moura sobre a formação das comunidades de fugitivos e a importância da permanente luta e resistência dos quilombolas contra o sistema escravista, desde o período colonial, o considerou circunscrito a uma concepção materialista de cunho evolucionista[21], chegando a classificar as resistências do cativo em duas formas: a passiva (todas as ações que não ameaçavam o sistema, como o suicídio e fuga) e a ativa (todas as ações de rebeldia que desgastavam o escravismo, a exemplo do assassinato de senhores e feitores e a guerrilha dos quilombolas).[22] Tais considerações não retiram, de forma alguma, a relevância e a atualidade do pensamento de Moura para refletir sobre as relações étnico-raciais no Brasil, mesmo na atualidade. Assim como a postura desse autor, em ter mantido, ao longo da vida, a autonomia intelectual, continua a inspirar a luta dos integrantes dos movimentos sociais negros da contemporaneidade e o engajamento dos estudiosos da temática.[23]

A divergência com as teses de Freyre também foi abordada, de forma contundente, pelo intelectual-ativista Abdias do Nascimento, um artista de múltiplos talentos, dinâmico e contestador que, nas seis últimas décadas, tem atuado intensamente na vida política parlamentar. As suas denúncias sobre as particularidades do racismo brasileiro, iniciadas mais sistematicamente na década de 1940[24], foram feitas com base nas artes (pintura, teatro) e na política.[25] Em 1944, criou o Teatro Experimental do Negro (TEN), com o

---

[21] Para uma análise mais exaustiva de Moura, ver Gomes (1995).

[22] Da mesma linha interpretativa de Moura, na década de 1970, destaco Goulart (1971 e 1972). O conteúdo de seus livros era importante, visto que eles contavam a história da perspectiva do negro escravo, tanto para se contrapor à idéia da benignidade da escravidão no Brasil quanto para desfazer as visões distorcidas sobre a população escrava, que a considerava passiva, pacífica, resignada.

[23] Conforme afirmou a socióloga Mesquita (2001, p. 567-569), Moura "fez jus ao papel ou missão de intelectual, pois, não só trabalhou teoricamente, mas principalmente [colocou] em prática suas intelecções." Para a autora, Moura, como "intelectual radical", tinha como principal preocupação a transformação social.

[24] Abdias do Nascimento participou da Frente Negra Brasileira (1931-37), criada em São Paulo. Ela se constituiu um movimento político de caráter nacional, com sede em diferentes estados, com jornais (Clarim da Alvorada e A Voz da Raça), transformou-se em partido político, porém com o golpe do Estado Novo a nova agremiação, junto com as outras, foi dissolvida.

[25] O Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, em comemoração aos 90 anos de Abdias do Nascimento, em 2004, realizou a exposição *Memória Viva* e, atualmente, organiza seu acervo documental. Para mais informações sobre a produção de Nascimento, veja o portal www.abdias.com.br. (Acesso em: 10 maio 2006).

objetivo "primário de ser uma companhia de produção teatral, mas assumiu outras funções culturais e políticas". Assim, além das peças teatrais, produziu o jornal *Quilombo*, entre os anos de 1948 e 1950, realizando, ainda, campanha de alfabetização em pequena escala e outras ações culturais e políticas (Convenções Nacionais do Negro, em São Paulo, em 1945, no Rio de Janeiro, em 1946 e o I Congresso do Negro Brasileiro, em 1950, no Rio de Janeiro) direcionada à população negra (HANCHARD, 2001, p. 129). O TEN com suas inúmeras atividades, segundo Maio (2000, p. 182), com base em Oliveira, passou a ser um "instrumento de valorização, de integração dos negros à nacionalidade".

No final da década de 1940, Nascimento passou a fazer parceria com Guerreiro Ramos, considerados por muito o intelectual do TEN. Ele, em 1949, passou a dirigir o *Instituto Nacional do Negro*, órgão do TEN voltado para pesquisa sociológica. Aliás, além de ativista negro, Guerreiro Ramos é reconhecido como um dos fundadores da Sociologia no Brasil. Tinha ele, com sua produção acadêmica, segundo um sociólogo, Simon Schwartzman (1983), "constituir uma ciência social que fosse ao mesmo tempo engajada, participante e não marxista, e que servisse de base a uma ideologia nacional, nacionalista". Complementa informando ainda que "era importante diferenciá-la de uma ciência social que fosse meramente universitária, a-crítica, sem uma vocação de participação política mais direta". Essas rápidas considerações mostram que nos anos de 1940 e 1950, intelectuais negros enfrentavam o tema de pensar as relações "raciais" e tinham proposta para mudar uma a sociedade brasileira caracterizada por ele, segundo Maio (1996, p. 191) como uma "cultura democrática racial brasileira" que convivia com "doses elevadas de racismo".

No final dos anos 80, Nascimento publicou o livro *O genocídio do negro brasileiro*, título que explicita o seu pensamento sobre o racismo no Brasil, mostrando, segundo ele, uma violência mascarada contra mulheres e homens negros. Em 2002, lançou livro-dossiê sobre a sua trajetória no movimento internacional anti-racista e reeditou dois títulos nos quais demonstra a operacionalização do racismo no Brasil. Nascimento desempenhou, ainda, papel importante no parlamento brasileiro, nos anos 90, em defesa de políticas específicas para a população negra, denominadas, atualmente, de políticas de ações afirmativas para afrodescendentes.[26]

[26] No final da década de 1980, quando eu participava, no sul do Brasil, de encontros do movimento anti-racista, fui uma leitora atenta dos livros e das inúmeras entrevistas concedidas por C. Moura e de A. Nascimento.

Um outro crítico de Freyre, com pressupostos próximos aos elaborados pelos estudiosos da "escola paulista", foi Jacob Gorender que, na década de 1970, produziu uma obra que se tornou referência. Além de abordar, de maneira original, a formação da sociedade brasileira, ao propor a existência de um modo de produção escravista no Brasil, dialogou com as controvérsias acerca da temática da escravidão, envolvendo brasileiros e estadunidenses. Mas, na década de 1990, foi um dos críticos mais incisivos da historiografia mais recente da escravidão, acusando-a de "neopatriarcal", de revalorizar a perspectiva freyreana de conceber uma escravidão mais consensual do que coercitiva. Ressalva-se que, ao "esquentar" o debate a respeito do tipo de escravidão que predominou no Brasil, Gorender se afastou de alguns integrantes de tal "escola". Um dos que receberam fortes críticas, foi F.H. Cardoso, que defendeu, além da coisificação social do escravo, a coisificação subjetiva[27] que o impediu de se colocar contra a sua condição.[28]

Gorender também ampliou a visão de resistência se comparado com o sociólogo C. Moura, uma vez que, enquanto este estudioso dividia os escravos em dois grupos: os opositores ao sistema e os passivos, assim, apenas os primeiros sendo valorizados por se oporem frontal e diretamente contra o sistema, e os segundos, sendo vistos como passivos, Gorender, por sua vez, destacou a ação e luta de maioria escrava, expressa nas relações cotidianas, como a questão de adaptação ao regime escravista, fundamental para a sobrevivência física. O cativo "adaptado", segundo esse autor, necessariamente, não era passivo, a negação ao sistema foi manifestada com o mau trabalho, afetando, dessa forma, o lucro do senhor (GORENDER, 1990 e 1992). Apesar dessas posições, Gorender manteve-se, por um período, inflexível acerca da constituição de relações parentais como estratégia de sobrevivência de mulheres e homens escravos, como mostrarei adiante.

---

[27] Gorender (1990, p. 18-19 e 34-35) reconheceu que houve uma grande maioria de escravizados que não se revoltou contra o sistema, mas que buscou uma "adaptação" para sobreviver no cativeiro, da qual fazia parte a resistência à coação diária, à violência e à própria condição servil. Era, também, uma forma de evitar que a coisificação social se transformasse em coisificação subjetiva, sendo a resistência ao trabalho uma das formas referidas por Gorender, o que exigia do sistema um custo com a vigilância, se convertendo numa imposição do escravo à rentabilidade do sistema. Talvez, pelo fato das questões econômicas serem primordiais nas reflexões do autor referido, apesar de não ter negado a subjetividade do cativo, não deu a devida importância a esse aspecto nas relações senhor-escravo.

[28] O historiador Chalhoub (1990, p. 42) também fez fortes críticas à tese de coisificação subjetiva proposta por F.H. Cardoso. Recusou a imagem do *escravo rebelde*, e, em sua abordagem, procurou mostrar que os negros escravos "agiram de acordo com as lógicas ou racionalidades próprias, e que seus movimentos est[avam] firmemente vinculados à experiências e tradições particulares e originais".

A despeito das inúmeras críticas feitas à obra freyrena, no Brasil e no exterior, o prestígio do sociólogo de Pernambuco tem se mantido na academia e muitos de seus livros são considerados importantes para pesquisa inicial de inúmeros temas sobre escravos e livres, assim como estudos da família, das mulheres e da infância. Além disso, têm ocorrido releituras de sua obra, realizadas, sobretudo, por acadêmicos estimulados pelas comemorações do centenário de seu nascimento e de sete décadas do lançamento da primeira edição, em 1933, de Casa Grande & Senzala (BURKE, 1997 e PAIVA, 2001).

Um ponto que tem sido, sistematicamente, destacado refere-se à abordagem metodológica pioneira e inovadora que constam em seus livros. Neste sentido, como se sabe, ele utilizou uma variedade de fontes documentais, inaugurou inúmeros temas de pesquisa, assim como, por sua erudição, os seus livros apresentam "inigualável qualidade literária", reconhecida até por alguns de seus críticos.[29] Desta forma, Freyre antecipou nas ciências sociais e na história, vários procedimentos de pesquisa e de análise que foram desenvolvidos pelos *Annales* – movimento de inovação na historiografia ocidental, iniciado em 1929, com novo projeto histórico, cujas premissas romperam com as influências da filosofia na história, em favor de várias mudanças na produção do saber histórico –, entre os quais, com a introdução de novos sujeitos (negros, índios, mulheres), novos objetos (cotidiano, vida privada), novas abordagens (método antropológico-social) e a interdisciplinaridade.[30]

Além de sua atuação intelectual, na década de 1930, quando ocorreram perseguições policiais contra o povo de terreiro – o chamado "quebra-quebra" –, ele foi um dos aliados dos pais e mães-de-santo que passaram a necessitar de tal ajuda para realização das cerimônias. Inclusive, o próprio Freyre reconheceu a colaboração dos pais e mães de santos e a convivência com ex-escravos na elaboração de seus estudos.[31]

---

[29] Destaco pelo menos dois críticos de Freyre que reconhecem sua narrativa como uma "escrita inventiva e atraente": são eles Gorender (1990) e o sociólogo Carlos Hasenbalg, que vem produzindo, desde a década de 1970, vários estudos enfocando as desigualdades sociais entre a população negra e não-negra no contexto brasileiro contemporâneo.

[30] Ver Gomes (2000, p. 149-171), Reis (2000, p. 37) e Burke (2002, p. 32).

[31] De acordo com Costa (1999, p. 178), Gilberto Freyre foi apontado também como aliado dos pais-de-santo do Recife, na década de 1930, contra as perseguições aos templos de religião afro-brasileira. A esse respeito, o autor-babalorixá Manoel Costa, que ao registrar a contribuição desse autor, em momentos difíceis do "Xangô" em Recife, não deixou de comentar a vinculação pesquisador e pesquisado como esse tipo de relação favorecia os intelectuais. Destacou, especialmente, o caso de Ulysses Pernambucano, um pesquisador e aliado do "povo de santo". Na época do "quebra-quebra", para garantia da realização das cerimônias religiosas, o próprio Ulysses ou estudantes sob sua orientação permaneciam por longos períodos nos templos religiosos,

Embora se reconheçam as inovações metodológicas de Freyre no conhecimento das ciências humanas, o tema da família escrava, em seus estudos, é praticamente invisível, pois, na sua perspectiva, o sistema havia desenraizado o "negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil" (FREYRE, 2002, p. 315). Além disso, considerava que os escravos faziam parte da família patriarcal, entendida como uma relação de poder, na qual o senhor detinha toda a autoridade e domínio. Neste tipo de família, os seus integrantes (esposa, filhos e netos, além dos agregados e escravos, dividiam o mesmo espaço físico) estavam todos sob a proteção do pai-senhor. As mulheres e os homens escravos não tinham, então, nenhuma autonomia; eram considerados como uma extensão dos segmentos "superiores".

Nem mesmo a produção da "escola paulista" valorizava a relação familiar entre eles, pois, para os estudiosos desta corrente, o desequilíbrio entre sexos e o próprio sistema foram responsáveis pela "ação destruidora do lar" escravo e pelo predomínio da "promiscuidade". Alguns autores chegaram a afirmar que a própria instituição escravista contribuiu para a formação e manutenção da devassidão entre os escravos. Quando se referiam aos filhos gerados no interior do cativeiro, partiam da idéia de que predominava *pater incertus, mater certa*; afirmavam que as relações eram efêmeras, sem nenhuma estabilidade e com a predominância da 'promiscuidade' entre as poucas mulheres e os muitos homens que residiam nas propriedades rurais.[32]

Alguns dos estudiosos desta vertente analisavam o tema da família escrava com base, geralmente, no matrimônio do mundo ocidental, principalmente a família nuclear e abençoada pela Igreja. Em tais análises, muitas vezes, não se consideravam as particularidades ou a situação dos indivíduos que foram deslocados de um outro continente, portadores de uma outra cultura – como o caso dos africanos –; nem mesmo a dos que aqui nasceram e viveram na condição de escravizados, que tiveram de construir relações parentais, levando em conta as várias limitações de serem escravos e a interação com outras culturas.

---

assim, na opinião de Costa, muitas vezes, o espaço do sagrado era transformado em "laboratório de psiquiatria". Isto porque Ulysses Pernambucano, foi uma "pessoa que se mostrou muito interessado em ajudar e armou uma equipe de pessoas que estudavam as manifestações [religiosas]".

[32] Para uma crítica a Escola Sociológica de São Paulo, especialmente, sobre a família escrava, ver primeiro capítulo de Slenes (1999).

Entretanto, as novas pesquisas com base, principalmente, em fontes eclesiásticas e cartoriais, têm permitido um avanço nos estudos sobre o parentesco dos escravos. Com elas, recuperam-se informações sobre a capacidade dos escravizados em explorarem as mínimas possibilidades de realizarem mudanças em suas vidas ou de seus descendentes, agindo nos interstícios da sociedade, estabelecendo casamentos formais, consensuais e parentescos espirituais, ampliando as suas relações sociais. Assim, nesse novo contexto da historiografia da escravidão brasileira[33], inaugurado na década de 1980, as formas de lutas de mulheres e homens escravizados ganham centralidade, sua historicidade e suas experiências são recuperadas. Temas diversos são abordados e novas metodologias de pesquisa são utilizadas nas investigações, entre elas a demografia social e a micro-história. No que concerne ao tema da vida em família, os vínculos são ampliados para além da família conjugal, sacramentada pela Igreja, valorizando, por exemplo, as relações consensuais e o parentesco espiritual. Esta última relação envolve, no mínimo, o estabelecimento de alianças entre duas famílias, com o compromisso de proteção e respeito entre pessoas de mesmo *status* ou de diferentes condições econômicas. Ganham espaço, também, o grupo familiar composto pela criança e um membro (mãe ou pai), que, nesse estudo, denominarei de *monoparental,* por considerar mais apropriado para caracterizar as famílias escravas encontradas na Zona da Mata da Paraíba, nas quais foram encontradas, mais explicitamente, as relações entre mães e filhos do que os vínculos conjugais sacramentados na Igreja.

Como já mencionado, o foco de análise das relações entre senhores e escravos na recente historiografia social da escravidão, passou a ser caracterizado tanto por valorizar as relações conflituosas de resistência direta contra o sistema quanto as formas de oposição à escravidão que passavam pela "negociação"[34] cotidiana, contribuindo, assim, para a formação de uma relativa autonomia de mulheres e homens escravizados nas relações de trabalho e na vida pessoal. Neste sentido, a história social e cultural tem oferecido

[33] Embora o tema da escravidão tenha passado por uma "onda" de modismos entre os intelectuais brasileiros, especialmente na década de 1980, não há duvida de que as pesquisas, nessa área do conhecimento histórico brasileiro, cresceram significativamente nas últimas décadas. Para se ter uma idéia dos estudos acadêmicos elaborados antes e após a comemoração de 100 anos da Abolição, ver Schwartz (2001).

[34] Ver em Burke (2002, p. 123) a redefinição do termo negociação pelos "grupos subordinados". Segundo ele, de uma maneira geral, apesar dos populares não rejeitarem os valores dominantes, da elite, eles buscam negociá-los ou modificá-los à luz de suas condições existenciais. Fundamental também é o livro de Reis e Silva (1989).

contribuições importantes, na perspectiva teórica que propõe, de acordo com Machado (1988, p. 144), a "recuperação do processo histórico em suas mediações multivariadas"; e, a partir da pesquisa documental, o conhecimento sobre população negra (escrava, liberta e livre), tem avançado não só no Brasil, mas também nas regiões das Américas espanhola e anglo-saxônica.

Mas não se iludam, leitores e leitoras, esta nova maneira de pesquisar o tema da escravidão não é um consenso na comunidade acadêmica. Inúmeros questionamentos têm sido feitos, os debates acontecem com freqüência. Todavia, muitos autores negam as novas imagens de mulheres e homens escravizados, nas quais se destacam os seus vínculos parentais: outros, em razão do volume, da qualidade e dos resultados de pesquisas empíricas e de interpretações convincentes, têm revisto posicionamentos anteriores; porém, alguns mantêm a compreensão de que tal paradigma interpretativo "reabilita a visão patriarcal de Gilberto Freyre" (MAESTRI, 1990 e 2002 e QUEIRÓZ, 2001). Enfim, o tema da família escrava é um dos temas mais controversos, que tem recebido muitas críticas, como mostrarei adiante ao abordar o debate entre estudiosos da escravidão, com ênfase nos que abordam o tema da família escrava.

Antes, é interessante adentrar nas reflexões teóricas de historiadores estrangeiros, como a do britânico Edward Thompson e de dois estadunidenses, Eugene Genovese e Herbert Gutman, que contribuíram, decisivamente, com a nova abordagem da história da escravidão no Brasil. O mais brilhante historiador social, Thompson, foi um crítico feroz do marxismo ortodoxo e, por isso mesmo, se dedicou a revigorar, teoricamente, o materialismo histórico, assim como, em sua trajetória profissional, procurou combinar teoria e pesquisa empírica e sempre pautou sua vida acadêmica com uma ativa participação nas questões sociais de seu tempo. Sua obra exerceu influência em diferentes continentes e no Brasil não foi diferente: é um dos inspiradores da história social da escravidão no país e vários de seus pressupostos e conceitos têm iluminado a produção atual, a exemplo da ênfase dada à história "vista de baixo", e da demonstração, em seus estudos, de que as classes populares são participantes ativas na construção histórica. Conceitos como experiência, cultura, paternalismo e classe social também iluminaram os estudos sobre escravidão na década de 1980.

Apesar de essas noções explicativas terem sido formuladas por esse historiador, para analisar comportamentos, condutas, costumes na cultura européia, especialmente a inglesa do século XVIII, muitas de suas reflexões permitiram uma aproximação, principalmente teórica (e não temática), na produção dos historiadores do Brasil. Estes se (re)apropriaram de tais concepções e têm elaborado discursos históricos sobre a escravidão, nos quais emergem *escravos-em-relação,* isto é, em relação aos senhores, a outros escravos e a libertos, aos livres pobres (negros e não-negros), em que se investigam suas experiências e a as suas lutas, individuais e coletivas, vistas como fundamentais para o desgaste do sistema escravista.[35]

A respeito das vidas familiares das mulheres e dos homens escravizados, os historiadores Genovese e Gutman se colocaram contra uma imagem consagrada pela historiografia, segundo a qual escravos viviam em famílias desestruturadas e precárias. Ambos buscaram, de forma diferenciada, recuperar as vivências das crianças, mulheres e homens escravizados, mostrando que os escravos negros foram agentes de suas histórias, valorizavam a família, assim como moldaram, no interior do cativeiro, uma cultura com lógica própria.

Contudo, estes autores, estudiosos da escravidão no Sul dos Estados Unidos, divergem da questão que envolve a proximidade entre escravos e senhores e a autonomia de mulheres e homens escravizados. Por um lado, Gutman (1976), ao estudar a família escrava, destacou a formação de laços familiares horizontais e a valorização do parentesco entre escravizados, bem como demonstrou que as famílias destes últimos eram autônomas em relação à família do proprietário. Ainda, ao estudar a reprodução natural ocorrida no interior dos agrupamentos comunitários dos cativos do sul dos Estados Unidos, o autor definiu um padrão denominado "comportamento cíclico", no qual observou a estabilidade e a longevidade da família escrava e sua relação com a evolução do patrimônio de seu proprietário, uma vez que esta família estava intimamente vinculada à constituição das unidades de produção e da permanência das propriedades em poder de um grupo familiar. Assim, nas primeiras fases, havia a formação, a consolidação das redes familiar e de parentesco, seguida de sua estabilidade e, por último, com a morte dos proprietários,

[35] Sobre a influência dos estudos de Thompson na recuperação da "experiência negra" no Brasil, ver o artigo de Lara (1995).

ocorria a divisão dos bens e das mulheres, crianças e homens escravos, desagregando-se, portanto, a comunidade escrava.

Por sua vez, Genovese (1988), nos seus estudos, afirmava que a convivência intensa entre os dois grupos sociais contribuiu para a constituição de laços verticais: as famílias escravas estavam ligadas às famílias senhoriais, a partir da política de dominação paternalista, na qual o chefe, o *pater familias,* protegia os membros da família extensa e estes, de sua parte, deveriam fornecer renda de trabalho e obedecer às hierarquias sociais.[36] Nessas relações, formou-se o que Genovese denominou de "processo de acomodação" como importante estratégia de resistência utilizada pelas pessoas escravas. Embora o autor enfatize a acomodação, não significa que ele tenha omitido os mecanismos de dominação da escravidão, como a violência física. Pelo contrário, empenhou-se em apreender as práticas, as ressignificações das ações e comportamentos dos escravos nas suas relações sociais.

A expressão "processo de acomodação", utilizada por Genovese, foi o primeiro passo para se ampliar o conceito de resistência, rompendo-se a visão bipolarizada de escravo-rebelde *versus* escravo-submisso. O último seria aquele que se mantinha no cativeiro sem manifestar nenhuma oposição ao sistema, enquanto o primeiro seria aquele que atacava diretamente a propriedade, fugia para distante do dono, formava quilombo e aniquilava o sistema. Com as novas reflexões, os estudiosos observaram novos padrões de relacionamento entre escravo e senhor, que passavam pela "negociação", pela "acomodação", criando estratégias tanto para a sobrevivência na condição escrava quanto para a construção da liberdade no cativeiro, como bem expressaram dois autores, a respeito do comportamento dos escravos supostamente acomodados: "correntezas perigosas e fortes passavam sob aquela docilidade e ajustamento" (REIS & SILVA, 1989, p. 32).

Ainda que Genovese tenha se inspirado em Freyre e F. Tannembaum para elaborar o conceito de paternalismo, ele acrescentou aspectos importantes que permitem interpretação radicalmente diferente das conclusões do sociólogo de Pernambuco para quem, segundo Lara (1995, p. 48-49), com quem concordo, o paternalismo era um "termo

[36] Ver Metcalf (1987) e Slenes (1999, p. 39). A historiadora Metcalf (1987, p. 231) em suas reflexões, estabeleceu um equilíbrio entre as posições de Genovese e Gutman, pois, segundo ela, a compreensão da família escrava passa tanto pelo "relacionamento com seus senhores quanto em si mesma, porque os escravos não podiam negar as realidades da escravidão, nem os senhores podiam controlar completamente todos os aspectos da vida de seus escravos".

descritivo e impreciso, que oferece uma perspectiva de análise da sociedade 'a partir de cima', e implica noções idealizadoras de calor humano e valorização das relações pessoais". Já para Genovese, o paternalismo (cuja noção está vinculada ao conceito de hegemonia de Gramsci) era um elemento mediador das relações senhor e escravo, mesmo se configurando uma mediação cruel e injusta, por envolver classes com forças desiguais, mas que permitiu o estabelecimento e a sobrevivência da sociedade escravista, caracterizada por conflitos de classe e de "raça". [37]

Esse mesmo autor destacou que as perspectivas de ambas as classes eram totalmente diferentes: enquanto o senhor exercia o controle social sobre os escravos, oferecendo proteção, condições materiais de sobrevivência, cabiam às mulheres e aos homens escravizados obedecerem e trabalharem em benefício de seus senhores. Assim, estes, "ao aceitar o *ethos* paternalista, legitimavam o domínio de classe" e consentiam com sua escravização (até porque o controle do senhor e do Estado era extremamente desigual). Porém, mulheres e homens escravizados, ao aceitarem as relações paternalistas, desenvolveram sua mais "poderosa defesa", o que possibilitou a elaboração de estratégicas e táticas para conquistarem a liberdade ou para lutarem contra a desumanização na escravidão.

O tema das relações paternalistas entre senhores e escravos gerou acalorados debates na historiografia da escravidão brasileira[38], visto que foi utilizado de diferentes maneiras pelos estudiosos. Assim, na década de 1930, o paternalismo foi útil para que Freyre formulasse a tese de que, no Brasil, a escravidão era benigna, as relações de senhores e escravos eram amistosas, amenas, redundando no mito dos senhores como bondosos e na imagem dos escravos como fiéis e resignados; posteriormente, também na falsa idéia da existência de uma democracia "racial" no país. Menos de três décadas depois, os estudiosos da "escola paulista" revisionaram essa produção, em geral, apesar de não terem negado a existência de traços paternalistas nas relações entre escravos e senhores, salientaram a existência de conflitos entre ambos, em que a escravidão se configurava por uma relação de exploração e dominação na qual a violência deu a tônica da sociedade

[37] A análise de Genovese sobre as relações paternalistas no Sul dos Estados Unidos, encontram-se em artigo de 1969 e no seu livro de 1974, mas traduzido no Brasil em 1988.
[38] Um estudo recente sobre o paternalismo é o de Marquese (2003). O autor discute as relações paternalistas numa perspectiva comparativa, com análise de três localidades da América escravista: Brasil, Cuba e sul dos Estados Unidos.

escravista. Também apontavam, em geral, que ao escravo restava apenas "reagir" contra o sistema. Mais recentemente, essa produção foi questionada e novas interpretações a respeito do comportamento dos cativos foram propostas. Nesses estudos, são recuperadas histórias de mulheres e homens que, mesmo na condição de escravos, mostraram que tinham projetos e sonhos, dentro das suas possibilidades existenciais, conjunturas da época em que viveram, é possível compreender que eles lutaram e transformaram as relações de dominação, mostrando que mesmo estando na condição social mais baixa buscaram construir uma vida com dignidade humana.

No que se refere às relações entre os diferentes grupos sociais, há o interessante estudo de Richard Graham (1997), que estudou a vida política da sociedade brasileira, a partir do clientelismo, compreendido como um conjunto orgânico de valores e práticas sociais presentes na formação histórica do Brasil, que atingiu a política e outras relações sociais e todos os grupos da sociedade. Neste sentido, considero fundamental tal análise para compreender o fenômeno do clientelismo no Brasil, uma prática que envolvia não só escravos, mas perpassava por todo o tecido social, vinculando segmentos sociais mais pobres com pessoas livres e com mais poder econômico e/ou político (GRAHAM, 1997). Este autor ainda, destacou que a própria sobrevivência material e política dos grupos sociais não dependiam, muitas vezes, de alianças realizadas ao longo da vida. Estas relações baseadas em práticas clientelísticas eram conjunto orgânico de valores e comportamentos sociais, presentes só nas relações políticas, mas em todas as outras vinculações sociais de todos os grupos sociais. Ou seja, não só os escravos estavam ligados e dependiam de seus senhores, mas as práticas paternalistas eram um importante componente da sociedade brasileira do século XIX. Este fenômeno de relações verticais, de reciprocidade, envolvendo grupos sociais desiguais, ocorreu, também, em várias sociedades como as européias, a exemplo do que nos mostram Thompson (1998), Xavier e Hespanha (2000).[39]

[39] A respeito de outras sociedades em que as relações verticais tiveram importância social, destaco a Inglaterra e Portugal. A Inglaterra foi tema de estudo de Edward Thompson (1998), em suas investigações sobre a sociedade inglesa dos séculos XVII e XVIII. Na sua análise das vinculações entre "patrícios" e "plebeus", fez uso da noção de *paternalismo* (compreendida como uma relação de domínio e de subordinação, mas também de reciprocidade, entre pessoas de *status* desiguais) articulando-a com conceitos marxistas, como as relações de classe (K. Marx) e hegemonia de classe (A. Gramsci) para compreender a ordem social em que viviam tais indivíduos. Sobre as relações verticais em Portugal, ver Xavier & Hespanha (1998). Estes consideraram os poderes informais como importante característica das relações da sociedade portuguesa do Antigo Regime. Segundo eles, a dita "economia do dom", vulgarmente uma economia de favores, normalizavam as práticas sociais dessa sociedade. Esta economia se baseava na "tríade de obrigações: dar, receber e restituir". Assim,

Entre o final da década de 1970 e início da seguinte, as duas visões mencionadas, a freyreana e da "escola paulista", passaram a ser revistas por historiadores. Segundo Lara (1988), foram Slenes e Mello, em 1978, que propuseram a superação das interpretações antagônicas e definiram o paternalismo como uma forma especial de clientelismo, ou seja, uma relação do tipo patrão-cliente que, apesar de envolver relacionamento entre pessoas com poder desigual, se baseava em mútuo entendimento de obrigações recíprocas; e que, mesmo sendo uma ideologia da classe dominante, possibilitava a mediação das relações sociais no sistema escravista, não excluindo, de forma alguma, os conflitos e contradições dos vínculos entre senhor e escravo. Duas décadas depois, Slenes, ao comentar as relações escravistas, declarou, novamente, que, na "política de domínio senhorial", não se descartava o embate entre as partes envolvidas e quando usava o termo negociar, entendia-o "como [um] processo conflituoso em que ambas as partes procuram 'persuadir' o outro", não desconsiderando, se necessário, o enfrentamento. Tudo dependia da situação enfrentada pelas mulheres e pelos homens escravos na luta contra a opressão do sistema (SLENES, 1999, p. 17).

A proposição que entende a escravidão como um sistema em que, em sua estrutura, prevalecia um "acordo" entre desiguais, gerou intensos e virulentos debates entre estudiosos da vertente mais recente e os que tinham como abordagem a interpretação estrutural. Jacob Gorender esteve à frente das discussões e publicou, inclusive, em 1990, um livro provocativo no qual defendeu suas posições teóricas sobre a escravidão no Brasil e negou, de forma contundente, a existência de uma escravidão "mais consensual do que coercitiva"[40], em que o cativo teria tido sua subjetividade recuperada para fazer-se "agente voluntário da reconciliação da escravidão" (GORENDER, 1990, p. 16-20).

O autor de *A escravidão reabilitada* também questionou as conclusões de algumas pesquisas sobre o tema da família escrava, sobretudo da metodologia empregada, como a abordagem quantitativa, e o pouco destaque dado aos aspectos qualitativos da vida dos escravos (GORENDER, 1990, p. 46-50). Chamou atenção para o que denominou de "equívocos metodológicos" cometidos por alguns historiadores, que prejudicam os

---

havia um benfeitor (ou credor) e um beneficiado (ou devedor), geralmente, o primeiro oferecia algo e, em contrapartida esperava-se respeito, serviço em algum momento. Eram, portanto, relações assimétricas de poder. Segundo os autores, esta economia do dom se constituiu uma "relação social fortemente estruturante", que vigorou por um longo período da história e da vida social de portugueses.

[40] Ver nota 22.

resultados das pesquisas. Após dois anos do lançamento do livro citado, Gorender, em um simpósio sobre a historiografia da escravidão, ocorrido em Mariana (MG), reafirmou que

> o desequilíbrio entre os sexos impedia justamente o que era característico de famílias africanas em muitas etnias africanas, ou seja, a poligamia ou a poliginia (...). Demais estou convencido de que a escravidão sempre existiu com promiscuidade sexual, promiscuidade no sentido literal da palavra... (GORENDER, 1992, p. 263).

Todavia, dez anos depois, num ensaio destinado a um público mais amplo, Gorender reconheceu que "os escravos conseguiram constituir famílias e formar redes de parentesco com razoável grau de estabilidade, desfazendo o mito da propensão à promiscuidade sexual" (GORENDER, 2000, p. 46). Nomeou, inclusive, alguns autores da nova historiografia que têm contribuído para firmar a imagem de cativos com famílias. Contudo, não deixou de registrar várias ressalvas sobre o sistema que limitava a organização familiar e destacou o fato de tais estudos incidirem, principalmente, nas áreas paulista e fluminense, no século XIX, que passavam por um período de expansão da economia cafeeira, possibilitando a vida familiar. O mesmo, segundo ele, pode não ter ocorrido em outras regiões, em circunstâncias econômicas desfavoráveis, como as do Norte do Império, em que as pessoas escravas tendiam a apresentar uma vida familiar sem nenhuma estabilidade, em razão das constantes separações de seus membros. Esta hipótese de Gorender é observada com atenção neste trabalho, pois foram exatamente condições instáveis que escravizados na Paraíba enfrentaram ao longo do Oitocentos, sobretudo na segunda metade do século, quando se intensificou o tráfico interprovincial, e mesmo nos limites geográficos da província, com o aumento do preço de escravos e o deslocamento deles do interior para o litoral e vice-versa.

No atual estágio de pesquisas, a perspectiva do total controle dos senhores sobre os escravizados vem sendo relativizada. Estudiosos e estudiosas entendem as relações entre senhores e escravos como processo conflituoso, marcado por tensões, embates, acomodações, em que cada parte buscou convencer a outra nas relações cotidianas de poder, mesmo havendo um desequilíbrio no qual o senhor tinha mais condições de impor seu domínio. A respeito dos vínculos envolvendo escravizados e senhores, Emília Viotti (1998, p. 99), que produziu importantes estudos na década de 1960 e esteve ligada aos

pressupostos da "escola paulista", ampliou sua visão teórica e suas interpretações foram repensadas. Assim ao pesquisar a rebelião escrava em Demerara (Guiana Britânica), ocorrida em 1823, expôs sua premissa teórica. Segundo ela,

> os *senhores* sonhavam com o poder total e a obediência cega, os *escravos* entendiam a escravidão como um sistema de obrigações recíprocas. Eles presumiam que entre senhores e escravos havia um contrato tácito, um *texto invisível* que definia regras e obrigações, um texto que usava para avaliar qualquer violação a seus 'direitos'. [...] Sempre que essa norma fosse violada e o 'contrato' implícito rompido, eles se sentiam no *direito de protestar* (Grifos meus).

Ou seja, a historiografia mais recente destacou que, em alguns momentos, os donos eram obrigados a fazer concessões para os indivíduos escravizados, sem as quais não poderiam ter mantido, por tantos séculos, a instituição escravista, com base exclusiva na violência.[41]

A despeito das críticas de Gorender e de outros estudiosos, firmou-se uma nova perspectiva de análise sobre o tema da família e muitos estudos foram realizados[42], apesar de nem todos compartilharem da mesma opinião e nem se deixarem convencer com os resultados das pesquisas, como os historiadores Mário Maestri e Suely Queiróz.[43] O primeiro tem se mostrado incrédulo com relação a três temas da escravidão no Brasil: a família escrava, as alforrias e a escravidão urbana. Em 1990, num artigo, criticou os novos

[41] A propósito de outros historiadores brasileiros que partilham deste entendimento, podem ser destacados: C.Azevedo (1987, p. 27), para quem a história é realizada por "uma multidão de indivíduos que anonimamente fazem a história, vivendo em seus cotidianos diferenciados social e culturalmente, relações de amizade e de conflitos"; Lara (1988, p. 26) que procurou ultrapassar a dicotomia entre paternalismo e violência e passou a "verificar como a relação pessoal de dominação [de senhores e escravos] em que estavam presentes confrontos, resistências e acomodações, solidariedades e tensões múltiplas e diversas"; R. Slenes (1999, p. 17) que compreende a relação senhor e escravo "como processo conflituoso em que ambas as partes procuram "persuadir" a outra, podendo usar como arma até a ameaça de 'guerra' e a própria 'guerra"; Chalhoub (1990, p. 42) que, em oposição à teoria do *escravo-coisa* (proposição de Fernando Henrique Cardoso, que acreditava na coisificação subjetiva do escravo), recusou também a imagem do *escravo rebelde*, procurando mostrar que os negros escravos "agiram de acordo com a lógica ou racionalidade próprias, e que seus movimentos estavam firmemente vinculados à experiência e tradições particulares e originais". Seguem esta mesma interpretação Reis (1989), Gomes (1993), Carvalho (2002), Machado (1987) e muitos outros estudiosos, que não negam a luta de classes e a violência do sistema, procurando ir além, com pesquisas empíricas que visam apreender as práticas e especificidades das diferentes experiências de ser escravo no Brasil.

[42] Ver o primeiro capítulo do livro de Slenes (1999).

[43] Queiróz e Maestri produziram seus primeiros estudos, acerca da escravidão, nas décadas de 1970. A primeira destacou a "violência estrutural" do sistema, enfocando área de grande lavoura cafeeira em processo de declínio econômico (1977). O segundo investigou vários aspectos da vida escrava, sobretudo, no Rio Grande do Sul, um de seus livros foi publicado em 1984.

estudos sobre escravidão, em particular, os que se referiam à escravidão urbana e às alforrias dos cativos por "diluir as duras condições de existência do escravo urbano em quase saudosista visão do passado negreiro", generalizando a "pretensa benignidade da instituição nos centros populacionais para o universo rural dominante", visão que, segundo o autor, se aproximava da concepção freyreana de escravidão doméstica (MAESTRI, 1990, p. 695-705).

Estas considerações foram asseveradas, em 1997, num simpósio sobre a escravidão.[44] Na compreensão do autor, a atual vertente histórica é resultado da "vitória da maré neoliberal" que acontece na área do conhecimento, que privilegia as "interpretações subjetivas sobre as condições históricas" e as "interpretações sociais estruturais" foram substituídas por "temas tópicos e menos conflitivos". Em sua exposição, Maestri informou, também, que compreende a sociedade a partir de um sistema de "oposição dualista" e as questões do passado deveriam passar por este pressuposto. Acusou, ainda, os estudiosos que partem da compreensão das relações clientelísticas ou paternalistas de terem desenvolvido estudos conservadores e "neopatriarcais". Estes são dois adjetivos com os quais Maestri (2002) tem classificado a historiografia da escravidão recente. Segundo ele, existe um "movimento revisionista de cunho conservador". Sendo as teses patriarcais retomadas e refinadas metodologicamente, abandonando ou deixando em segundo plano o conflito e a violência do sistema, passando a ter como proposta interpretativa o consenso e a acomodação nas relações entre escravos e senhores. Tudo isso resultou em pesquisas que abordam o compadrio, a família e a alforria, temas considerados por ele, como amenos e que substituem os estudos anteriores, nos quais as preocupações eram com as "interpretações sociais estruturais". Esta é uma categoria, para o autor, imprescindível à apreensão do fenômeno na plenitude de sua riqueza (MAESTRI, 2002, p. 13).[45] Como se percebe, a oposição de Maestri às novas abordagens da escravidão relaciona-se com a sua concepção de história, que privilegia as análises fundamentadas nas contradições antagônicas e na totalidade da sociedade, Em suma, suas críticas mostram que ele não

[44] O evento acadêmico referido foi o II Encontro de História da UFF, cujo tema foi *Sociedade e Escravidão*, realizado em outubro de 1997. A publicação sobre tal evento saiu no ano seguinte. As considerações de Maestri, foram reproduzidas por Abreu & Mattos, em artigo com balanço crítico do debates desse II Encontro, na revista *Tempo*, n .6, p. 29-35.

[45] Estas considerações de Mário Maestri estão na apresentação que fez do livro de Maria do Carmo Brasil (*Fronteira Negra*: dominação, violência e resistência negra em Mato Grosso, 1718-1888), publicado em 2002, na coleção *Malungos*, da editora da UPF.

reconhece as pesquisas recentes acerca da escravidão brasileira (ABREU & MATTOS, 1999, p. 33).

A historiadora Suely Robles Queiróz, integrante da "escola paulista", também contestou os resultados das novas pesquisas sobre a escravidão, sendo o tema da família escrava o mais destacado pela autora. Em suas críticas, denomina a historiografia da escravidão recente de "neopatriarcalista", tomando como base os comentários de Gorender. Assim, em sua análise, acusa os estudiosos de terem colocado em segundo plano a questão da violência e discorda da existência de uma escravidão na qual é possível a mediação entre senhor e escravo, o que levava, de acordo com a autora, o escravo "a negociar um cotidiano mais brando e lançava mão de estratégias para sobreviver, ora curvando-se aos ditames do senhor, ora a eles resistindo", contribuindo, assim, com o sistema.

Com relação ao tema da família escrava, Robles Queiróz reafirmou o seu entendimento de que se, por um lado, pode-se reconhecer a existência de vínculos familiares entre os escravos (o que já era destacado, segundo ela, pelos estudiosos da "escola paulista"), por outro, não se pode atribuir estabilidade e "expressividade da família escrava no Brasil". Para reafirmar este pressuposto, lançou mão de relatos de viajantes que percorreram o país. Como resultado de sua análise, mostrou que os estrangeiros deixaram um "silêncio significativo" sobre a família escrava, quando eles mencionavam este tipo de relação, era apenas com o objetivo de destacar as "separações de casais, as dificuldades que os senhores antepunham à regularização das uniões", confirmando, na sua perspectiva, a tese defendida pela "escola paulista", que colocava as relações parentais dos escravos como frágeis, desorganizadas e sem disporem de privacidade em sua vida conjugal.

Conclui, afirmando que a questão da família escrava continua polêmica e os relatos de viajantes consultados e analisados permitem constatar, como a historiografia sempre admitiu, "a existência de uniões entre os negros, indicando que estes tentaram estabelecer laços afetivos mais sólidos que os da simples promiscuidade sexual", porém não conseguiram se organizar de forma estável, com "laços permanentes". Segundo a autora, predominavam entre eles sempre "separações de casais, nas dificuldades que os senhores antepunham à regularização das uniões, nas mulheres que tinham 'filhos de dois ou três homens diferentes". Enfim, para a autora, os relatos dos viajantes e a historiografia sempre admitiram a existência de uniões entre os negros, indicando uma tentativa de formar laços

mais sólidos que os da "simples promiscuidade sexual", mas essas constatações não permitem "referendar conclusões taxativas sobre a "expressividade da família escrava estável no Brasil" (QUEIRÓZ, 2001, p. 117).

Na minha compreensão, a autora parece estar muito presa ao tipo de família estabelecido pela classe dominante, na qual o casal, filhos e agregados co-habitavam num mesmo espaço e a figura masculina se mantinha como central. Queiróz não reconhece a especificidade do parentesco de pessoas que tinham a condição escrava e viviam no sistema escravista, que detinham também tradição cultural diferente da européia, possibilitando a elaboração de relacionamentos parentais que iam além deste modelo familiar. Entendo, ainda, que, ao negar a possibilidade de mulheres e homens escravizados movimentarem-se no interior do sistema, criando estratégias, buscando formas de libertação ou de sobrevivência no cativeiro, um(a) estudioso(a) deixará de conhecer as ações de escravizados que, no passado, foram fundamentais para a destruição do regime escravista, num processo mais longo e, de imediato, permitiu aos indivíduos cativos uma vivência menos dura, visto que poderiam contar com o apoio de um integrante da família consangüínea ou de um parente social.

Maestri e Robles Queiróz, enfim, não se deixaram convencer pelos vários estudos fundamentados não só em novos pressupostos, mas também na apresentação de evidências empíricas, documentadas com variadas fontes, como são os estudos de Robert Slenes, Manolo Florentino e José R. Góes, José F. Motta, Sheila Faria, Stuart Schwartz e de muitos outros.

Todavia, um outro historiador, Vainfas, que se colocou, inicialmente, contrário a tese da formação de família entre os escravos, reconsiderou seu posicionamento. Afirmou ele que seus argumentos, elaborados no início da década de 1980, se basearam na sua pesquisa sobre os discursos dos inacianos do século XVII (que costumavam criticar os senhores por impedirem os casamentos entre os escravos) e os resultados dos estudos do período, que enfatizavam as dificuldades impostas pelos senhores aos cativos, para a constituição de família. Assim, por volta das décadas de 1980 e 1990, na sua visão as relações conjugais dos escravos eram predominantemente temporárias. Mas, passado o tempo, com o avanço dos estudos sobre essa temática, o autor refez suas considerações. Segundo Vainfas é

> desnecessário dizer, após quase vinte anos de pesquisas sobre o assunto, sobretudo no âmbito da demografia histórica, que tais considerações sobre a família escrava são insustentáveis, se tomado como traço geral da sociedade colonial escravista (VAINFAS, 2001, p. 219-20).

Seguiu enumerando os principais estudos realizados no Brasil, indicando as incidências de uniões "chanceladas" pela Igreja e a freqüência das relações consensuais, por exemplo, nas Minas Gerais, concluindo que não resta dúvida de que o "matrimônio entre cativos e a constituição de famílias escravas ocorreram em escala muito maior do que supunham diversos historiadores".

Nesse período, historiadores e historiadoras também contestaram a idéia única da família patriarcal para toda a sociedade. Eni Mesquita Samara foi uma dessas estudiosas, que destacaram a multiplicidade e complexidade dos diversos espaços sociais e econômicos brasileiros, nos quais foram formados diferentes arranjos familiares. Negava, portanto, a idéia de que predominava, em todo o país, a família nuclear sob direção do chefe patriarcal, argumentando que havia uma pluralidade de modelos de família (SAMARA, 1989). A sua interpretação estimulou, assim, investigações que destacaram as múltiplas formas de organização familiar no interior da sociedade brasileira e contribuiu para se firmar a concepção de que, se havia um modelo das elites (o patriarcal), este não se concretizou em todos os segmentos da sociedade, porque novos vínculos foram forjados pelos populares, incluindo os escravos, como o parentesco espiritual.

Diante da exposição das principais polêmicas que envolvem a temática da escravidão, pode-se concluir que houve mudanças nas interpretações e que novas imagens sobre os escravizados foram construídas, admitindo-se os vínculos parentais como estratégias de sobrevivência e de resistência. Enfim, nas pesquisas, cada vez mais, o tema vem sendo inovado, enfocando-se novas questões, adotando-se abordagens e metodologias, relativizando-se o poder total do senhor sobre as mulheres e os homens escravos.

Todo esse debate, com suas inúmeras controvérsias, resultou na mudança de paradigma para se (re)pensar as relações parentais de mulheres e homens escravizados, assim, contemporaneamente, predomina a idéia da compatibilidade de família escrava com o sistema escravista. Inúmeros estudos têm ido além da idéia de existência da família escrava e mostram como muitos de seus integrantes viveram de forma estável no seio

familiar e com o laço social (o mais elementar) foi fundamental para a socialização, a formação de cultura escrava e das identidades de escravos, assim como esse tipo de comunidade teve importância para minimizar o sofrimento da condição escrava.[46]

Contudo, também nesses novos estudos, algumas discordâncias interpretativas já se manifestaram. A polêmica mais destacada tem ocorrido entre um dos pioneiros e principais estudiosos da temática, Slenes (1999), que expôs sua opinião em confronto com as interpretações de Florentino e Góes (1997) a respeito da família escrava.[47] Os pesquisadores estudaram o trafico externo e as relações de parentesco adotadas pelos escravos de várias vilas e alguns municípios do Rio de Janeiro, que detinham uma economia, basicamente, agrícola, entre os anos de 1790 a 1850. Ao longo do trabalho mostram as mudanças na família escrava considerando várias conjunturas do tráfico internacional. Além de concluírem que esse tráfico não impediu a formação e estabilidade das famílias de escravos, evidenciaram a heterogeneidade dos indivíduos cativos, e afirmaram que os vínculos parentais desses sujeitos contribuíram (e eram imprescindíveis) para o sistema escravista. Segundo os autores (1997, p. 124 e 175), a família escrava "solidificava [a escravidão como] instituição" e "sem se constituir em instrumento direto de controle senhorial, a família escrava funcionava como elemento de estabilização social, ao permitir ao senhor auferir uma renda política".

Este posicionamento mereceu considerações críticas de Slenes (1999, p. 17). Ele discordou dessa interpretação da família escrava como estruturante do sistema por não concordar com os "esforços" dos escravos em estabelecer a paz nas senzalas para beneficio da casa-grande, até porque, segundo o autor, apesar das aparências, as relações entre escravos e senhores eram "inerentemente instável". Refutou, também, que, entre os diferentes grupos de escravos predominava mais a paz do que divergências, como afirmaram Florentino e Góes. Tendo a concordar com Slenes, por não perceber que o parentesco consangüíneo de cativos servia, sobretudo, para manutenção do sistema, mas sim que a família escrava exerceu papel importante não só de (re)criar e difundir uma cultura negra, mas também de ser um abrigo, um apoio para aquelas e aqueles que viveram

[46] Dentre os autores que fizeram balanço da historiografia da família escrava, remeto a Motta (1988 e 2002), Faria (1997), Tupy (1998) e Slenes (1999). Alguns desses estudos serão discutidos ou referidos nos capítulos subseqüentes.
[47] Para mais detalhes sobre esse "embate", ver Slenes e Faria (1998) e Slenes (1999).

o jugo do cativeiro. Contudo, um dos resultados desse trabalho na Zona da Mata, me colocou a seguinte questão: Será que a estratégia dos senhores em estimular a reprodução endógena nas suas propriedades não foi estruturalmente importante para a manutenção e alongamento do sistema escravista? Por isso, mesmo, fez-se necessário não me posicionar *a priori,* e as duas perspectivas devem "alimentar" essa pesquisa, buscando um equilíbrio entre evidências históricas e interpretações, assim como tentarei me beneficiar das reflexões dos autores mencionados.

1.2 – SILÊNCIOS, ENCOBRIMENTOS E FRESTAS DA HISTÓRIA DA POPULAÇÃO NEGRA NA HISTORIOGRAFIA DA PARAÍBA

Desde os anos finais do século XX, o Instituto Histórico e Geográfico Paraibano (IHGP) e as universidades (sobretudo, UFPE[48], UFPB e UEPB) foram dois importantes espaços institucionais nos quais se produziram discursos sobre a população negra na Paraíba. Do IHGP, destacarei alguns autores, entre os quais os considerados "historiadores paraibanos"[49] com maior importância entre os integrantes dessa instituição, Maximiano Lopes Machado (1821-95), Irineu Joffily (1843-1901) e Horácio de Almeida (1896-1983), os três produziram sínteses históricas sobre a Paraíba.[50] Além destes, analisei algumas obras produzidas por integrantes do IHGP, tanto as gerais quanto as que abordaram a população negra, em especial a escravidão e a questão da miscigenação.[51] Em seguida, analiso alguns títulos, livros e dissertações produzidos por acadêmicos, a partir da década de 1970.

---

[48] A respeito de estudos acadêmicos abordando o tema da escravidão, elaborados junto ao Programa de Pós-graduação em História da UFPE, ver artigo de Hoffnagel (2004, p. 242-47), com rápido balanço da produção , realizado por ocasião das reflexões sobre os 30 anos de existência do mesmo programa.

[49] Por iniciativa de um dos presidentes do IHGP, Luiz Hugo Guimarães (gestão de 1998-2001), foi publicada uma coleção de "biografias sumárias", com perfis dos "historiadores paraibanos", entre os quais figuraram Maximiano Machado (o "primeiro historiador paraibano"), Horácio de Almeida (o "historiador maior") e Irineu Joffily (historiador).

[50] Machado foi sócio do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco (IAHGP), porém não consegui apurar a data de seu ingresso. Mas sua entrada em tal instituição se deu depois da década de 1860, pois ele se mudou para o Recife em 1862. Lá exerceu cargos políticos e teve uma vida intelectual muito ativa (LEITÃO, s/d, p. 53). Os livros de Machado (1912, reeditado em 1977) e Almeida (1966 e 1978) têm dois volumes, já o de Joffily (1892), apenas um. O primeiro e o último tiveram uma reedição na década de 1970.

[51] Ver Dias (1996) e Silveira (2000) que analisaram parte da produção histórica do IHGP, a primeira centrou seu trabalho nos artigos da RIHGP, publicadas entre 1907 e 1930, e a segunda privilegiou os estudos do mesmo Instituto que se referia ao período do Império.

Apesar dos três primeiros autores diferirem quanto à época de elaboração de seus livros, quando confrontados, apresentam semelhanças, pois elaboraram um conhecimento histórico no qual apenas as elites se fizeram presentes. Os estudos dos dois primeiros, respectivamente *História da Província da Paraíba e Notas sobre a Paraíba,* foram escritos e publicados entre os anos de 1880 e 1912, enquanto o último publicou o primeiro, de seus dois volumes da *História da Paraíba*, em 1966 e, o segundo, em 1978.

A despeito das distâncias temporais, os autores analisados e vinculados ao IHGP se filiam àqueles que interpretam o Brasil como resultado das ações "civilizadoras" dos brancos de origem européia no "Novo Mundo" e os outros povos têm menor peso histórico (REIS, 2003, p. 33). Nos discursos históricos construídos por esses autores, as experiências humanas têm um significado pedagógico – história é a mestra da vida (*historia magistra vitae*) –, cujos fatos recuperados pretendem mostrar um passado glorioso, com condições de oferecer lições políticas e morais no presente. Por sua vez, muitos dos Institutos regionais, a exemplo do IHGP, surgidos no início do período da implantação da República, em 1905, se estabeleceram com a preocupação de divulgar aspectos da história local, não perdendo de vista as orientações fornecidas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). As obras produzidas pelos membros do IHGP, procuravam criar uma identidade própria, desvinculada de Pernambuco. Esta identidade, chamada de *paraibanidade*, foi caracterizada, historiograficamente, pela bravura, caráter pacífico e republicano.[52]

As referências aos indivíduos de ascendência africana aparecem de forma totalmente secundarizada e são esparsamente citados, embora os livros tenham sido produzidos por autores, no caso de Machado e Joffily, que viveram na época da escravidão e assistiram ao processo de abolição. Ressalta-se que, além de serem contemporâneos dos últimos acontecimentos envolvendo a instituição da escravidão na província, estavam vinculados politicamente às correntes "progressistas" do Oitocentos. O primeiro participou da Praieira (1848)[53], exerceu cargo de deputado provincial da Paraíba e de Pernambuco. Mais recentemente, um de seus comentadores o denominou de "liberal-radical[54], "anti-absolutista", "anti-clerical, "devotado abolicionista republicano" e "revisionista" (MELLO,

[52] Para mais informações sobre a produção do IHGP, ver Dias (1996) e Sá e Mariano (2003).
[53] Entre os estudos de Machado, destaco o livro, publicado em 1851, *Quadro da Rebelião Praieira na Província da Paraíba*, publicado três anos após o fim de tal movimento político.
[54] Na década de 1860, quando Machado, ainda residia na Paraíba, exerceu o cargo de deputado provincial nas legislaturas de 1858-60 e 1860-61.

1988, p. 66).[55] O segundo, também político de idéias republicanas, juiz, jornalista polemista, desde 1866, publicava artigos nos quais fazia críticas cáusticas à dependência de sua província natal a Pernambuco. Porém, nos livros de ambos, as mulheres, crianças e homens negros não mereceram mais do que poucas e rápidas menções.

Machado, cujo livro, em dois volumes, retrata o período colonial da Paraíba, organizado cronologicamente, destacou, sobretudo, temas como a conquista e colonização da Paraíba, "invasão" holandesa, a ação dos religiosos desde o início da conquista, relações políticas e econômicas da Paraíba. No desenvolvimento de cada um dos assuntos, o autor enfatizou a ação de "destemidos" homens, fartamente descrita, comentada e documentada. Apesar de Machado, em alguns momentos, evidenciar uma concepção extremamente negativa e preconceituosa ao se referir aos mestiços de indígenas, os mamelucos – considerados por ele como "gente sem moral e sem costumes" e causadores de muitos "males que fizeram" [...] e serem "vagabundos e vadios que infestaram o interior da província" (MACHADO, 1977, p. 351 e 411) –, comentou demoradamente, em inúmeros capítulos, os conflitos entre os ameríndios e os portugueses, por ocasião das tentativas de conquista do que se tornou o território da Paraíba. Contribuiu, dessa maneira, para a elaboração de uma visão dos indígenas da Paraíba como, de fato foram, povos que resistiram bravamente à conquista de suas terras pelos lusos. Enquanto isso, os negros não mereceram menção nem mesmo quando os portugueses conquistaram a capitania e iniciaram o (re)povoamento com a construção de engenhos, casas de moradia e edifícios religiosos, isto é, no período de formação da sociedade da Paraíba, e em nenhuma parte dos dois tomos de sua *História da Província da Paraíba*, reconhece a importância do trabalho de negros na feitura da sociedade do açúcar. Estes trabalhadores foram citados apenas como parte de bens pecuniários de senhores e das ordens religiosas; a exemplo do que Machado fez quando se referiu às posses dos beneditinos, que "após a guerra holandesa conseguiram reconstruir o seu belo mosteiro, possuíam casas, escravos, gados, safras, e por último levantaram, em grandes proporções, o engenho Maraú, o primeiro e o melhor da

[55] Interessante ressaltar que, nos anúncios de fuga de mulheres e homens escravos da Paraíba, há, pelo menos um, de uma escrava fugitiva (Leonor), que pertenceu ao "doutor Maximiliano Lopes Machado", quando ele morava na vila de Campina Grande, em 1861, conforme Livro da *Secretaria de Polícia da Parahyba*, 1861, fl. 122v, AHPB. Ver, também, Rocha (2001).

província". Os carmelitas também eram possuidores de escravos, gados, plantavam canas..." (MACHADO, 1977, p. 326).

Quando destaco que Machado sequer reconheceu a importância da mão-de-obra africana na construção material da Paraíba, não quero, com isto, afirmar que, desde as primeiras décadas da colonização o indivíduo de ascendência negra fosse encontrado em grande quantidade, pois, segundo a historiografia da Paraíba tem demonstrado, os colonizadores construíram seus engenhos de açúcar, inicialmente, com a exploração do trabalho dos indígenas que, até a primeira metade do século XIX, eram encontrados trabalhando compulsoriamente.[56] Porém, se os negros não estavam em grande número, eles se fizeram presentes desde as primeiras expedições até o fim da escravidão no país, desenvolvendo as atividades produtivas que concorreram para construção material e cultural da sociedade paraibana.

Irineu Joffily, em seu livro intitulado *Notas sobre a Paraíba*[57], produzido no final do século XIX, possivelmente, seguindo algumas das diretrizes apontadas pelo IHGB, na monografia de C.F. von Martius (1845), intitulada *Como se deve escrever a história do Brasil,* mas quem mais o influenciou na elaboração de seu texto foi Capistrano de Abreu. O seu livro, inovador para a época, ao invés de privilegiar a colonização iniciada no litoral, valorizou o processo de (re)ocupação do sertão pelos portugueses e a cultura sertaneja. Descreveu, também, detalhadamente, os limites geográficos, a flora e a fauna do território da Paraíba. A respeito dos negros, ao contrário de Machado, Joffily traz algumas informações que vão além de sua atuação como trabalhador, ao destacar a ação de quilombolas – Palmares e os existentes, especialmente, no interior da capitania/província. Afirmou, ainda, que "o elemento africano fez-se também sentir desde logo, mas em grau muito baixo do que [indígenas]" (JOFFILY, 1977, p. 234). A respeito da cultura dos dois grupos, considerou a do negro inferior à indígena. Além disso, minimizou a existência de escravos negros nos períodos colonial e imperial – segundo ele, o indígena (denominado, por ele, de americano) "era quase o único a auxiliar o colono português nos serviços do campo", no processo de expansão e apropriação da "nascente capitania". Apesar da

[56] Para mais informações sobre o trabalho dos povos indígenas na Paraíba colonial, ver Medeiros (1999), Pinto Medeiros (2000) e Gonçalves (2003).
[57] O livro analisado refere-se um *fac-símile* da primeira edição, publicada no Rio de Janeiro, em 1892, com prefácio de Capistrano de Abreu. O autor reproduziu inúmeros documentos coletados por ele próprio nos acervos da Paraíba.

negação física dos negros, o Recenseamento de 1872 indicou um expressivo número de escravos com origem africana nos municípios sertanejos. Esse autor, procurou justificar tal presença como resultado da "raça cruzada", obtida da alta taxa de miscigenação entre índios e africanos.

Todavia, mais do que a idéia da inexpressiva presença de negra na Paraíba, existe uma afirmação, defendida por Joffily que tem ressoado por décadas na historiografia local: a de que os habitantes do sertão da Paraíba tiveram escravos "pelo orgulho que tinham algumas famílias de demonstrar opulência pelo número de cativos que possuíam, e dos quais só em última extremidade se desfizeram, como na grande seca de 1877" (JOFFILY, 1977, p. 235). Esta afirmação de Joffily foi repetida ao longo das décadas, por distintos autores e ensaístas que abordaram o assunto e, embora essa tese tenha sido criticada por Galliza (1979), ainda, nos dias correntes é possível ouvir de estudantes, de Ensino Médio, a afirmação de que o trabalho do escravo negro foi desnecessário para a economia paraibana e, mesmo fisicamente, sua presença foi ínfima e, com o passar do tempo, tendia a sumir do território.

Seguindo essa mesma idéia da pouca expressividade numérica de negros na Paraíba, há um esboço de livro sobre a história da Paraíba, encontrado no IHGB, sem autoria, datado provavelmente do início do século XX[58], que traz algumas informações demonstrando exatamente essa expectativa: o desaparecimento físico do negro, pois ele estava "pouco a pouco [se] caldeando, desaparecendo e assim a mestiçagem, [ia] apurando e firmando o tipo de parahybano cujas linhas gerais muito se aproximam dos habitantes do sul da Europa".

Talvez esse anônimo tenha se filiado não só à visão eugênica que perdurava na época, mas também pode ter sido influenciado pela visão de José Américo de Almeida (1877-1980), em cujo livro de 1923, *A Paraíba e seus problemas*, afirmou que a presença negra era diminuta, sobretudo no sertão; somente no litoral e no brejo sendo encontrado em

[58] Ver no IHGB, Lata 328 – Doc. 28-I. O documento constitui de dois cadernos com tópicos e resumos de capítulos, revelando a pretensão do autor anônimo em elaborar um livro. De forma semelhante aos três autores citados, Machado, Joffily e Almeida, o esboço do livro enumera vários fatos históricos relacionados às ações dos portugueses e limites geográficos, mas, somente no final da organização, fez menção à população negra. Esse esboço deve ter sido organizado no início do século XX, visto que há dados populacionais e de educação trazendo os anos de 1911 e 1919. O documento mencionado foi encontrado por Luciano Mendonça Lima, no IHGB, que, gentilmente, me cedeu uma cópia.

maior número. Para fortalecer essa sua afirmação de que o contingente negro era mínimo, analisou o Recenseamento de 1890, e concluiu que a quantidade de negros no estado da Paraíba era inferior ao do Amazonas, Santa Catarina e Paraná. Afirmou, ainda, que o "africano mesclou a população rural, nos antigos centros de escravaria, do litoral aos brejos. *Rareiam os negros* puros, mas os *mulatos* constituem grande parte dessa camada inferior, cruzados e recruzados. São os *cabras* do engenho" (Almeida, 1980, p. 525). Mas para Américo de Almeida, o melhor mestiço seria o constituído pelo cruzamento entre brancos e índios (Almeida, 1980, p. 535). A mestiçagem de brancos e indígenas, segundo o autor, deveria "favorece[r] as realizações da inteligência e da vontade, como atesta a história do pensamento e do progresso brasileiros"(Almeida, 1980, p. 539). Ou seja, reconhecia a existência indígena como mais positiva que a do negro e negava a presença deste em um território do Nordeste brasileiro, região com forte presença negra, nos dias atuais.

Assim, nas primeiras décadas do século XX, uns reivindicavam semelhança do povo paraibano com os indivíduos do sul da Europa e, outros, como Américo de Almeida, afirmavam que, nesse território, havia tão poucos negros que se ele assemelhava ao sul (Santa Catarina e Paraná), áreas, que como sabemos, recebeu grande contingente de imigrantes europeus, entre fins do século XIX e início do XX. Mesmo assim, Américo de Almeida construiu uma idéia de que a mestiçagem poderia ser um dos caminhos para solucionar os "problemas" da Paraíba e propôs que o futuro poderia ser mais promissor. Mas não valorizou todos os tipos de mestiço, apenas o resultante do cruzamento de branco e índio, como fundamental para o desenvolvimento da Paraíba. O primeiro contribuiria com o "cérebro mais desenvolvido, que repassa para seus descendentes"; o segundo, trazia o "novo tipo de agudeza da sensibilidade dos seus sentidos e agilidade dos seus músculos". Rebateu, inclusive, a opinião de Euclides da Cunha, que considerava o mestiço como desequilibrado. Para Américo de Almeida, a Paraíba era diferente, pois graças aos "juízos nutridos na experiência de nossa formação, afirmam [...] que o concerto das qualidades físicas num tipo perfeito corresponde à harmonia das propriedades psíquicas e morais" (ALMEIDA, 1980, p. 535-37). Essa visão de se negar a presença física de negros nesse território, conforme destacada nos autores mencionados, remontam ao século XIX e permanece até os dias de hoje, mesmo quando dados estatísticos do último recenseamento

(IBGE, 2000), por exemplo, apontam para uma população de ascendência africana por volta de 56,2%.

Mais de cinco décadas, um outro Almeida (1978), aliás parente do primeiro, pouco avançou na imagem que se tinha da população negra. No primeiro volume do seu livro, publicado em 1966, descreveu longamente os limites geográficos e físicos do território. Em seguida, adentrou no tema da conquista e colonização, confrontos entre indígenas e europeus, organização política da capitania, conquista do sertão, revoltas sociais (Revolução de 1817, Confederação do Equador e Revolta Praieira), expansão da província, período republicano. No capítulo VI, um dos mais interessantes, destacou variados aspectos das culturas do povo (medicina, danças, modos de vida no sertão entre outros).

Quanto aos indivíduos negros, o autor fez pouquíssimas referências aos escravos e livres. Nem mesmo admite a atuação deles como trabalhadores escravizados. Será que apenas os povos indígenas aldeados conseguiram derrubar as matas, construir as cidades, os engenhos, desenvolver a agricultura e outras atividades produtivas e domésticas, ao longo dos séculos? Almeida limitou-se a tratar do trabalho escravo de africanos apenas no fim do Império quando, em seis páginas, escreveu três capítulos[59], nos quais fez rápidos comentários sobre o sistema escravista. Com relação aos negros, destacou somente a existência de alguns quilombos, o de Palmares (a "Tróia Negra"), e fugas de escravos noticiadas em jornais do século XIX.

Apesar das reduzidas linhas, Almeida, indiretamente, não deixou de colocar sua posição em relação às populações subalternizadas – indígenas e negros. A respeito dos primeiros, embora tenha feito uso de termos preconceituosos ("indiada", "selvagem") para se referir aos índios, citou-os abundantemente, fazendo-os emergir como valentes guerreiros, bravios, que resistiram à conquista, uma vez que foram necessárias várias expedições, ao longo de onze anos de luta (1574-85) e mais quatorze (1585-99) para se consolidar a ocupação do território.

[59] Os três capítulos sobre a presença negra na Paraíba, desenvolvidos em seis páginas, do volume 2, foram intitulados: *Manumissões na Paraíba, Abolição da escravidão* e *Abolição da escravatura e a realidade social do liberto.*

Já os negros, foram raramente mencionados[60] e, quando isso ocorre, o autor evidencia sua opinião sobre os senhores de escravos, vistos como homens bondosos, como aparece no trecho no qual ele comenta as fugas de escravos. Segundo ele, tais fugas só ocorriam nas "senzalas onde imperava o regime da chibata", contudo, "os maus senhores constituíam exceções". Nem mesmo a abolição da escravidão foi considerada pelo autor como uma conquista ou mudança social importante, porque, nas poucas linhas dedicadas ao tema, afirma que a "realidade social do negro" escravo foi substituída pela escravidão continuada do trabalho no eito, com recebimento de baixos salários, insuficientes para a sobrevivência. Assim, afirmou o autor, essa "gente marginalizada", incluindo as prostitutas e os mendigos, "era livre, mas não tinha o que comer" (ALMEIDA, 1978, p. 203).

Sobre as relações dos diferentes grupos sociais, destacou a miscigenação como positiva, sobretudo a ocorrida entre portugueses e índios. Os mamelucos, segundo o autor, era uma "raça forte" (por vezes rebelde), valorosa, pois seu tipo étnico originou profissões como de: "jornaleiro, soldado, artista e aventureiro, donde se tira o argumento de que o selvagem, desde muito cedo, se tornou um associado dos mais valiosos na empresa da colonização" (ALMEIDA, 1978, p. 55). A respeito da mistura "racial", de brancos com índios e com negros ter-se mantido ao longo do tempo, o autor considerou, por isso, estranho que em "sociedade assim construída, em terra de tanta mestiçagem, onde não há racismo, cultive preconceito de cor. Infelizmente é o que se observa, não somente nos casamentos, senão também em certas carreiras oficiais, como a militar, a diplomática, até mesmo a eclesiástica, onde o homem de cor raramente tem acesso fácil" (ALMEIDA, 1978, p. 78). Como se pode perceber, as idéias freyreanas, de mestiçagem suavizando as relações sociais, mantinham-se arraigadas firmemente nas concepções dos intelectuais de todo o país, na década de 1970.

Devo reconhecer que um tema recorrente na historiografia produzida no IHGP e nos seus seguidores é o referente aos quilombos. Joffily, Machado e Almeida não se furtaram de tecer comentários sobre, principalmente, Palmares, adjetivado, por alguns deles, como

[60] A primeira referência aos negros, feita por Almeida (1978, volume I), ocorreu na página 71, quando o autor descrevia a terceira expedição de conquista da Paraíba contra os índios, comandada pelo espanhol Diogo Florez Valdez. Segundo o autor, na batalha se perderam "mais de cinqüenta homens brancos, quatrocentos índios domésticos e cerca de cem escravos da Guiné".

"Tróia Negra"[61], e os mocambos formados em território paraibano desde a época colonial. Com todas essas ressalvas, não há como negar, que tais livros são fontes de informações importantes sobre a Paraíba colonial e imperial.

Outro estudioso do IHGP, Irineu Pinto, tem sido considerado um dos seus principais "patronos", por ter publicado dois volumes de livro intitulado *Datas e Notas para a história da Paraíba* (editado, pela primeira vez, em 1908). O autor, após trabalhar em acervos do estado, transcreveu inúmeros documentos, datados desde o princípio da colonização até 1862, por isso mesmo se tornou uma fonte de referência obrigatória. Sobre a população negra, além das questões do trabalho escravo, abordou vários aspectos da vida dos negros.[62]

De qualquer modo, a história produzida pelos autores vinculados ao IHGP, como outras produções de sua época, tinha como protagonistas, os "grandes" homens e fatos descritos eram relacionados à vida política local. Não há dúvidas de que as obras são datadas de uma época e, portanto, trazem visões ideológicas e históricas, estas, se caracterizando, obviamente, pelo tempo em que foram produzidas. Além disso, qualquer produção é marcada, conforme Certeau (2002), pelo "lugar social" de quem produz um discurso histórico, sob tal perspectiva devem ser compreendidas. Com certeza, as questões investigadas por aqueles autores eram diferentes das que nos instigam na atualidade. Mas, o que me causa inquietação, é a durabilidade de tais perspectivas históricas e como elas têm permanecido no tempo como verdades incontestáveis e continuam sendo, às vezes, os principais suportes para a elaboração de material didático.

Uma influência direta de Almeida (1978), ocorrida muito recentemente, em 2003, se fez na publicação *História da Paraíba em quadrinhos*, de autoria de Emilson e Emir Ribeiro, que tinham como objetivo apresentar a história de forma mais atrativa para crianças e adolescentes. Tal livro foi elaborado com base no livro de Almeida, considerado, pelos dois autores, como o "mais completo trabalho sobre a nossa história", que lhes permitiu apresentar os principais acontecimentos históricos da Paraíba. Como era de se esperar, nessa narrativa se sobressaem, em primeiro plano, os portugueses, seguidos dos indígenas e, por último, os negros, abordados, pela primeira vez, no capítulo treze, num

[61] A menção ao quilombo de Palmares como "Tróia Negra", salvo engano, ao menos no início do século XX, coube a Nina Rodrigues.
[62] Para conhecer os documentos referentes à população negra da Paraíba, destacados no livro de Irineu Pinto, ver Mello (1991).

quadrinho em que três homens ("o povo") comentam o fim da luta contra os holandeses, em 1655. Um deles diz que a luta contra os batavos havia sido dura. O outro declara que a vitória só havia sido possível graças o empenho dos "senhores de engenho, escravos e agregados [que tinham] participado do exército de libertação, indo até lutar em Pernambuco contra os invasores" (RIBEIRO e RIBEIRO, 2003, p. 49). Os negros foram lembrados, também, quando os autores se referiam à riqueza dos donos de engenhos. Ainda, de acordo com esses autores, o "povo" (considerando as imagens o povo seriam os colonizadores), logo após o fim do domínio holandês, trabalhava na reconstrução das casas, conventos e engenhos. Ou seja, nem mesmo no século XVII, se destaca a presença negra, na capitania, nem como trabalhador, visto que na perspectiva dos autores a reconstrução pós-expulsão dos batavos coube aos portugueses. O encobrimento da população negra, enfim, chega a um ponto nesse livro didático, que não se admite a existência nem do trabalho compulsório nem do próprio negro (escravo ou livre).

Mas nem tudo está perdido. Afinal, na produção de todas as épocas, sempre há alguns autores que se desviam dos esquemas interpretativos de seu tempo. No caso da história do negro na Paraíba, há o texto produzido por Ademar Vidal (1897-1986), elaborado no início dos anos de 1930[63], para participar do *I Congresso Afro-brasileiro*, realizado no Recife, sob a coordenação de G. Freyre, em 1934.

Este autor elaborou um texto com 47 páginas, nas quais se dedicou a identificar a presença negra na Paraíba, desde o período da conquista, 1582, com a expedição de Frutuoso Barbosa, passando pelo "comércio negreiro", resistência escrava (fugas e quilombos), até a abolição da escravidão. Para tanto, fez intenso uso de fontes primárias e expressou, para sua época, certa empatia com a população negra. Segundo suas próprias palavras, as mulheres e homens negros tinham uma "memorável história" e que não poderia ser lida sem um "sentimento de respeito pelo seu caráter e de compaixão pelo seu destino". Organizou seu *Três séculos de escravidão na Parahyba* a partir de citações de documentos, pontuadas com interpretações e descrições interessantes sobre o cotidiano da população negra – trabalho, relações entre senhor e escravo, ações políticas dos escravos, condições

[63] Nessa mesma época, destaco o livro de Coriolano de Medeiros que, ao escrever a memória de seu bairro de infância (Tambiá), deixou registradas várias informações acerca da população negra que viveu na capital da Paraíba em fins do século XIX. Este mesmo autor escreveu um artigo intitulado *O movimento da abolição do Nordeste*, publicado em 1925. Tal artigo ganhou uma nova edição em 1988, na ocasião das comemorações do centenário da Abolição, em Silva (1988).

sanitárias, saúde, alimentação, entre outros. Porém, não mostrou rigor em analisar alguns fatos. Assim, ao se referir à abolição, não distinguiu as etapas desse processo, mas, por outro lado, não deixou de registrar que as mudanças na "mercancia" dos africanos estavam vinculadas à Revolução Industrial e não à humanidade dos ingleses. Informa, então, que a libertação do escravo resultou da "mecânica", "a indústria", que "decuplicou e centuplicou o rendimento de um operário" europeu, e tais alterações repercutiram no contexto brasileiro (VIDAL, 1988, p. 147). Em resumo, na década de 1930, Vidal não era ingênuo de acreditar no difundido humanitarismo dos ingleses em defesa do fim da escravidão.

Contudo, as posições dos intelectuais de seu tempo e mesmo a leitura do então recém-publicado Casa Grande & Senzala, influíram nos seus escritos. Esta influência se fez presente nas suas colocações a respeito das atitudes dos escravos em relação à sua libertação em 1888 e o entendimento de que tais mudanças provinham da generosidade dos senhores. Segundo Vidal (1988, p. 148-9), os negros estavam resignados à condição de oprimidos, ambicionavam muito pouco em suas vidas, eram "indiferentes a sua sorte", preferindo permanecer nas senzalas sob a proteção dos ex-senhores, pois, conforme o autor, "haviam pegado um ritmo tal que dificilmente os escravos abandonariam a vida que levavam com raízes fincadas nos bisavós", comentava que o cativo achava "melhor ficar como estava, entendiam não só os senhores como os próprios filhos da África, adaptados ao meio e, pela riqueza de nobres sentimentos, extraordinariamente afeiçoados aos seus donos discricionários". Exagerava ao afirmar que "os escravos se deixavam governar por instinto biológico, amansado maduramente por aqueles que, oprimidos, viveram e morreram dentro das senzalas", e dizia que "nos anos próximos da abolição os escravos não queriam *mais* fugir por não ter para onde ir. Além de cansados, *muitos* [estavam] *perfeitamente integrados* na família do senhor. A Senzala era o limite irrecorrível de suas aspirações" (Grifos meus). Mas, em suas conclusões, o próprio Vidal reconheceu que os escravos não foram passivos, como ele mesmo aventava. Afinal, a abolição na província, segundo ele, trouxe um "colapso na economia patriarcal, em vista do abandono súbito da agricultura por parte de escravaria", que ansiava por se livrar do "jugo opressor", determinando "modificação profunda nos hábitos de trabalho, refletindo-se, fortemente, na sociedade" (VIDAL, 1988, p. 151).

Se Vidal, em 1934, um integrante do IHGP, foi uma voz dissonante, na década de 1970, uma advogada por formação, Waldice Porto, adentrou o tal Instituto produzindo o livro *Paraíba em branco e preto*, no qual expôs uma visão bastante preconceituosa da população de ascendência africana, bem como buscou minimizar a presença negra no território paraibano, considerada por ela "mais branca que negra".

Porto (1976) anunciou que, no mencionado livro, pretendia focalizar a "contribuição do negro africano no seu mundo do cativeiro". De fato, começou por justificar a escravização dos africanos, porém, de forma surpreendente, em uma década que já dispunha de estudos revisionistas sobre a escravidão, inclusive muitos autores clássicos foram citados pela autora e constam na sua bibliografia.[64] Suas interpretações estavam relacionadas às posições ideológicas e históricas predominantes no IHGP, cuja escrita visava, sobretudo, construir uma identidade específica para a Paraíba, buscando enaltecer as ações dos colonizadores brancos e destacando o papel "civilizador" dos mesmos, por terem, não visão da autora, prestado um bom serviço ao retirarem as pessoas negras do seu continente de origem e oferecido uma vida bem superior à que eles anteriormente, mesmo que no Brasil vivessem na condição de escravos. A autora, justificou a existência da escravidão no passado como um "mal necessário", "relevante" e "insubstituível" naquele momento histórico[65], assim como a própria condição legada aos povos da África (continente ao qual se havia reservado o papel de "viveiro da escravidão moderna") resultava da necessidade de se redimirem com "lágrima, suor e sangue" do "crime milenar" impingido, acredite-se!, pela maldição de Cam. Dessa forma, a autora retira dos colonizadores europeus a responsabilidade pela escravização indígena e africana, e a eles atribuía somente aspectos considerados positivos.

Na ótica da mesma autora, para a sociedade brasileira e paraibana, o tipo de escravatura que houve na Paraíba se caracterizou por uma vida escrava branda, com poucos castigos físicos (afirmou ela: açoite "quase não houve, é mais para contar bravata") e

[64] Entre os vários autores citados por Porto (1976) incluem-se R. Simonsen, Câmara Cascudo, C. de Abreu, , Melville Herskovits, Caio Prado Jr, R. Bastide e E. Viotti da Costa, F. Fernandes, O Ianni.

[65] Varnhagem, um dos principais integrantes do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e considerado o "pai da história" no Brasil, ao produzir seu livro, a *História Geral do Brasil* (1854-57), comentou sobre a presença negra no Brasil. Até mesmo ele lamentou que a escravidão tivesse "manchado a obra" da colonização portuguesa e, nessa época, acreditava que o país poderia ter se organizado com "o sistema de doações de terras a agricultores europeus," em Reis (2003, p. 55). Enfim, essa observação é apenas para destacar que outras possibilidades de colonização existiam, mas os lusos fizeram a opção pelo latifúndio com base na mão-de-obra escrava.

resultou na benéfica miscigenação que, segundo a mesma autora, evitou um "problema racial" em nosso país. A respeito da falsa idéia de que escravos eram resignados e tinham uma vida amena, os documentos presentes no livro e as citações feitas pela própria autora mostram um outro cotidiano desse grupo social, a exemplo das ações de quilombolas na Paraíba Seiscentista[66], ou seja, ao findar o primeiro século da colonização da Paraíba, os escravizados buscaram se desvencilhar da condição de escravos, contrapondo-se o sistema escravista. Por fim, o livro de Porto é um exemplo do que se produziu no IHGP ao tratar da população negra. A imagem fixada é de um povo escravizado, bem adaptado ao trabalho compulsório, que quase nunca protestou contra sua situação social, visto como grupo subserviente, resignado, dócil, que se deixava proteger pelo bom senhor. O índio, ao contrário, e em geral, para esses autores, reagiu de forma audaz, corajosa, e bravamente à conquista da Paraíba, e, depois desta concretizou-se, foi um admirável "colaborador" na economia e contribuiu, mais do que o negro, para a formação da mestiçagem[67] do povo paraibano. Por último, a autora, atribuiu aos brancos, concebidos como os grandes empreendedores, um papel relevante na história da Paraíba, assim como sempre estes receberam qualificativos positivos e eram considerados os civilizadores do "Novo Mundo".

Nessa mesma década de 1970, uma acadêmica e, posteriormente, integrante do IHGP, Diana S. Galliza, produziu um estudo de mestrado, no qual abordou, numa perspectiva econômica, os últimos anos da escravidão na província da Paraíba. Com tal trabalho, a autora desfez alguns mitos da historiografia paraibana (a quase inexistência do trabalho escravo na pecuária sertaneja) e apontou vários motivos (tráfico interprovincial, alforria, secas, epidemias, entre outras) para o decréscimo da escravidão na província, nos anos de 1850 a 1888. Contudo, o destaque da pesquisa foi mais a instituição escravista do que a vida dos escravos, muito embora a autora tenha contado com ricas fontes. Mas isso em nada retira o valor desse trabalho, que tem se mostrado fundamental para o estudo sobre

[66] Segundo Porto (1976, p. 90), na Paraíba, tinha-se "notícia de um mocambo, em 1691, que há 16 anos vivia em efervescência, alimentando negros que andavam fugidos pelo sertão da Serra da Cupaoba". Os negros vinham "fazendo grandes danos nos gados e roubos e outros desaforos sem haver quem se atrevesse a prendê-los". Em 1701, moradores remanescentes de Palmares (a "Tróia Negra de Zumbi") reuniram-se no lugar Cumbe (Santa Rita) e, segundo a autora, referendando-se em documentos da época, eles realizavam terríveis roubos e assassinatos nas regiões e circunvizinhas".

[67] Segundo Almeida (1978, p. 55 e 78), o mameluco era uma "raça forte" e foi "associado dos mais valiosos na empresa da colonização".

a escravidão nesse território que, apesar da durabilidade do sistema, dispõe-se de parcas pesquisas empíricas e de muitos silêncios.[68]

Nas décadas de 1980 e 1990, dois trabalhos foram produzidos, ambos se utilizando de abordagem econômica para analisar, sobretudo, aspectos socioeconômicos de municípios da Paraíba oitocentista. No primeiro, o tema da escravidão não era o principal, mas as relações escravistas foram enfatizadas. A autora pesquisou a área de transição entre Agreste e Sertão, o município de Campina Grande, com o objetivo de entender as particularidades da agricultura brasileira, investigando a estrutura de distribuição de terras daquele município, entre as décadas de 1840 e 1888, observando, ainda, as mudanças com relação à posse de terra e de escravos (VIANNA, 1985). O outro estudo tem com ponto fundamental da análise a posse de escravos e a participação deles nas várias propriedades rurais do município de Bananeiras (Agreste), uma área de lavoura mista (cana-de-açúcar, algodão, gado e mandioca), no período de 1830 a 1880 (COSTA, 1992). Em comum, os três últimos trabalhos enfatizam a inserção de mulheres e homens escravos na estrutura produtiva do sistema escravista e recuperaram poucos aspectos da vida escrava nas áreas pesquisadas.

Ao final dos anos de 1990, foi publicado um livro intitulado *O trabalho na Paraíba escravista,* no qual se analisou o trabalho escravo (do indígena e do negro) e o trabalho livre. Apesar de o texto ter sido elaborado para subsidiar o ensino de história[69], a autora da primeira parte, Medeiros, além de trazer um panorama do trabalho do escravo negro, nas três zonas econômicas (Litoral, Agreste e Sertão) da Paraíba colonial e imperial, procurou desfazer mitos como o de que o senhor de escravo da Paraíba não era tão mau como os de outras partes do Nordeste. Segundo Medeiros (1999, p. 81), esta falsa idéia forjou-se por conta da penúria material dos senhores do território paraibano que, muitas vezes, desde a época da colônia, eram obrigados a trabalhar "lado a lado com seus escravos e utilizavam gente livre, na época de safra, dando assim a impressão de que os habitantes da Paraíba

[68] Na década seguinte, saiu publicado o livro de Oliveira (1985), originalmente uma dissertação de mestrado (UFPE), no qual a autora discutiu as relações políticas, administrativas e econômicas da Paraíba no século XVIII, no período de anexação da mesma à capitania de Pernambuco (1755-99). A respeito da população negra, abordou as questões do trabalho e o problema da aquisição de trabalhadores escravos para as unidades produtivas da capitania.

[69] O livro de Maria do Céu e de Sá faz parte da coleção *História Temática da Paraíba*, direcionada aos(às) professores(as) do ensino básico. Na segunda parte do mencionado livro, Sá abordou o trabalho dos "homens livres pobres".

eram menos preconceituosos com relação ao trabalho assalariado do que os das capitanias vizinhas".

Dentre outros estudos produzidos por autoras e autores vinculados às universidades e articulados com a vertente historiográfica da história social da escravidão, está o trabalho de mestrado de Ariane Sá, defendido em 1994 e publicado em 2005. A autora examinou o processo de mudanças imposto à ordem escravista nas relações de trabalho, nas últimas décadas de existência da escravidão na Paraíba. Já Lima (2001 e 2003) elegeu, como espaço geográfico de suas pesquisas o município de Campina Grande, sobre o qual tem se dedicado a estudar as formas de resistências dos escravos. Para isso, tem analisado diversas fontes e recuperado as experiências de mulheres e homens escravizados, como a sua participação no Quebra-Quilos e a luta travada no judiciário em busca da liberdade. Atualmente, este historiador desenvolve estudo de doutorado no PPGH/UFPE, cuja tese principal será mostrar a existência de uma "cultura de resistência" em Campina Grande no século XIX. Barbosa Lima (2002, 2006) também desenvolve doutorado na mesma universidade e tem investigado a vida das pessoas forras na província. Anteriormente, na sua pesquisa de mestrado, abordou a criminalidade escrava[70] como forma de resistência nos anos finais da escravidão, comparando os padrões de crimes em dois municípios, um do litoral, a Cidade da Parahyba, e, um do sertão, Pombal, mostrando as especificidades da rebeldia escrava nos dois espaços econômicos. Acrescento, nessa mesma, linha os meus estudos sobre a escravidão na Paraíba, que tem buscado evidenciar as formas de resistência de mulheres e homens escravos, assim como recuperar a humanidade desses sujeitos históricos silenciados ou ignorados pela historiografia local[71] (ROCHA, 2001 e 2006).

Na década de 1990, por ocasião das comemorações de 300 anos da morte de Zumbi, foi lançado um número especial na *Revista CCHLA*, no qual, dos quatorze artigos publicados, cinco se referem a mulheres e homens negros escravos, e dois, à escravidão na

[70] A historiadora Ferreira (1990 e 1995), que escreveu artigos sobre a criminalidade escrava na Paraíba, tendo como suporte empírico os relatórios dos presidentes da província e dos chefes de polícia, em grande medida, inspirou Barbosa Lima (2002), mas esta, em seu trabalho, ampliou os tipos de fontes e a discussão sobre a criminalidade escrava como forma de resistência, nas últimas décadas da vigência dessa instituição na Paraíba.

[71] No ano do centenário da escravidão, em 1988, um historiador considerou que, em geral, o estudo sobre o negro na Paraíba era "ignorado ou desfigurado pelo conjunto da historiografia paraibana". Completava suas considerações afirmando, que a respeito desse grupo social, tinha prevalecido um total "silêncio e os preconceitos se dão as mãos para convertê-lo em espécie de ator silencioso da história da Paraíba que urge resgatar" (MELLO, 1988, p. 17).

Paraíba, indicando, de certa maneira, a carência de estudos sobre o espaço paraibano.[72]

Mas, há expectativa de mudança nesse cenário, pelo menos, estruturalmente. As universidades públicas da Paraíba caminham nesse sentido, com a introdução da disciplina de monografia nos cursos de história e a criação de recentes programas de pós-graduação em história, em João Pessoa (UFPB), em Campina Grande (UFCG) e, no segundo semestre de 2007, a UEPB (Guarabira) iniciou curso de especialização em Literatura Afro-brasileira. Resta que alunas e alunos sejam "seduzidos" pelo envolvente tema da escravidão na Paraíba.[73]

1.3 – FONTES PRIMÁRIAS E METODOLOGIA: PROBLEMAS E ESCOLHAS

A historiografia da escravidão tem suprido, em parte, a carência de evidências históricas sobre escravos e o próprio sistema escravista. Além disso, inúmeros estudos têm mostrado que, com um consistente embasamento teórico e metodológico é possível elaborar novas compreensões da multiplicidade de experiências de mulheres e homens que vivenciaram a experiência da escravidão, as suas percepções com relação ao cativeiro e as maneiras com que reconstruíram seus laços parentais e estabeleceram vínculos com pessoas de outros segmentos sociais (SLENES, 1983). Na tentativa de ampliar o estudo sobre a população negra no século XIX, procuro investigar também, neste estudo, a vida dos "pretos livres", isto é, um grupo social composto por pessoas não-escravas. O interesse por este grupo surgiu das impressões destacadas por Koster (1942), ao abordar a população colonial do Recife, quando destacou os "negros-crioulos", de condição livre, como "homens, elegantes, ousados e bravos, obedientes aos brancos", ao contrário dos "mulatos" e de outros "mestiços". Eles não podiam ser confundidos como "membro de outra raça qualquer", porque viviam "isolados e sem ligação com qualquer outra raça humana". Certamente, esta última afirmação do britânico é um tanto quanto exagerada, pois, logo em seguida, ele próprio mostrou a vida social dos "negros-crioulos", a exemplo da participação

[72] As outras temáticas abordadas foram: três artigos sobre racismo; três abordando o tema da identidade negra; sendo que um desses está vinculado, também, ao ensino de história, referente a essa mesma temática ainda havia mais dois trabalhos. Por fim, os dois últimos versam sobre a cultura negra. Ver *Revista CCHLA* (1995). A sigla CCHLA é a abreviatura de Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba.

[73] Um das primeiras dissertações defendidas no PPGH-UFPB aborda o tema das irmandades negras na província da Paraíba, por Alves (2006).

deles nas tropas militares do período colonial (os Henriques, em homenagem a Henrique Dias que, no século XVII, combateu os holandeses).

As evidências documentais sobre os negros nascidos na Zona da Mata contêm inúmeras lacunas, o que dificultou a distinção das pessoas libertas (ou seja, aquelas que viveram a experiência escrava) e das livres (isto é, aquelas que nunca foram cativas). Todavia, os seus descendentes, ou seja, os filhos nascidos e batizados nessas áreas, tiveram a condição jurídica identificada com mais segurança, pois, como eles compunham geração posterior ao grupo dos forros ou ao dos livres, eles passaram a compor o universo dos "pretos livres".

A vida parental da gente negra na Paraíba, investigada nesse estudo, toma, como principal suporte documental, as fontes eclesiásticas (registros de casamentos, batismos e óbitos), com vistas a desvelar as redes de relações sociais de escravos, forros e livres. Os registros sobre o nascer, o casar e o morrer tornam possível, também, a recuperação de informações acerca do crescimento vegetativo, de dados de compadrio, da identificação da condição social e/ou a ascendência dos nubentes e outras pessoas envolvidas nas cerimônias. Isso porque, os livros paroquiais batismais legaram dados sobre alguns aspectos da vida de indivíduos negros de distintas condições jurídicas: escravizados, forros, livres; de diferentes cores: pretos, pardos, mestiços (semibrancos, cabras, curibocas, entre outros); de suas práticas sociais, como o parentesco espiritual. Porém, os números apenas se aproximam do conjunto da população, uma vez que nem todas as pessoas foram batizadas, nem todas se casavam sob a bênção do sacramento cristão e várias mortes não foram notificadas. Quanto às atas batismais, elas não estão rigorosamente registradas em ordem cronológica, pois os párocos costumavam lançar assentos de diferentes anos. Alguns deles, em Livramento, utilizavam dois livros simultaneamente, mostrando, assim, que os sacerdotes não cumpriam, ou não conseguiam cumprir[74], as regulamentações eclesiásticas,

[74] Os registros das freguesias rurais apresentam mais desordenamento cronológico que na urbana. Isto porque, na zona rural, havia grande número de capelas e oratórios privados. Um exemplo se deu na freguesia de Livramento, na primeira metade do século XIX, entre os registros referentes aos anos de 1819 e 1820. Observo que estes vinham sendo lançados com pequenas diferenças de mês. Mas tal situação mostra-se mais desordenada a partir dos anos de 1820, foram registrados assentos de batismos ocorridos entre 1816, 1817 e 1819, ou seja, foram lançados no livro após vários anos de sua realização da cerimônia. Todos os batismos ocorreram em capelas filiadas à matriz de Livramento. Ver o Livro de Batismo de Livramento, 1814-33, f. 63. Nas notas subseqüentes, emprego as seguintes abreviaturas: LB Livramento para indicar o tipo de cerimônia (B para batismo, C para casamento e O para Óbitos) e indicação da freguesia, e período que abrange o livro referido, por exemplo, 1814-33, fl. para folha e AEPB para Arquivo Eclesiástico da Paraíba.

elaboradas no sínodo da Bahia (1707) e publicadas em 1719, as denominadas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

Mas os dados das fontes paroquiais permitem o tratamento estatístico sobre a população escrava e não-escrava, assim, como fornecem indicadores relevantes para se construir perfis de mulheres e homens negros registrados nas três paróquias[75] do litoral da Paraíba. Por meio dessa sistematização e cruzamento dos dados, pude avaliar as características da população escrava dos proprietários ligados tanto ao meio rural quanto ao urbano. Foi possível, também, remontar aspectos de suas relações parentais, a exemplo do compadrio, que explicitam valores, atitudes e necessidades de grupos desprovidos de prestígio social e com parcos recursos materiais, vivendo numa sociedade que passava por profundas mudanças, como ocorreu na Paraíba oitocentista.

Outros documentos, como testamentos, inventários, listas nominativas de escravos, relatórios de presidente da província, livros de notas, compromissos de irmandades, processos criminais, jornais da época e variadas fontes oficiais fornecem indícios das experiências de mulheres e homens escravizados em três freguesias da Zona da Mata paraibana. Experiências que são buscadas nos vínculos familiares, no trabalho, na moradia, na rua, em todos os espaços de sociabilidades, solidariedades, conflitos e tensões, ocorridas no interior das relações de populações negras e das firmadas com outros grupos sociais.[76]

Procuro, ainda, desvendar aspectos relacionados à reprodução endógena como uma característica importante ocorrida nas propriedades escravas da Zona da Mata da Paraíba, como uma maneira dos senhores para minimizar a falta de "braços escravos", assim como os arranjos familiares possíveis de serem estabelecidos dentro da lógica do cativeiro da área pesquisada os tipos de laços de solidariedade formados pelos dois grupos, de livres e de não-livres, a partir das famílias biológicas e do parentesco espiritual.

No manejo das fontes, algumas dificuldades tiveram de ser contornadas para se reconstruir o passado de grupos de mulheres e homens negros na Zona da Mata da Paraíba colonial. Assim, para se conhecer a população houve um recuo no tempo, foram utilizados

[75] Segundo Flores (1996, p. 386) paróquia era o mesmo que freguesia. Referem-se a "área delimitada que tem por centro uma igreja matriz, onde se registram batizados, casamento e óbitos". Na área de paróquia podem existir capelas curadas (com padre nomeado) e capelas filias (padre não residente).

[76] Certeau (2002, p. 81) destacou importantes aspectos da operação histórica. Segundo ele, "em história, tudo começa com o gesto de separar, de reunir, de transformar em 'documentos' certos objetos distribuídos de outra maneira", para atender o objetivo de pesquisa de cada historiador.

três mapas populacionais da capitania, de 1762-63, 1798 e 1811. No primeiro, da década de 1760, o responsável atribuiu aos negros a condição jurídica e a cor da pele, desta forma tendo um quadro populacional com "negros", "pardos", "forros" e "escravos". No final do século XVIII, passadas três décadas, o mapa de 1798, além de dados sobre os negros (identificados como "mulatos" e "pretos"), outro mapa populacional traz informações de "indígenas" e "brancos". O terceiro mapa, de 1811, fornece um retrato da população da Paraíba do início do século XIX, e para se obter um quadro mais detalhado da presença negra na capitania no início do século XVIII e da província foi feito intenso uso dos dados paroquiais, especialmente das três freguesias selecionadas para o estudo.

Vale a observação de que os mapas populacionais elaborados no período colonial, a exemplo dos de 1762-63 e 1811 que serão apresentados no próximo capítulo, traziam mais informações acerca da população que compunham as freguesias do que os elaborados no período imperial, nos quais as pessoas passaram a ser distinguidas pela condição jurídica – livre ou escrava – , o que, se não impede, dificulta a organização dos dados populacionais para realização da pesquisa, mostrando, também, mudanças na forma de identificar a população negra na sociedade imperial.[77]

A respeito da presença de mulheres e homens negros na capitania/província da Paraíba, é necessário salientar que, em pesquisa nos livros eclesiásticos do século XIX, especialmente os referentes à zona litorânea, observei, sobretudo nos registros de batismo, grande parte da população composta de livres. Cerca de 2/3 eram classificadas como população "parda", indicando a mestiçagem de dupla ascendência, branca e negra, constituindo um expressivo número dos que foram batizados nas freguesias em estudo. Esta forte presença de pardos não-escravos me levou a fazer a opção de pesquisar o grupo dos escravos e "pretos livres", visto que a primeira opção poderia inviabilizar a realização de análises de mais de uma freguesia, como propus no projeto de pesquisa. Para se ter uma idéia dessa presença dos indivíduos pardos, fiz uma amostragem nos livros de batismo das freguesias. Em Livramento, no período de 1831 a 1863, entre todos os que se batizaram e foram identificados como não-brancos (mestiços de negros e indígenas)[78], estavam 92,6%

[77] Ver os *Apêndice I e II*, nos quais são caracterizadas as fontes paroquiais e apresentados os procedimentos utilizados para obtenção de dados consistentes sobre as três freguesias em estudo.
[78] No livro de Livramento (1831 a 1863), de um total de 1.593 pessoas, 51% não receberam nenhuma classificação por cor.

de pardos, seguidos dos indígenas (6,4%) e 0,8% de semibrancos (que apareceram a partir de 1856). Na freguesia de Santa Rita (livro de 1852 a 1864)[79], que apresentou poucos casos de pessoas batizadas sem a identificação da cor, os pardos eram mais de 96%, os semibrancos somavam 1,8% (primeiro registro no livro aludido era de 1858), os indígenas pouco mais de 0,7%, cabras apenas dois (0,3%) e uma criança "cabocla" (0,1%). Na freguesia que apresentava mais características urbanas, a de Nossa Senhora das Neves, na amostragem em dois livros, se encontrou a mesma situação. No livro de 1833 a 1841[80], entre os classificados com cor ou etnia, estavam 93,5% de pardos, 6,5% de indígenas e nenhuma pessoa semibranca apareceu nas décadas de 1830 e 1840. Elas começaram a aparecer na capital a partir de 1848. No outro livro, datado de 1868 a 1871, novamente, os pardos somavam a maioria expressiva da população: 95,9% e os semibrancos, 4,1%. Saliento que, nesse período, nenhum indígena ou descendente, como os mamelucos ou cafuzos ou curibocas, foram identificados pelos religiosos.

Em relação ao segmento branco, ressalto que, em alguns casos, os párocos classificavam os indivíduos com tal expressão/cor, mas muitos não tiveram nenhuma referência a sua ascendência étnica, portanto, entre esses poderiam estar tanto os de ascendência européia quanto os pardos e os indígenas. Isto indica que, apesar da forte presença de pessoas com ascendência africana nas freguesias, os números revelam apenas tendências de cor, em razão da sub-representação dos grupos sociais, sobretudo nas primeiras décadas do Oitocentos, quando párocos não indicavam nem a cor da criança e nem a de seus pais.

Contudo, ao longo da pesquisa, as mulheres e os homens pardos foram identificados de forma significativa, no interior da população escravizada, como se verá adiante. As fontes indicam, também, que este segmento populacional teve de enfrentar várias restrições e dificuldades sociais, cujas condições de mobilidade foram construídas nas brechas da sociedade, como se mostrará com as histórias de mulheres e homens negros. Todavia, houve algumas exceções, como a do deputado geral Manoel Pedro Cardoso Vieira e

[79] No livro de Santa Rita, datado do período de 1852 a 1864, as pessoas batizadas identificadas como indígenas ou com alguma ascendência africana somavam 544. Ao contrário das freguesias de Livramento e de Nossa Senhora das Neves, onde todas as pessoas (de ascendência africana ou indígena) foram classificadas pela cor.

[80] No livro da Capital (1833 a 1841), havia um total de 1.890 assentos, mas, desses, uma maioria não teve a cor identificada (61,6%).

algumas poucas pessoas de ascendência africana, as quais conseguiram se estabelecer economicamente, tendo oportunidade de se tornarem letrados e atuarem na esfera política contra o sistema escravista, com atuação, por exemplo, em jornais ou no parlamento.

Faz-se necessário uma rápida consideração sobre as metodologias utilizadas nesse estudo. Primeiro, a demografia histórica é uma disciplina que se caracteriza pelo desenvolvimento de técnicas de análise para descrever quantitativamente como as populações se transformam, ou seja, privilegia-se a dinâmica social ao longo do tempo. As mudanças populacionais ocorridas no Oitocentos podem ser estimadas a partir dos registros paroquiais (nascimentos, casamentos e óbitos), pois os dados fornecidos permitem observar o ciclo vital dos seres humanos. Também foi possível reconstituir histórias de famílias de crianças, mulheres e homens escravizados, tanto com base no parentesco consangüíneo quanto no espiritual.

Metodologicamente, além do uso da demografia, realizo um estudo na perspectiva da microanálise. Conforme Jacques Revel observa, a redução da escala e a elaboração de narrativas históricas a partir da recomposição de trajetórias individuais (as biografias microanalíticas) possibilitam uma leitura do social, a visão de uma história não linear e os movimentos de seus personagens históricos, recuperando, assim, uma história polifônica, pois a vida é repleta de caminhos, contradições, complexidades e escolhas (REVEL, 1998). Ao reduzir a escala de análise, utilizo, ainda, da "ligação nominativa", que permite acompanhar alguns indivíduos em distintas fontes e períodos de suas vidas, possibilitando, assim, a recuperação das experiências vividas pelos atores históricos e de aspectos da heterogeneidade dos grupos sociais e as vivências de pessoas escravizadas, forras e livres da Zona da Mata da Paraíba.

Outras perspectivas teóricas, além da história social da cultura, contribuíram para a realização desta pesquisa. Entre elas, estão as reflexões de Edward Thompson e Carlo Ginzburg (1987), pois, nas trajetórias como historiadores, em suas obras, criaram novas abordagens para a construção do conhecimento histórico e trouxeram à tona indivíduos comuns, valorizando atitudes e comportamentos das classes populares, aparentemente insignificantes, cujas ações constituíram estratégias para sua sobrevivência ou a construção de suas identidades.[81]

[81] Sobre o uso da micro-história como metodologia de pesquisa, ver Vainfas (2002).

Desse modo, em tal contexto historiográfico, a proposta desta pesquisa foi de investigar três freguesias da província da Paraíba, buscando compreender suas especificidades e as experiências de escravizados: como eles se tornaram sujeitos sociais e políticos, como se constituíram nas e pelas relações com os senhores, com as pessoas livres e pobres e com os libertos, bem como se deu a convivência entre eles e de que forma (re)organizaram suas vidas familiares no contexto adverso da escravidão. Na tentativa de contribuir com esta vertente historiográfica recente, outros grupos sociais também foram investigados: os forros[82] e os "pretos livres".[83] Estes últimos passaram a ser, numericamente, uma camada crescente nas capitanias/províncias do Brasil, desde o final do período colonial, como força de trabalho, atuando não só como trabalhadores subordinados (agregados, camaradas e moradores), mas também, em alguns casos, como donos de escravos. Além do aspecto econômico, analisou-se a maneira como se processou a formação das relações sociais entre eles e até que ponto houve uma proximidade ou distanciamento dos escravizados.

Desse modo, este estudo tem o objetivo de compreender como mulheres e homens escravos e não-escravos estabeleceram seus arranjos familiares e as estratégias lançadas para recriarem os laços parentais e, que interações havia entre as pessoas negras e brancas de diferentes *status* sociais.

Esta pesquisa assume, pois, a linha de abordagem na qual se procura evidenciar a ação dos indivíduos comuns no processo das mudanças sociais, procurando ir além da lógica construída pelo senhor. Busco, ainda, entender a lógica dos escravos, como seres complexos que criaram estratégias para sobreviverem num mundo demarcado por mecanismos de dominação e exploração, manifestando suas vontades e tentando interferir no rumo de suas vidas. As transgressões não passavam só pela rebeldia coletiva de ataque ao sistema; foram desenvolvidas, também, na vida cotidiana, no interior e nas frestas do sistema, passando tanto pela resistência individual quanto pela "acomodação" para criarem

---

[82] Estudos recentes sobre de pessoas forras, com ênfase na história das mulheres, vale a pena ver Faria (1998, 2000 e 2001), Venâncio (2003) e Paiva (1995).

[83] Quanto aos pretos livres, ver Barickman (1999), que questiona a imagem cristalizada pela historiografia sobre a escravidão. Imagem centrada na oposição entre brancos e negros, como se cada categoria social formasse um bloco homogêneo, desconsiderando-se, assim, a complexidade das relações humanas no contexto da escravidão. O autor mostra como as pessoas destes grupos sociais, vistos, geralmente, em condição subordinada, como os 'cabras', 'pretos' e 'pardos', foram também proprietários de escravos em freguesias rurais do Recôncavo baiano, em 1835.

novas práticas e condutas nas relações com seus senhores e com os outros grupos sociais com os quais conviviam. Portanto, recupero histórias de mulheres e homens escravizados e, dos não-escravos, dos "pretos livres", enquanto seres humanos, dotados de subjetividades, que lutaram, de variadas maneiras, contra a coisificação social e a desumanização.

Ressalto que, neste trabalho, apesar de enfatizar a diversidade e complexidade da população de ascendência africana no século XIX, em alguns momentos do desenvolvimento do texto, agrego mulheres e homens indicados como pretos, pardos, mulatos, cabras, no grupo dos negros, por entender que a problemática da exclusão e discriminação atingiu tanto os indivíduos pretos/negros quanto os mestiços de matriz africana e européia, como os ditos pardos/mulatos. No texto que se segue busquei expor os motivos que justificam essa minha opção.

1.3.1 – Explicando a utilização de algumas categorias analíticas

Desde o final do século XX, a comunidade acadêmica tem como ponto de consenso que, na história da humanidade, não existe raça pura, não existe raça branca ou negra, não existe raça brasileira, pois, do ponto de vista biológico, há apenas a raça humana, pois os povos nunca cessaram de se misturar uns com outros, resultando os seres humanos em diversos tipos físicos que formam a sociedade. Além disso, os diferentes valores atribuídos aos grupos étnicos estão relacionados a questões culturais, construídas socialmente.

A posição acadêmica sobre a negação de raça biológica é fundamental para desencorajar experimentos e justificativas políticas e econômicas de dominação de um continente sobre outro, de grupos humanos sobre outros. Enfim, coloca-se abaixo a idéia classificatória de "raças", veiculadas em diferentes períodos históricos pelos "estudiosos", servindo de justificativa para se subjugarem os continentes e suas populações.[84] Todavia, como lembra o filósofo e cientista político francês Pierre-André Taguieff, citado por D'Adesky (2001, p. 45), os seres humanos, sobretudo as pessoas comuns, detêm formas de

[84] Para discutir a "maré racista" que atingiu (e atinge) a Europa, o departamento de Antropologia da Universidade de Lisboa, que publica a revista *Ethnologia*, no seu número de 1995, publicou o dossiê *Racismo e Xenofobia.*

percepção que nada têm a ver com os complexos modelos teóricos de geneticistas contemporâneos, isto é, não se percebem "os vizinhos com os olhos do espírito científico, pois ele entende o discurso cientificamente autorizado dos geneticistas anti-racistas como algo distante, abstrato, angelical, sustentado pelas elites do saber e desprovido de conhecimento corriqueiro das raças socialmente percebidas". Continua o filósofo francês comentando que as pessoas comuns não vêem a "diversidade genética que torna os geneticistas tão otimistas, [elas] continua[m] a tipificar e a classificar os indivíduos segundo suas características perceptíveis e, mais particularmente, visíveis", ou seja, o "imaginário racista alimenta-se das semelhanças e diferenças fenotípicas da cor da pele até diversas características morfológicas". Em suma, observa o mesmo autor, a "desconstrução científica da raça biológica não faz desaparecer a evidência da raça simbólica, da raça percebida e, invariavelmente, interpretada" socialmente (D'ADESKY, 2001, p. 46).

Essas posições do filósofo Taguieff reconhecem a importância das discussões acadêmicas que negam a existência de "raças", porém colocam-se contra a tentação do politicamente correto, acreditando que a palavra não deve ser eliminada do vocabulário, pois, além de não se acabar com o racismo (uma ideologia), as "características físicas visíveis, formas coletivas de diferenciação classificatória e hierárquica que pode engendrar, às vezes, comportamentos discriminatórios individuais ou coletivos" continuam a operacionalizar o imaginário da sociedade (D'ADESKY, 2001, p. 46). Propõe, então, a manutenção do termo raça no contexto da luta anti-racista, com base nos argumentos destacados acima.[85] Nesse mesmo sentido, Munanga (1999, p. 18) considera que as cores atribuídas aos diferentes grupos humanos representam categorias cognitivas herdadas da história da colonização e que apresentam um conteúdo mais ideológico do que biológico, sendo através delas que são construídas as identidades, muitas vezes, sem se dar conta de manipulações do biológico pelo ideológico. Assim, a cor deixa de ser uma categoria pretensamente objetiva, tornando-se visível, pois a "raça" orienta as diferentes classificações – os esquemas de percepção, os códigos simbólicos.

[85] O sociólogo brasileiro Antonio Sérgio Guimarães é um dos intelectuais que defende o uso de "raça" na academia. Segundo ele, "raça" é um conceito construído socialmente, que denota uma forma de classificação social e, por mais que repugne o que traz o termo (preconceitos, valores sociais negativos e nefastos), o tem uma "realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite", em Guimarães (1999, p. 09).

Por acreditar na operacionalidade do racismo, diferentes organizações do Movimento Negro (MN)[86] contemporâneo, freqüentemente, fazem uso da categoria "raça" para referir-se ao grupo. Mas, faz-se necessário destacar que o termo "raça" foi redefinido e redimensionado pelos integrantes do MN, dando-lhe uma "dimensão e interpretações[87] políticas". Não se está, então, obviamente, referindo ao conceito de raça biológica do século XIX ("raças" superiores *versus* "raças" inferiores) ou do século XX (como o nazismo, que reiterou a visão do século XIX).

A respeito do significado de "raça" para o MN brasileiro, uma antropóloga[88] destaca que os integrantes atribuem ao termo "um sentido político construído a partir da análise do tipo de racismo que existe no contexto brasileiro e considerando as dimensões histórica e cultural" que atingem a população negra. Para essa mesma autora, apesar de brasileiros negarem a existência de racismo[89] no país, de uma maneira geral, as pessoas mantêm valores, percepções negativas sobre a população negra, assim como os dados estatísticos têm mostrado as desigualdades econômicas entre mulheres e homens negros e brancos, resultante da estrutura racista da sociedade (GOMES, 2005, p. 47).[90] Assim, como explica a autora citada, "raça" ainda é o termo operante no Brasil (no nível do imaginário, nas práticas sociais e na exclusão social), sendo o que consegue revelar as discriminações e desigualdades que a "noção de 'cor' enseja e que são efetivamente raciais e não apenas de classe" (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

---

[86] Os movimentos negros contemporâneos têm lutado contra o racismo brasileiro, na tentativa de construir, nas palavras de Munanga (1999, p.14), uma "identidade a partir das particularidades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seus trabalhos gratuitos como membro de grupo étnico-racial que teve sua humanidade negada e a cultura inferiorizada. Essa identidade passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente". Para mais informações sobre os movimentos negros contemporâneos, ver o capítulo 5 de Hanchard (2001).

[87] O antropólogo D'Adesky (2001, p. 46) identificou três interpretações dadas ao termo "raça" pelos ativistas do MN: a) índice de diferenças fenotípicas classificatórias, b) compreendida como sinônimo de povo, de grupo e c) os laços de sangue, em menor grau.

[88] Refiro-me à antropóloga Nilma L. Gomes, professora na área de educação (UFMG) e que presidiu a ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras), na gestão 2004-06.

[89] Segundo Gomes (2005, p. 46-47), recentes pesquisas de opinião pública revelam que 87% da população reconhecem que há racismo no Brasil. Mas 96% dizem que não são racistas". Como muitos outros, me pergunto: *há racismo, sem racista*?

[90] Santos (2001, p. 46-59) realizou interessante análise dos censos brasileiros de 1872 a 1991, no qual mostra a "metamorfose dos pardos em brancos", mostrando o sobe-desce das cores, em busca do ideal de embranquecimento.

Considero fundamentais as reflexões acima feitas por Taguieff, D'Adesky (2001), Guimarães (2002) e Gomes (2005) para a compreensão dos empregos políticos do termo "raça" por parte do MN. Apesar disso, em razão da minha condição de pesquisadora e minha prática social e política, tenho utilizado um meio termo, ou seja, abandono parcialmente o uso da expressão da discórdia: "raça". Isso significa que, na maioria das vezes, emprego o termo *étnico-racial*, para me referir às mulheres e aos homens negros. Em outros momentos, a palavra "racial" vem posta com aspas. Busco assim, indicar a minha recusa quanto ao uso da palavra vinculada ao determinismo biológico do século XIX, contribuir com as mudanças atualizadoras na linguagem e recuperar a ressignificação política dada à expressão pelo MN brasileiro contemporâneo.[91]

Um ponto em comum no MN, do qual compartilho inteiramente, é a agregação de pretos, pardos e outros mestiços num único grupo de negro.[92] Além de o termo negro ter sido também ressignificado pelo MN – ou seja, é uma categoria política e fundamental para a construção de uma identidade positiva dos negros[93] –, inúmeras pesquisas produzidas por órgãos do governo, como o IBGE, têm apontado que, economicamente, são poucas as diferenças entre os descendentes de africanos, isto é, a maioria mantém-se na linha de pobreza, sem acesso, por exemplo, aos direitos sociais alardeados pela democracia brasileira.[94] Entende-se, ainda, que, embora o Brasil, de fato, possa ser reconhecido tendo

---

[91] Após a 2ª Guerra Mundial, a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura) realizou inúmeras reuniões para tratar da "questão racial". Uma delas, realizada em Florença (Itália), na qual foi produzido documento proclamando a *igualdade, de fato, de todas as raças*, recomendou que tal organização, em razão dos "graves erros provocados pelo uso da palavra raça na linguagem corrente tornam desejável que se renuncie completamente a este termo desde que se aplique à espécie humana e que adote antes a expressão grupos étnicos". Afirmou, também, que "a natureza do homem é idêntica, são os seus costumes que mudam". Ver
a Declaração da UNESCO, 1957 *Apud* Lima (1995, p. 19-18).

[92] O racismo é, fortemente, caracterizado pela ambigüidade, simbolizado pelo mestiço – ou como preferem muitos brasileiros: moreno –, cuja principal conseqüência se dá na formação da identidade étnico-racial das pessoas negras, que, por um tempo, ficou adiada e negada, pois os indivíduos esperam ser brancos, pela miscigenação (reconhecendo apenas a sua ascendência européia) ou ascensão social (MUNANGA, 1999, p. 126-7).

[93] Segundo Lima (1995), na África, o termo negro é visto como pejorativo. Diz ele: "em algumas regiões da África, quando se chama negro a um preto, replica este que 'negro é carvão'. Várias vezes assisti a cenas do gênero". Vale salientar que, ao menos entre integrantes do MN, se dá o contrário: se chamados de pretos, reclama-se que a cor não define a identidade étnico-racial e informa-se que preferem ser identificados como negros.

[94] São variadas as classificações étnico-raciais, presentes no contexto brasileiro, neste início do século XXI. Pelo menos três se destacam: o sistema binário – negros e brancos – utilizados pelo MN brasileiro. Em seguida, estão os critérios empregados pelo IBGE (Instituto Brasileiro Geográfico e Estatístico), que contempla cinco categorias (preto, pardo, amarelo, indígena e branco) para a realização de censo

como uma das principais características a mestiçagem cultural e física, a identidade é "um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações de poder" (MUNANGA, 1999, p. 108).

Essa aproximação de pardos a negros, com a junção de duas categorias por cor da pele, a preta e a parda, têm seus críticos, uma das acusações atribuídas ao MN, que afirmam que com isso se irá construir uma escala hierárquica e opor negros a brancos. Essa crítica, explícita ou implicitamente, veicula como se, no Brasil, as relações sociais fossem harmônicas e nenhuma tensão circulasse pela sociedade. Não se trata de estimular conflitos "raciais", mas destacar os preconceitos, as discriminações sociais e econômicas, por exemplo – que tem atingindo mulheres e homens negros nos últimos cinco séculos. Além disso, os dados estatísticos têm mostrado que mulheres e homens pardos e pretos são atingidos, de forma semelhante, pela pobreza, pela discriminação e outras.[95]

Essas minhas considerações sobre as discussões na esfera acadêmica e no âmbito dos movimentos sociais da atualidade têm como objetivo justificar a abordagem analítica deste trabalho. Desse modo, na pesquisa apresentada, apesar de enfatizar a diversidade e a complexidade da população de ascendência africana no século XIX, em alguns momentos do desenvolvimento do texto, agrego mulheres e homens indicados como pretos, pardos, mulatos, cabras, mamelucos no grupo dos negros, por entender que a problemática da exclusão e discriminação atingiu tanto as pessoas pretas/negras quanto às mestiças de matriz africana e européia, ou seja, as ditas pardas/mulatas.

Alguns pontos a serem destacados nessa minha abordagem, sem dúvida, estão vinculados a minha posição de pesquisadora-ativista, e, este, como todos os outros trabalhos, não constituem uma análise neutra. Muitas das minhas percepções e posicionamentos foram construídos nas lutas contra o racismo e o sexismo, por isso, o esforço foi sempre no sentido de dialogar intensamente com os estudos "científicos" e buscar aplicar diferentes metodologias para apreender as relações escravistas no século

---

demográfico. Por último, a terceira, é utilizada amplamente pelo público em geral, que destaca a cor da pele, sendo a branca, preta/negra e a morena as mais comuns destacadas. O último termo, *morena*, é o preferido, mostrando que uma maioria explicita a negação ou escamoteação da ascendência africana.

[95] Ver Russel-Wood (2005), especialmente o capítulo 4, para conhecer as várias restrições sociais e jurídicas para a ascensão e "integração" de negros e mulatos da América portuguesa. Os obstáculos atingiam tanto os de condição liberta como os livres.

XIX. Entretanto, essa perspectiva pode trazer, como todas as outras, uma "leitura" de um tema (escravidão), sem a pretensão de estabelecer verdade e está sempre aberto às críticas.

Além disso, atuais estudiosos do tema da escravidão, estrangeiros e brasileiros[96], e das relações étnico-raciais têm se referido à população de descendência africana com diversas classificações, porém prevalece a categoria "negro". Vale destacar que alguns pesquisadores, ao destacarem a composição social da sociedade brasileira, utilizam categorias que mostram os diferentes matizes epidérmicos de negros, como: "mulatos", "pardos", "pretos" e "mestiços".

Apesar de se diferenciarem na epiderme da pele, mulheres e homens negros tinham em comum a ascendência africana. Nesse sentido, concordo com a eloqüente afirmação de Russel-Wood (2000, p. 286)[97] de que a "Coroa [portuguesa] discriminava todos os indivíduos de ascendência africana".[98] No período Imperial, manteve-se a mesma política de desvalorização e estigmatização dos descendentes de negros. Segundo uma estudiosa do Oitocentos, a nação brasileira se estabeleceu mantendo estruturas do Antigo Regime – latifúndio, escravidão – e, como a Constituição de 1824 revogou o dispositivo da "mancha de sangue", reconheceu os "direitos civis de todos os cidadãos brasileiros, diferenciando-os, apenas, do ponto de vista dos direitos políticos, em função de suas posses". Esse sistema inviabilizava a participação política da maioria da população negra (livre e liberta). Além

[96] Muitos autores e autoras que constam da bibliografia deste trabalho fizeram uso da categoria "negro" para se referirem aos negros e mestiços advindos desse grupo. A preocupação de apontar a diversidade do interior do grupo de negros escravos é recente na historiografia. Não quero, de maneira alguma, afirmar que autores de outras épocas não tenham tratado da existência de diversidade no interior da população negra, mas os aspectos mais destacados, geralmente, privilegiavam as análises polarizadas, senhor-escravo eventualmente, diferenciavam os escravos em africanos e crioulos ou destacavam os conflitos entre pardos *versus* pretos. Só recentemente, quando o olhar se voltou para a história do escravo, as identidades e diversidades étnico-raciais passaram a estar no centro das pesquisas. Reis (1997) e Russel-Wood (2005) foram dois autores que destacaram a diversidade no interior da população negra (de escravos, livres, africanos e crioulos). O último historiador, Russel-Wood (2005, p. 45), que produziu seu livro no início da década de 1980, não deixou de afirmar que uma das características dos acadêmicos que estudavam a escravidão, é o fato de utilizarem abordagem binária e dicotômica. Assim, a sociedade brasileira era vista em termos opostos de escravo e senhor.

[97] Russel-Wood (2005) foi um dos primeiros historiadores a dedicar um livro inteiramente ao estudo acerca dos escravos e libertos do "Brasil colonial". Mais recentemente, Soares (2000) tem abordado as especificidades de grupos africanos e a (re)construção de suas identidades no espaço das irmandades.

[98] Como já mencionei anteriormente, os portugueses, chegando às terras brasileiras, já traziam percepção extremamente negativa de povos não cristãos – os muçulmanos e judeus – , que receberam o epíteto de "raças infectas". Contra eles foram criadas variadas leis, visando impedir a sua mobilidade social e econômica. Para mais informações sobre as políticas restritivas e discriminatórias que atingiram não só os judeus e mouros, mas também os negros e indígenas na América portuguesa, ver Carneiro (1988). Percebe-se que, desde a chegada à América, os portugueses traziam percepções negativas dos grupos diferentes dos europeus.

disso, segundo a mesma autora, os "brasileiros não-brancos continuavam a ter até mesmo o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro de sua condição de liberdade." Se confundidos com escravos, poderiam ser presos, passar por constrangimentos e arbitrariedades, conforme Mattos (2000, p. 21).[99]

Há que se acrescentarem os discursos dos séculos XVIII e XIX, emanados das fontes, que demonstram a desumanização e desvalorização das mulheres e dos homens negros, a discriminação jurídica e a negação de direitos às pessoas negras e seus descendentes, como mostra o historiador Alencastro (2000, p. 345-346), que citou o tratamento oferecido aos "negros forros" que se afastavam das propriedades e dos lugares onde haviam sido alforriados. Os exemplos foram extraídos da imprensa imperial. O primeiro episódio foi noticiado no jornal *O Compilador Paulista*, de 06 de novembro de 1852, que informava: "Se faz público que na cadeia da vila de Areias foram recolhidos, por suspeitas de serem escravos, três pretos [...] os quais [...] declarara terem vindo juntos da província de Minas Gerais e que estiveram trabalhando em Vassouras. Convida-se, portanto, a todas as pessoas que se julgarem com direito aos mencionados pretos que compareçam naquela vila munidos dos documentos [...] que provêm o seu domínio". O segundo tratava-se de uma "banal ocorrência policial", ocorrida no Rio de Janeiro, publicada a 14 de novembro de 1870, em que o negro José Marcondes dos Santos alegou não ser escravo. Porém, como não apresentou o documento de alforria, foi enviado para a cadeia "como suspeito". Conclui o autor pela hipótese mais extrema de que, caso houvesse no Brasil "uma ínfima minoria de escravos, a perenidade da legislação escravista continuaria hipotecando a liberdade de todos os homens de cor".[100] Ou seja, a pessoa negra estaria, sempre, vinculada ao trabalho e à condição escrava.

Na Paraíba oitocentista, mulheres e homens negros também tiveram dificuldades para circular no interior da sociedade escravista. Uma amostra sobre a cor da população não-branca da Paraíba, extraída dos livros das autoridades policiais em quatro anos da década de 1860[101], revela um mosaico de cores sobre as mulheres e os homens negros. Essa

---

[99] Dentre muitos estudiosos que destacam que a noção de "raça" é construção do século XIX e, também, a "racialização" da justificativa da escravidão nas América, destaco Mattos (2000, p. 12).
[100] As notícias de jornais foram citadas por Alencastro (2000, p. 345-346).
[101] Ver, no Arquivo Histórico da Paraíba (AHPB), os seguintes livros manuscritos: *Correspondência ao governo da província (1860-61)*, *Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1861-62)* e *Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64).*

fonte tem um diferencial importante dos assentos de batismo, uma vez que, geralmente, as pessoas indicadas nas ocorrências policiais deveriam ter cometido alguma infração, delito e, portanto, estavam sendo procurados. Daí o interesse em se especificarem os detalhes físicos dos mesmos.

Foram identificadas treze maneiras diferentes de se nomearem os ditos "delinqüentes", sendo que predominava a cor preta, utilizada para nomear vinte pessoas (uma delas como preta fula), seguidas de nove crioulas (uma, como crioula fula); oito pardas; três caboclas (uma acaboclada e duas caboclas); duas morenas (uma, só como morena, e outra, morena clara); quatro mulatas (uma como acaboclada), quatro cabras e uma índia. Como se percebe, não bastava a identificação como preto ou morena ou mulata. As autoridades buscavam especificar com detalhes as "cores" dos indivíduos, pois um mulato (ou um preto), ao ser adjetivado como acaboclado, poderia indicar sua mestiçagem com os indígenas, e os que recebiam o termo fula (pretos e crioulos) poderiam ser os mestiços de negros e mulatos. Assim, a cor de sua pele tendia a ser mais clara.

Alguns exemplos referem-se a duas mulheres que confiaram em pessoas para se movimentarem pelas províncias vizinhas. O primeiro caso tratava-se de Rosalina Maria do Nascimento (livre), "crioula de condição livre, natural da cidade de Maceió", que se mudou em companhia de uma família, cujo homem era "negociante volante" para a capital. Após alguns dias da sua chegada, "fora reduzida à escravidão". O segundo, ao que parece, uma mãe (Luiza Maria do Patrocínio, parda) tentava curar o filho doente (João Batista da Silva, de 15 anos) e consentiu que um homem (José Moreira de Oliveira) o levasse para se tratar em Pernambuco, com a promessa de retornar em oito dias, mas conforme denuncia, após um longo período sem nenhuma notícia, a mãe aflita denunciou o caso ao chefe de polícia.[102] Esta é uma pequena amostra dos inúmeros casos de escravização ilegal de crianças e mulheres ocorridas na segunda metade do século XIX da Paraíba. Estes casos mostram que, apesar do intenso processo de mestiçagem na Paraíba oitocentista, as pessoas "mais claras" não deixaram de ser perseguidas, de serem vistas sempre como suspeitas e, em situações extremas, muitas foram ilegalmente escravizadas[103] (Grifos meus).

[102] Livro *Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64)*, p. 164, AHPB.
[103] Em Rocha (2001), há outros exemplos de pessoas escravizadas ilegalmente, na Paraíba oitocentista.

Apesar de mulheres e homens negros de ascendência negra terem diferentes pigmentações, eles sofreram várias restrições sociais e foram discriminados pelas autoridades do período. Assim, sempre eram vistos como suspeitos, como ocorreu com a *crioula* Bertoleza Leopoldina da Conceição, uma mulher que viveu por "muitos anos, nesta capital, como livre, fora ultimamente capturada e conduzida para aquele termo [Pilar] a título de escrava".[104] O mesmo se deu com o menino Vicente, filho de João Vieira da Silva. Vicente era uma criança "morena clara", olhos pretos, nariz curto, cabelos lisos e ruivos, boca regular (...), com todos os dentes perfeitos", desaparecida do termo de Sousa por um homem branco, ano de 1863.[105] Outra criança, a menina Angélica, identificada como parda, livre, menor e órfã de mãe e pai, moradora de Areia (PB), também fora vendida como escrava para Ingazeira (PE). Para a criança retornar à Paraíba, além da intervenção das autoridades, houve a do presidente de província e o envio do "certidão de batismo" para provar a condição da criança[106] (Grifos meus).

Por fim, como se sabe, a cor da pele e a ascendência são insuficientes para analisar a complexidade da sociedade brasileira e não devem ser os únicos parâmetros para se definir a identidade de indivíduos[107], como ocorria com as mulheres e os homens pardos, pois tinham ascendência africana e européia, e, no jogo da sobrevivência ou do poder, seria mais proveitoso adotar e reforçar a ascendência "branca". Nas próprias relações com os brancos, as mulheres e os homens pardos conseguiram flexibilização, por exemplo, de leis coloniais, que os impediam de ocupar cargos ou receber mercês do rei português.[108] Mudanças também aconteceram em diferentes períodos históricos, a exemplo da investigação de Lima

---

[104] Conforme Livro *Correspondência ao governo da província* (1860-61), p. 230v, 231, AHPB.
[105] Conforme Livro *Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64)*, p. 28-9, AHPB.
[106] Conforme Livro *Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64)*, páginas 98, 276 e 279v, AHPB.
[107] Em estudo recente, realizado no município de Cabedelo (PB), a antropóloga Fonseca (1995) encontrou uma variedade de autoclassificações, com destaque para a categoria "moreno". Na opinião da estudiosa, este fato revela a "força que tem uma construção cultural sobre a identificação. O sujeito sabe que é negro, mas diante da dificuldade de sustentar um elemento de sua identidade, deixa-a ser subsumida". Em Fonseca (1995, p. 144).
[108] Para conhecer as relações entre pardos e brancos no período colonial, Ver a recente tese de Viana (2004), na qual a autora investigou a "construção da identidade parda no âmbito das irmandades religiosas". Nesse trabalho, citou alguns personagens históricos que conseguiram romper os impedimentos legais para ocupar cargos públicos e/ou tiveram prestígio social na época em que viveram, a exemplo de Henrique Dias, João Fernandes Vieira, Manuel Dória e Chica da Silva. O autor não deixou de afirmar que essas "exceções à regra" aconteceram em contextos específicos.

(2003), na qual se buscam o sentido da "polissemia da mestiçagem" e as construções identitárias de sujeitos no Brasil independente.[109]

Para se ter mais detalhes sobre os procedimentos metodológicos da presente pesquisa, consulte o *Apêndice*, opção adotada para não alargar o texto e para manter a unidade da Introdução e dos demais capítulos. Com o objetivo de se facilitar a leitura das fontes, fiz a opção de atualizar o sistema ortográfico dos fragmentos de textos extraídos das fontes e utilizados nas citações encontradas no corpo desse trabalho, mas, em geral, mantenho a pontuação de época. Nesta Introdução, indicada como primeiro capítulo, como se pode perceber, fiz uma discussão historiográfica acerca do assunto em estudo: a escravidão no Brasil oitocentista, buscando realizar uma sistematização dos debates, com destaque para o tema da família escrava, visando o desenvolvimento da minha pesquisa. Na realização do capítulo, fiz uso da historiografia da escravidão, enfocando o tema da família escrava, tendo como marcos os textos de Gilberto Freyre (*Casa-Grande & Senzala* e *Sobrados e Mucambos*); a produção de cunho sociológico das décadas de 1960-70; os estudos históricos da "nova historiografia da escravidão", assim como destaquei alguns autores que têm feito críticas às pesquisas desenvolvidas por historiadores que se identificam com a última vertente. Fiz, também, algumas considerações sobre a historiografia local – produzida no IHGP e em universidades – concernente à população negra da Paraíba. Por fim, abordei, ainda que rapidamente, alguns aspectos sobre fontes primárias e a metodologia empregada nessa pesquisa, para dar-lhe os contornos gerais. Os aspectos mais específicos foram tratados ao longo do trabalho e no Apêndice.

No segundo capítulo, *Gente negra na Paraíba: população e diversidade*, apresento um painel das três freguesias da Zona da Mata, descrevendo, quantitativamente, as mudanças no quadro demográfico da população da Paraíba no Oitocentos. As mudanças populacionais ocorridas na segunda metade do século XVIII e no XIX puderam ser estimadas a partir de mapas populacionais e registros paroquiais (batismos e casamentos). Apresento perfis biográficos de uma mulher e de dois homens negros com diferentes estatutos jurídicos, com vistas a mostrar a heterogeneidade dos grupos sociais e as

[109] A respeito das classificações "raciais" atribuídas às pessoas negras no período colonial, há o estudo do antropólogo Santos (2005). Com base em documentação da Santa Casa da Misericórdia, de Salvador (BA), analisou o sistema classificatório por cor, no qual o autor mostra a existência de um sistema multipolar e as amplas possibilidades de identificar as pessoas entre os séculos XVII e XIX.

vivências de pessoas escravizadas, forras e livres. Na última parte desse capítulo, desenvolvo, ainda, uma hipótese de pesquisa: a de que a reprodução natural teve forte papel na manutenção do sistema escravista na Paraíba ou, ao menos, na Zona da Mata da província. Esta hipótese se formou ao longo da análise das fontes pesquisadas, que revelaram uma significativa população escrava nascida nas freguesias em análise, os "crioulos", e a predominância de pessoas com a cor "parda".

No terceiro capítulo intitulado, *Casamentos de negros: entre a legitimidade católica e outras práticas parentais*, primeiro, procurei descrever a estruturação da Igreja na Zona da Mata, em particular nas três freguesias escolhidas para analise (Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita). Em seguida, analisei os registros de casamentos dos negros e os mistos (considerando a cor/procedência e o estatuto jurídico dos nubentes), observando a freqüência do matrimônio legal e os arranjos familiares criados por esses diferentes segmentos da população negra. Mostrei, por último, histórias de cativos que viveram em três importantes engenhos da Zona da Paraíba (Tibiri, Una e Gargaú).

No capítulo quarto, *Batismo e compadrio: o parentesco espiritual de negros* nas freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, visando evidenciar as vivências e sociabilidades da população escrava e não-escrava, suas ligações e o significado de seu parentesco espiritual.

O quinto capítulo, *Entre a escravidão e a liberdade: convivência, parentesco e fragmentação familiar*, está dividido em duas partes. Na primeira, faço uma discussão sobre a política de alforria no Brasil e, a partir de uma série documental, abordei as práticas na província da Paraíba, entre os anos de 1840 e 1860. Em seguida, foram desveladas algumas histórias de mulheres e homens residentes na área em estudo, que conquistaram a liberdade, usando, metodologicamente, a técnica de ligação nominativa e o uso de biografias. Por fim, foram apontados aspectos das relações de mulheres e homens escravos, especialmente, com suas donas. Na segunda parte do mesmo capítulo, foi reduzida a escala, na qual enfatizei as relações sociais de uma família de elite (os Mello Azedo), proprietária de engenho e de crianças, mulheres e homens escravos em Santa Rita. As fontes localizadas permitiram observar a vida familiar desses escravizados e alterações ocorridas nos momentos da partilha de riqueza, na qual eles próprios se tornavam um dos "bens" mais desejados pelos herdeiros.

Encerro o trabalho de tese realizando *Considerações Finais*, ou seja, sistematizando algumas dos resultados das análises que a pesquisa possibilitou de serem conhecidas envolvendo mulheres, crianças e homens negros que viveram na sociedade escravista da Paraíba oitocentista.

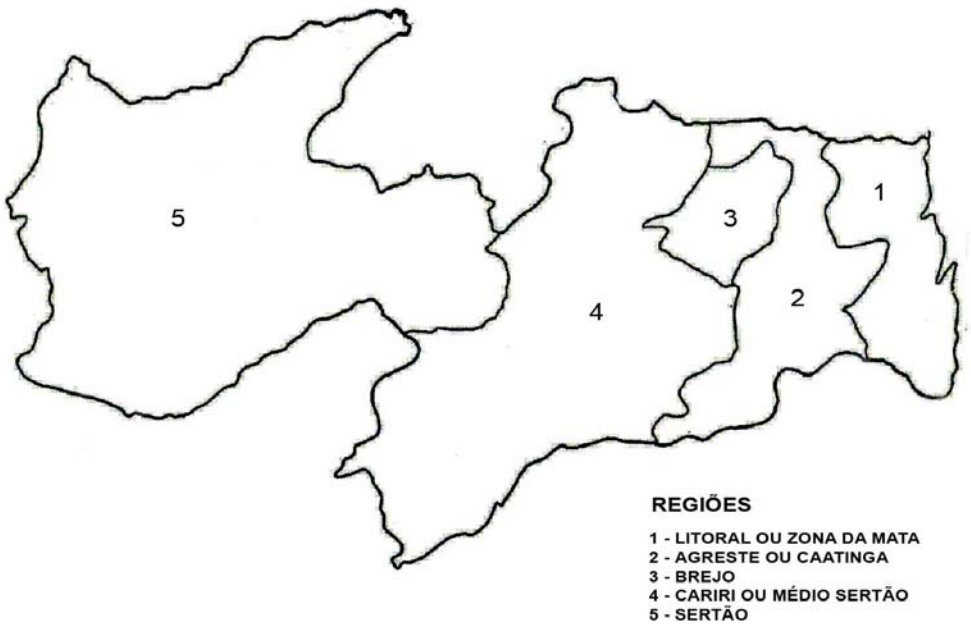
CAPÍTULO 2

GENTE NEGRA NA PARAÍBA: POPULAÇÃO E DIVERSIDADE

Savanas
Uns vieram de navio
Outros aqui já estavam
Muitos vieram na marra
Deixando pra trás suas ilhas
E o abraço das mulheres
Que por ventura lhe amavam
O rosto negro nas savanas
A festa, a colheita, os tambores
Os tambores

Malunguim
É o rei da mata/ É o rei da mata
É Malunguim
É Malunguim/ É Malunguim
Ê Ê Malunguim
Que mata é essa
Que nela eu vou entrando (Bis)
Com os meus caboclinhos
É Malunguim/ É Malunguim[110]

[110] A música *Savanas* é de autoria de Escurinho (PE/PB) e a *Malunguim*, é de domínio público, mas recebeu adaptação do mesmo artista, com parceria de Alex Madureira. As letras das duas músicas estão no CD Labacê, 2001.



Mapa 1: Regiões Geográficas da Paraíba
Fonte: Ferreira (1982).

Mapa 2: Municípios da Paraíba. As setas, cheia e tracejada, apontam para a Cidade da Parahyba e Santa Rita.
Fonte: Ferreira (1982).

2.1 – DAS MÚLTIPLAS EXPERIÊNCIAS DE SER NEGRO(A) NO OITOCENTOS: ESPAÇOS E ITINERÁRIOS NEGROS

Num final de tarde, do mês de abril de 1865, o escravo Marcelino feriu com uma faca Manoel Alexandre Pereira da Silva. O conflito aconteceu em Riacho, nas proximidades do engenho da Graça. As "crônicas policiais" do jornal *O Tempo* informaram, também, que ele conseguiu fugir em direção à rua da Matinha e, por volta das 10 horas da noite, entrou em novo confronto.[111] Dessa vez, lutou contra dois homens – "um soldado da guarda nacional e um paisano" – que estavam encarregados de capturá-lo e prendê-lo.[112] Porém, Marcelino conseguiu golpear um deles e bateu em retirada. Para concluir a ficha de crime desse escravo, segundo informações do jornal citado, acusavam-no de ter atentado contra a vida de seu ex-senhor, o proprietário do engenho da Graça, José Luiz Pereira Lima, responsável pela sua venda ao proprietário do engenho Gargaú, Joaquim Gomes da Silveira, cuja propriedade distava cinco léguas da capital (cerca de trinta quilômetros, trajeto que podia ser feito em cerca de três horas, desde que se tivesse um cavalo)[113], de onde já havia "fugido (...) há alguns meses" e "conserva-se na rua da Matinha dessa cidade.... e, para terror das autoridades da ordem escravista, "armado".

Ao que parece, Marcelino tinha deixado questões pessoais não solucionadas pelos lados de sua antiga moradia, o engenho da Graça (localizado nos subúrbios da capital da Paraíba oitocentista). Talvez, numa das visitas aos seus parentes ou ex-parceiros de cativeiro, no local de sua antiga moradia, tenha decidido acertar as contas com Manoel Alexandre. Além disso, algo que deve ter afetado fortemente o seu cotidiano, refere-se à mudança de dono e de moradia. Pela descrição de sua vida, parece que ele tinha alguma

---

[111] Os dados sobre Marcelino encontram-se no jornal *O Tempo*, nos exemplares dos dias 8 de maio de 1865, 15 de maio de 1865, 04 e 10 de julho de 1865, 26 de outubro de 1865, todos do acervo do Instituto Histórico Geográfico Paraibano, doravante designado como IHGP. No estudo sobre criminalidade escrava na Paraíba do século XIX Maria Vitória Barbosa Lima (2002) analisou o comportamento desse cativo. Em Lima (2002).

[112] Poucos dias após a fuga de Marcelino, cronistas do jornal *O Tempo* aventavam que ele continuava na rua da Matinha, graças ao apoio recebido de "soldados do corpo de polícia que o acoitam" (Ver o jornal *O Tempo*, 1865, IHGP). Agradeço à historiadora Maria da Vitória Barbosa Lima, já mencionada, que, gentil e generosamente, cedeu cópia de todos os periódicos do século XIX, depositados em diferentes acervos da Paraíba.

[113] O tempo de três horas para se realizar o trajeto da capital até o engenho Gargaú foi baseado em informações fornecidas pelo governador da Paraíba, Luís de Motta Feo, que assumiu o cargo em 1802. Mais detalhes, ver notas 43 e 44.

autonomia e circulava pela Cidade da Parahyba, sobretudo, para desfrutar momentos de lazer, e mantinha amizades com pessoas não-escravas.

A mudança de dono e de moradia implicava novas dificuldades no cotidiano de mulheres e homens escravizados: primeiro, poderiam ser anuladas conquistas obtidas ao longo de uma vida, levando o cativo a iniciar processo de negociação com o novo senhor que o adquiria. Esse processo poderia ser longo, e, ao que parece, Marcelino era impaciente, tendia a resolver as questões de forma mais direta, na base da violência física. As privações podiam ser também de diversas ordens, tais como: econômica, com a perda de autonomia para realizar a comercialização de produtos ou para realizar algum trabalho extra na capital ou nas propriedades vizinhas; afetiva, com a separação de parentes e de parceiros de cativeiro; e/ou pessoal, com a limitação para deslocamentos e restrição a vida social com pessoas escravas e livres.

Para se ter uma idéia, com relação à nova situação de Marcelino, caso ele desejasse se dirigir aos espaços de lazer na capital (e sua senzala não fosse trancada), quando morava no engenho da Graça, distante cerca de uma légua (quase 6 km) da capital, poderia sair no decorrer da noite e voltar antes do amanhecer; e se contasse com o apoio de seus companheiros de cativeiro, retomaria suas funções no dia seguinte sem que seu dono percebesse sua ausência. Mas, como recém-chegado no engenho Gargaú, além de necessitar de mais tempo para o deslocamento, poderia não contar com a cumplicidade de seus novos companheiros de escravidão. Outras suposições poderiam ser aventadas sobre os motivos que levaram Marcelino a cometer ação tão violenta contra Manoel Alexandre. Mas, por ora, fiquemos com essas informações sobre o rebelde e "arrogante" Marcelino.[114]

Algumas décadas antes, pela região central da Cidade da Parahyba[115], Gertrudes Maria, uma alforriada sob condição, desempenhava o ofício de pequena comerciante, denominada por seus contemporâneos de "negra do taboleiro" ou quitandeira (Ver imagem 1). Circulava pela rua das Trincheiras e adjacências, negociando "com verduras, frutas, e o que mais lhe permiti[ss]em suas posses".[116] A função realizada por Gertrudes exigia uma freqüente mobilidade, a circulação por inúmeras artérias urbanas. Esse movimento abria

[114]O adjetivo *arrogante* foi utilizado pelo redator d'*O Tempo,* 1865, quando registrou a prisão de Marcelino.
[115] Quando me referir à capital da Paraíba, uso a escrita encontrada nos documentos: Cidade da Parahyba, para diferenciar do nome da capitania/província.
[116] Apelação Cível à penhora da escrava Gertrudes, 1828-42, depositada no Arquivo do Tribunal de Justiça da Paraíba, doravante ATJPB, fl. 68. Há uma versão impressa, publicada em Mello, Albuquerque e Silva (2005).

possibilidades para a formação de redes sociais, com pessoas livres ou escravizadas, com pobres e com ricos. No final da década de 1820, ela se beneficiou dessas amizades, pois teve de opor-se a um embargo de penhora contra seu senhor (Carlos José da Costa), que colocou em risco a sua liberdade parcial, pois, apesar de já ter comprado a carta de alforria e ter gratificado o senhor com 100 mil réis (50% do valor exigido), tentaram vendê-la em praça pública. A outra metade de sua liberdade seria quitada com o trabalho para seus senhores, a ser realizado por um período incerto, pois a liberdade estava condicionada à morte dos mesmos. Gertrudes retratava, assim, outras mulheres negras do Oitocentos – libertas ou escravas – tanto em razão da exploração do seu trabalho em benefício de um segmento social, os donos de escravos, quanto por ter se colocado contra o sistema escravista, explorando as brechas das leis e afirmando a sua humanidade, opondo-se à visão predominante na época, que a considerava apenas uma mercadoria. Além disso, na década de 1820, quando essa libertanda recorreu à justiça, não era comum às mulheres e aos homens escravizados contratarem advogados para se oporem aos seus donos e donas, nem a própria instituição escravista ainda havia sofrido críticas contundentes, como ocorreria na segunda metade do século XIX, com a penetração e divulgação de idéias abolicionistas, rompendo na sociedade o consenso de legítima escravização de pessoas (REIS e SILVA, 1989, e RODRIGUES, 2000).

Imagem 1: Quitandeira
Fonte: Foto de Christiano Jr (1860)[117]

Uma terceira história envolveu o jovem Manoel Pedro Cardoso Vieira (15 anos). Em 18 de janeiro de 1863, acompanhado de seu pai, Pedro Cardoso Vieira[118], adentrou à

[117] A fotografia da *quitandeira* foi uma das inúmeras produzidas em estúdio, no formato *carte de visite*, pelo fotógrafo Christiano Júnior, na década de 1860. Para atender à curiosidade de estrangeiros, sobretudo europeus, ele produziu "variada coleção de costumes e tipos de pretos" e vendia as fotos para "quem se retira[va] para a Europa". Ver Mauad (1997, p. 205). De qualquer modo, a mulher negra anônima representa as trabalhadoras (escravas, forras e livres) do meio urbano, que lidavam com o pequeno comércio, a exemplo de Gertrudes Maria, da Cidade da Parahyba.

[118] O perfil de Manoel Pedro Cardoso Vieira foi elaborado com base nas informações de seu biógrafo Eduardo Martins (1979). Antes desse autor, na década de 1940, Álvaro de Carvalho publicou artigo com uma breve apresentação de Manoel Pedro, no qual recuperou informações de pessoas que tinham conhecido a família Cardoso Vieira. Destacou, também, que, no início do século XX, a mãe dele vivia pobremente e sobrevivia com ajuda de terceiros (CARVALHO, 1948).

igreja matriz da freguesia de Jacoca[119], onde funcionava, provisoriamente, a junta qualificadora de votantes.[120] Pelo motivo de não constar o nome de Cardoso Vieira (pai) na relação dos que participariam da eleição[121], pai e filho ficaram furiosos e bradaram "os maiores insultos a alguns membros" da junta, cujo presidente tentou acalmá-los mas, como não teve êxito, decidiu por "suspender os trabalhos" e comunicar aos seus superiores o episódio. No dia seguinte, foi enviada uma "força de quatro praças da polícia" para se prosseguirem os trabalhos de revisão da qualificação dos votantes. Na tentativa de serenar os ânimos dos Cardoso Vieira, o presidente da província, em exercício, Francisco de Araújo Lima (1861-64), providenciou a nomeação do pai de Manoel Pedro como subdelegado de Jacoca. Meses depois, ao ser divulgado o resultado da eleição, um sobrinho de Pedro Cardoso Vieira estava entre os mais votados. Trata-se do tenente-coronel Antonio Querino de Souza[122], eleito para o cargo de juiz de paz[123], uma autoridade dotada de poder local e fundamental para a realização das eleições, visto que, comumente, atuava como presidente da junta de qualificação e elaboração da lista dos votantes das eleições realizadas nas províncias (GRAHAM, 1997, p. 141-146).

Este mesmo tenente-coronel, na década de 1880, quando da campanha abolicionista, presente em todo o país, foi acusado por um redator do *Diário da Parahyba* de ser um

---

[119] Manoel Pedro Cardoso Vieira nasceu na freguesia de Jacoca (atual município do Conde), em 1848. Nessa época, tal freguesia contava com apenas três engenhos. Um deles chamava-se Congo e pertencia aos Cardoso Vieira (SANTANA, 1990, p. 87).

[120] No período monárquico, as eleições eram indiretas e em dois turnos. Antes da realização do primeiro turno, uma junta qualitativa se organizava e elaborava a lista dos cidadãos ativos, ou seja, os votantes, que poderiam participar do processo eleitoral. Esses votantes, segundo Mattos (2000, p. 20-1), dividiam-se em duas gradações: o cidadão ativo votante, com renda suficiente para escolher o colégio de eleitores, e o cidadão ativo eleitor e elegível, que poderia participar dos dois momentos eleitorais – como votante e candidato. A cada quatro anos, escolhiam-se, também, o juiz de paz e os membros das câmaras municipais, assim como se elegiam os membros do Legislativo, nos níveis provincial e central (GRAHAM, 1997, p. 103 e 141).

[121] Entre 1852-56, Jacoca fazia parte do primeiro colégio eleitoral da província. Esse colégio, composto pela capital e mais cinco povoações (Livramento, Santa Rita, Jacoca, Alhandra e Taquara), tinha um total de 72 eleitores. Jacoca, em particular, dispunha de uma população de 2.396 habitantes, das quais apenas cinco eram eleitores. Ver o *Mapa dos colégios eleitores da província da Paraíba*, no Ministério do Reino, p. 355, v.10, AN/RJ. (IJJ9-225 – 1852-56).

[122] Antonio Querino de Souza era membro da Guarda Nacional e pertencia ao 2º batalhão da 1ª legião da Cidade da Parahyba, em Martins (1979, p. 22).

[123] Com a Lei de 15 de outubro de 1827, se criou o cargo de juiz de paz e regulamentou-se sua eleição, visto ser cargo eletivo. Para exercê-lo, o candidato teria que cumprir as mesmas exigências feitas àqueles que concorriam a uma vaga de vereador. O juiz de paz substituiu os antigos juízes ordinários do período colonial, mas perdeu o direito legal de conduzir as câmaras municipais. Contudo, duas reformas do judiciário impuseram novas mudanças nas atribuições desse magistrado. A primeira ocorreu em 1832, com o Código do Processo Criminal, e a última, em 1841, que vigorou até o final do Império. Manteve-se tal cargo como eletivo, mas com poder muito reduzido, conforme Carvalho (1996, p. 158) e Mattoso (1992, p. 240-242).

"desumano senhor". A denúncia havia sido feito pelo "preto" Manoel, escravo do tenente-coronel, que se dirigiu à capital e mostrou-se "todo cutilado a facão e barbaramente castigado". Informou, ainda, que sua companheira de cativeiro, Maria, estava "atrozmente seviciada" e achava-se "presa no tronco", por isso não podia ir à cidade queixar-se. Além da notícia no jornal, o "Sr. Delegado de Polícia mandou fazer corpo de delito". Duas considerações inter-relacionadas são interessantes de destacar: primeiro, a intervenção do Estado nas relações entre senhor e escravo, aspecto que deve ter favorecido a iniciativa do escravo Manoel de se deslocar até a cidade para denunciar o seu senhor, pois acreditava na real possibilidade de obter algum apoio das autoridades e dos jornalistas, projeções que, de fato, concretizaram-se. Contudo, o que aconteceu com ele e com Maria, após o retorno ao convívio com o seu dono? É possível supor que devem ter recebido algum castigo.[124]

Na ocasião do distúrbio relatado anteriormente, Cardoso Vieira já havia passado um ano em Recife (PE), estudando advocacia, e, desde os 15 anos, tomava parte de contendas políticas. Nessa época, ele fazia (ou tentava) uso da força bruta para se opor aos seus adversários. Porém, com o passar dos anos, formou-se em Direito e, graças a sua "inteligência superior, orador elegante, de agressividade fora do comum"[125], trocou a violência pelo uso da pena para escrever nos jornais da capital e "atacar" seus opositores políticos. Manoel P. C. Vieira era um homem "pardo" (Ver a imagem 2), filho legítimo de Pedro Cardoso Vieira e Maria Severina Vieira. A sua família, em 1850, era proprietária de doze escravos e de dois imóveis: um, em Jacoca, o "sítio de terra" Congo (com 25 braças), e outro na capital, uma casa, localizada na área central, para onde a família se mudou, no período que antecedeu a entrada do jovem Manoel no curso de Direito, na província vizinha, Pernambuco. Sua formação se deu entre os anos de 1863 e 1870. No ano seguinte, retornou à Cidade da Parahyba, onde se dedicou à advocacia, ao magistério (foi professor particular de Matemática e, no Liceu, assumiu as cadeiras de Retórica e Geometria) e ao jornalismo, mantendo seu espírito controverso, questionador e com disposição de levar, até

[124] Ver o jornal *Diário da Parahyba*, 1885, arquivado na Fundação Casa José Américo de Almeida (FCJA), localizada na cidade de João Pessoa, Paraíba.

[125] O biógrafo de Cardoso Vieira, o escritor Martins (1979), registrou que ele conhecia duas línguas estrangeiras (francês e inglês), também era muito erudito, lia abundante e desordenadamente os autores mais notáveis de ambas as literaturas, além de ter um "orgulho que tocava às raias da empáfia". Esta última característica o levou a afrontar os professores da Faculdade de Direito de Recife, o que resultou na sua suspensão do curso por vários meses e atrasou a conclusão do seu bacharelado. Para saber maiores informações ver o processo sobre esse episódio, em Martins (1979).

às últimas conseqüências, seu ponto de vista político. Fundou, inclusive, o panfletário *Bossuet da Jacoca*, para contestar o seu inimigo político, o ex-conservador e também liberal padre Lindolfo José Correa das Neves, diretor do jornal *O Publicador* (MARTINS, 1979, p. 41).[126] Esse padre, nascido em 1819, formou-se em Direito pela Faculdade de Olinda, atuou intensamente na política nacional e em âmbito local, exercendo vários cargos na administração da província até 1884, ano de sua morte. A sua ordenação religiosa ocorreu em 1843 e, quatro anos depois, recebeu o diploma em Direito, exercendo vários cargos políticos, foi secretário na província e deputado geral, na década de 1860. Atuou como jornalista e, em 1859, quando da visita de D. Pedro II à província da Paraíba, destacou-se como orador (LEITÃO, s/d, p. 60-5). Ou seja, quando Manoel Pedro iniciou as controvérsias políticas com o letrado, este padre já dispunha de grande experiência na política.

A respeito da imagem que se tem de Cardoso Vieira, é interessante destacar que oferece elementos para se comentar sobre sua condição social, um homem do final do século XIX, que compunha o grupo dos socialmente privilegiados, ou seja, era um membro da elite da Paraíba, como aparece no retrato. Nessa época, inclusive, a técnica de fotografar estava se iniciando e, principalmente, pessoas com bens materiais, podiam pagar o valor de um retrato.[127] Outros signos que levam a aventar sobre a sua condição privilegiada, são as vestimentas com as quais se apresenta (camisa com terno, gravata), bigode bem feito, cabelos curtos e bem penteados, enfim, o conjunto dá a idéia de uma pessoa respeitável. Essa era, provavelmente, a

Imagem 2:
Manoel Pedro Cardoso Vieira
Fonte: Martins (1979, p. 07)

[126] O jornal *Bossuet da Jacoca*, irreverente semanário, teve seu primeiro número editado por Cardoso Vieira em 1875 (MARTINS, 1979, p. 89). Num dos artigos escritos nesse jornal, atacou frontalmente o padre Lindolfo por mudar de partido, pois esse sacerdote havia inicido sua vida política no partido Conservador, mas mudara para o Liberal. Em seu artigo, Cardoso Vieira instigou e concluiu com a questão: "quando se sentiu envelhecer num partido, foi bater as tendas de outro, e como essas prostitutas que mudam de praça, ei-lo, rejuvenescido, adulado e celebrado! Durará eternamente esta farsa?"

[127] O processo de barateamento dos retratos começou na década de 1850, mas, somente, trinta anos depois, efetivamente, tornou-se objeto consumido pela população (LIRA, 1997, p. 105). Essa popularização se deve ao cartão de visita (*carte de visite*), inventado pelo francês A. Eugène Disderi, em 1854 (BORGES, 2003, p. 118).

imagem que Cardoso Vieira queria eternizar de si ou que circulasse entre os seus pares. [128]

Tanto é que, nas eleições de 1878, ele foi eleito deputado geral. Contudo, dois anos depois, no início de 1880, faleceu precocemente na capital do Império, quando já atuava com o grupo dos políticos abolicionistas, liderado por Joaquim Nabuco.[129] Era considerado por setores da elite, sobretudo pelos liberais, como uma promessa que não se cumpriu em razão da fatalidade de sua morte precoce.

Cardoso Vieira, graças a sua oratória e sua inteligência, conquistou a elite paraibana da qual ele fazia parte, afinal, era filho de uma família com posses e com algum poder político que, antes de sua atuação, se restringia à pequena freguesia de Jacoca. Na segunda metade dos anos de 1870, período que precedeu a sua escolha para concorrer a uma vaga na Assembléia Geral, fora indicado para compor a comissão de socorros que deveria atender aos flagelados da "grande seca" de 1877 (MARTINS, 1979, p. 50 e JARDIM, 1911, p. 110-111). Cardoso Vieira permanece, ainda hoje, na memória da Paraíba. Assim, na *Academia Paraibana de Letras*, a cadeira nº 10 lhe presta homenagem e é nome de ruas nas áreas centrais da capital e de Campina Grande.[130]

Os dois homens e a mulher negros mencionados tinham diferentes condições jurídicas (escrava, forra e livre), todavia, além da ascendência negra, outro aspecto os ligava: o fato de residirem na Zona da Mata[131] da Paraíba oitocentista – na capital ou nas suas adjacências. São, também, retratos das múltiplas situações vividas pela população negra na Paraíba dessa época. Uns tinham vivenciado a experiência da escravidão ou ainda lutavam pela conquista da liberdade; outros haviam nascido livres e tiveram acesso à

[128] Segundo Lira (1997, p. 107), o retrato pode ser lido como culto do particular. Com seu surgimento, a tomada da fotografia consistia num ritual de preparação, em que os indivíduos a serem retratados, construíam a imagem que desejavam que fosse captada e tornasse pública. Os primeiros fotógrafos "itinerantes" visitaram a Paraíba a partir dos anos 1850 (LIRA, 1997, p. 30-37), mas, como Cardoso Vieira circulou por cidades maiores, a exemplo Recife (década de 1860) e Rio de Janeiro (década de 1870), pode também ter providenciado seu retrato num desses locais.

[129] Segundo Martins (1979, p. 63), Cardoso Vieira foi vítima de "febre perniciosa" e morreu no Rio de Janeiro, em 10 de janeiro de 1880, aos 32 anos de idade.

[130] Um outro homem "pardo", filho de uma escrava, nascido na década de 1870, que se destacou como "jornalista primoroso e advogado distinto", foi Elyseu Elias Cézar, atual patrono da cadeira nº 14 da Academia Paraibana de Letras e dá nome a uma das ruas centrais da capital da Paraíba. Seu biógrafo é o mesmo de Cardoso Vieira (MARTINS, 1975).

[131] Zona da Mata é definida pelos geógrafos como uma "área de clima úmido, com chuvas dominantes no período outono-inverno, estende-se estreita, paralela à costa oriental brasileira, desde a Bahia até o Rio Grande do Norte. Com ela, coincide a porção norte da floresta tropical atlântica do Brasil. O clima e outros fatores naturais favorecem o estabelecimento, nessa faixa de terras, desde Sergipe até a Paraíba, da mais importante área canavieira contínua do país. Dela faz parte a zona leste dos estados de Pernambuco e Paraíba" (MELLO, 1958, p.90).

propriedade privada, à educação superior, com atuação política, respeito público, mas, sem dúvida, poucos conseguiram usufruir desta última condição social. A maioria das mulheres e dos homens negros, escravos e não-escravos, da Paraíba teve de empreender inúmeras estratégias para sobreviver na sociedade escravista do século XIX.

Entre os poucos que detinham riqueza material, alguns fizeram a opção de se colocar contra a sociedade escravista, como Cardoso Vieira, visto ter se tornado um abolicionista[132]; outros repetiram o comportamento dos escravistas, como Simplício Narciso de Carvalho, que, embora tivesse semelhanças com o primeiro, pois ambos eram descendentes de africanos, moravam na capital, na mesma época, e eram filhos de donos de escravos e de imóveis nos espaços rural e urbano, apresentaram porém distintas atitudes, como se mostrará adiante.

No final do século XIX, a Cidade da Parahyba continuava a ser uma capital com poucas dimensões geográficas e parca população. Um dos seus bairros mais populosos, o Tambiá, tinha cerca de 1.000 habitantes. A sua configuração geográfica era formada de um misto de casas, sítios, chácaras, ruas comerciais e, na parte final, de templos e conventos cristãos, como a igreja "Mãe dos Homens", em que, no século XVIII, estabeleceu-se uma irmandade para pardos cativos que, no século XIX, passou a ser de "pardos livres e libertos".[133] Essa igreja era um dos muitos templos católicos que existiam na província da Paraíba. Ela simbolizava um importante aspecto da cultura da época, o espírito religioso, fortemente presente no cotidiano das pessoas. A igreja, espaço do sagrado, servia não só para o recebimento de sacramentos, mas também para a socialização de muitos indivíduos[134] (Ver Imagem 3).

---

[132] Discurso abolicionista de Cardoso Vieira: "nas sociedades em que a instituição da escravidão perdura por certo tempo, ela planta no coração daqueles que se servem dela um instinto, a que eu já me referi e que chamei de *escravagista*: a necessidade de ter escravos, o vício de não poderem servir-se senão com eles, essa repugnância invencível pela liberdade, que é um dos males que acometem aqueles que se utilizaram por muito tempo da escravidão" (MARTINS, 1979, p. 281).

[133] *Requerimento do juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens dos Pardos Cativos da cidade da Paraíba*, enviado ao rei de Portugal D. José I, solicitando esmolas para o término da construção da capela para nela depositarem a imagem da mesma Senhora. Em AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, de 09 de novembro de 1767. Ver, também, projeto aprovado pela Assembléia provincial, em 1874, referente à irmandade Nossa Senhora Mães dos Homens, com indicação de ser de "pardos livres e libertos", caixa 1874, no AHPB.

[134] Em se tratando da socialização de parte da população negra nas proximidades do sagrado, há as informações de Ademar Vidal, em escritos da década de 1930, no qual ele informa que nas apresentações de maracatu na capital ocorria na frente da igreja de Nossa Senhora do Rosário, a santa de devoção de negros. Ainda na igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, o autor destaca que o maracatu "se fazia representar todos

Algumas habitações, segundo o autor, podiam ser consideradas "residências de família de meio mais abundante", isto é, dos que detinham alguma riqueza. Todavia, o interior do bairro era espaço de trabalho, de diversão, de solidariedades e, ainda, de conflitos entre os moradores das camadas populares (MEDEIROS, 1994, p. 40).

Marcelino, o escravo fugido da casa de seu senhor, foi acusado pelas autoridades policiais de ter se deslocado para a rua da Matinha[135] (no bairro de Tambiá), um dos espaços de lazer de mulheres e homens negros, na qual ocorriam também desavenças entre os que ali circulavam. Um exemplo de conflito se deu dois anos antes de Marcelino ser perseguido, nessa mesma rua, envolvendo dois escravos. Um deles faleceu e o outro ficou gravemente ferido, os acusados dessa violência foram dois soldados (negros) do "corpo policial" da capital.[136]

Uma outra rua também muito movimentada era a do Grude. Segundo Medeiros (1994, p. 29-30), lá "havia [a dança e o canto do] coco permanente". Apenas não tomavam parte as "várias africanas velhas e libertas que por ali moravam e ocupavam-se, durante o dia, em vender hortaliças e doces pelas ruas da cidade". Isso é o que afirma o autor, pois, possivelmente, ao término do trabalho, essas mulheres poderiam entrar e participar da cantoria e da dança do coco.

No próprio bairro, andando um pouco mais à frente, Marcelino poderia, ainda, divertir-se no sítio de Dona Eugênia, localizado pelos lados da Bica, o atual Parque Arruda Câmara, onde ocorriam as "vibrações poderosas do formidável maracatu dos escravos" que, nos períodos de festas religiosas, como na Semana Santa, chegava até às quatro horas da manhã, pouco antes de se iniciar a missa da "Ressurreição, celebrada antes da procissão do Senhor Glorioso, que percorria as principais ruas da alta cidade e da baixa". Assim, após a realização desses divertimentos "encerra[va-se] a quaresma" (MEDEIROS, 1994, p. 50).

---

os anos com uma pompa que os antigos não conseguiam esquecer". Ver os anexos, volume II, da tese de Rosa (2006, p. 45), nos quais reprodução de material produzido pelo referido memorialista, em que ele aborda o "folclore" do negro da Paraíba, melhor dizer da cultura negra nas primeiras décadas do século XX.

[135] Em 1864, o chefe de polícia da província recomendava aos delegados e subdelegados da capital que se fizesse "acabar com os *sambas* e *batuques* que tem lugar, de dia e de noite na *rua da Matinha*, prendendo os turbulentos e os que [fossem] encontrados com armas defesas" (Destaques meus). Ver o livro Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64), fls. 275v/276, AHPB.

[136] Conforme jornal *O Publicador* (1862), no acervo da Casa José Américo de Almeida.

No seu livro de memórias, Coriolano de Medeiros (1994) registrou, ainda, inúmeros detalhes da população residente no bairro de Tambiá, concernentes às mulheres e aos homens negros e aos ditos pardos. Foram destacados os tipos de moradia, a origem étnico-racial – crioula ou africana –, o comportamento, as variadas profissões de mulheres e de homens de diferentes estatutos jurídicos (escravizados, libertos e livres). Sobre as pessoas e os seus ofícios, podem ser citados alguns, como Secundino, marceneiro; Joaquim, pedreiro, e Manoel Vítor, caixeiro de uma casa de tecidos e modas, Basílio, mestre ferreiro (que dizia ter 150 anos e que havia sido um dos construtores do Mosteiro de São Bento); agricultores; militares; artistas; negociantes e pequenas comerciantes.[137]

Imagem 3: Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens
Fonte: Rodriguez (1994, p. 28)

Na fase final da escravidão, registrou o mesmo autor, mulheres e homens, trabalhadores escravizados aprenderam novas funções, como a desenvolvidas por operários livres. A entrada de cativos nesse grupo profissional, segundo Medeiros, contribuiu para um "crescente desprestígio por nela estarem ingressando jovens escravos". Acrescentou, ainda, que senhores "mandavam ensinar um ofício para explorar-lhes o trabalho, alugando-os por semana, quinzena ou mês, sem a obrigação de provê-los de alimentação e roupa!" (MEDEIROS, 1994, p. 199).

Modernizava-se a cidade com os avanços nos meios de transportes, mas as novas tarefas mantinham homens cativos como principais trabalhadores. Assim, com a chegada do cabriolé, competia aos negros a condução desses carros com tração animal. Um dos condutores foi o "preto Constâncio", responsável pela carruagem do Barão de Abiaí, ou Silvino Elvídio Carneiro da Cunha, que exerceu o cargo de presidente da província por quatro vezes (1869, 1876 e, no último ano do Império, duas vezes, 1889) era um dos integrantes da família de políticos conservadores, os Carneiro da Cunha, que dominaram a

[137] Um local por onde circulavam mulheres e homens escravos, era nas bicas (ou fontes). Na Cidade da Parahyba, no final do Oitocentos, havia três principais fontes: a do Gravatá (1781), a dos Milagres (1849) e a do Tambiá (1782). Sendo que a última fornecia a melhor água e, por isso, era procurada por metade da população, em Jardim (1911, p. 111). Na tentativa de controlar o comportamento deles, em 1861, o chefe de polícia da província recomendava aos delegados e subdelegados da capital que evitassem e reprimissem "os ajuntamentos", "as rixas" que costumavam acontecer na fonte do Tambiá. Ver o livro Correspondência ao governo da província (1860-61), p. 55v, AHPB.

cena política na Paraíba durante todo o século XIX (LEWIN, 1993 e ALMEIDA, 1978). O memoralista Medeiros (1994, p. 154), sarcasticamente, afirmou que Constâncio era "muito respeitado entre os desordeiros da cidade". Certamente, o autor estava se referindo aos momentos de lazer do condutor nos seus momentos de folga, usufruído junto de seus companheiros. Desse modo, a sociedade no final do século XIX mudava, incorporando novos equipamentos no cotidiano, contudo, nas relações de trabalho, homens e mulheres eram mantidos como escravizados. No máximo, deixavam de carregar seus donos e donas em cadeirinhas e passaram a utilizar carruagens puxadas por animais. Mantinha-se o trabalho compulsório.

O autor das reminiscências do bairro de Tambiá, como um homem de seu tempo, nascido em 1875, deixou ressonâncias das visões das elites acerca do comportamento ideal da população não-escrava (negra e não-negra). Aqueles que não se enquadravam no modelo de conduta fixado por tais elites, eram vistos como excessivamente afeitos à "vagabundagem", sem disciplina para o trabalho contínuo (BARREIRO, 2002, p. 39). Foram vários comentários, que soam como juízos de valor sobre os negros e suas famílias. Nesse sentido, destaco, ao menos, alguns dos personagens citados pelo autor.

A família de Candinha de Brandão mereceu ser mencionada. Tal família era formada por várias irmãs que conseguiram formar as "melhores relações de amizade e, ainda hoje, seus descendentes lhes seguem o exemplo – bons costumes e operosidade" (MEDEIROS, 1994, p. 33). A mesma visão expressou ao descrever as mulheres negras, moradoras do sítio de Vevéra, que eram "estimadas por sua conduta, por sua atividade". Elas eram mães "criadeiras" das crianças expostas nas portas ou na Santa Casa da Misericórdia[138] (MEDEIROS, 1994, p. 27). Chamou a atenção do autor, também, o filho do funileiro Ricardo da Rocha, um "homem de cor" [...] "muito estimado" pela educação oferecida ao filho homônimo, que se preparou para o sacerdócio no seminário de Olinda. Ele era "muito pretinho e risonho" e, de acordo com Medeiros (1994, p. 32), após sua

[138] Na província da Paraíba, não havia casa dos expostos. Mas as crianças abandonadas recebiam apoio da Santa Casa da Misericórdia que contratava as mães "criadeiras". Um documento da década de 1850 informa que a Santa Casa oferecia "a roda, em que [eram] deixados e [oferecidos] os primeiros socorros a cargo da enfermeira". Quem os criava eram as "amas ou criadeiras que, mediante uma mensalidade, se encarrega[vam] de sua criação". Em 1857, havia nove expostos na Santa Casa, sendo que um foi entregue ao padrinho, um morreu, os outros, provavelmente, seriam encaminhados às criadeiras. Ver Relatório do provedor da Santa Casa da Misericórdia, Francisco de Assis Pereira Rocha, caixa: 1858, AHPB.

ordenação, retornou à casa paterna, e "todo o bairro moveu-se para ver o êxito do esforço do velho e honrado funileiro".

Aqueles e aquelas que não seguiam os caminhos da laboriosidade recebiam notas de ironia e censura, a exemplo da referência à esposa do alfaiate Severino, Maria Benedita, uma "mulata de boas proporções, de uma honestidade que somente o marido não punha em dúvida", além de gostar de "bebidas espirituosas e, por isso, ria muito, cantava muito, falava muito e trabalhava pouco". Essa mulher recebeu uma criança para criar, cuja tez era branca, filho de mulher "transviada", na opinião do memorialista Medeiros (1994, p. 33-34). Entre as atividades desempenhadas pelas mulheres negras livres da Cidade da Parahyba, no final do século XIX, parece ter sido comum a de criarem as crianças expostas, a exemplo das duas mulheres citadas, Maria Benedita e as irmãs do sítio Vevéra, e mais a "roliça e preta sinhá Tetê", que era "criadeira" de crianças expostas da Santa Casa da Misericórdia.

Ainda sobre a apreciação de pessoas negras na Paraíba oitocentista, existe o relato-denúncia, com data de 24 de fevereiro de 1860, de um morador de Alhandra, José Domingues do Espírito Santo, que recorreu ao imperador D. Pedro II, na expectativa de que o responsável pelo defloramento (bastante violento, segundo ele) de sua filha Maria, de 17 anos, fosse penalizado. No entanto, o que se observa, após a análise dos documentos, é que o acusador passou a ser desqualificado pelo subdelegado de Alhandra que, por sua vez, fez uma forte defesa do incriminado José Vicente da Encarnação. Inicialmente, afirma que o "*índio* José Domingues é mau", que também foi acusado de "crime de homicídio e roubo", além de ter "péssima moral", pois vivia em "*concubinato* com a viúva Pinheiro (...) de quem tem quatro filhos, irmãos dessa própria sua *filha natural* Maria". O mesmo subdelegado acusou Maria de ser "moça perdida", que já havia tido "relações ilícitas com outros homens". Essa mesma autoridade, ao se referir ao acusado pelo pai da moça deflorada, fez comentários que qualificaram José Vicente. Primeiro, indicou a filiação do acusado, que tinha como pai "o Alferes Antonio Rodrigues", seguido de sua avaliação sobre ambos: "José Vicente e seu velho pai, o alferes, *são pardos mui morigerados, trabalhadores e estimados* de todos, razão mais que suficiente para que José Domingues faça todo esse barulho" (Destaques meus).

Não se trata, neste momento, de abordar o desprezo do subdelegado às mulheres ou discriminações aos povos indígenas, mas de destacar a valorização feita aos homens pardos/mestiços que se encaixavam na ideologia da época.[139] O subdelegado parecia dizer: são pardos, porém trabalham, portanto merecem nossa estima, podendo, inclusive, usufruir a impunidade comum aos brancos.[140]

A tradicional função de cativos, o trabalho na lavoura canavieira, também foi encontrado no Tambiá pois, nesse bairro, funcionou o engenho Paul, onde os escravos produziam cana-de-açúcar, matéria-prima da produção do açúcar e da aguardente. Além desse engenho, mais nove faziam parte da freguesia da capital. Eram eles: dois, com uma mesma denominação, Mandacaru, um, de propriedade de Manoel Rodrigues de Paiva e, o outro, de Dona Joana Monteiro da Franca; da Graça, de José Luiz Pereira Lima; de Marés, de Francisco Xavier de Abreu; da Água Fria, de Antônio Rabello de Oliveira; da Guia, de José Pereira Guimarães; o Velho, de Bartholomeu Rodrigues de Paiva; o Gramame, dos herdeiros de Manoel de Medeiros Furtado, e o de Jaguaricumbe, de Manoel Caetano Vellozo (SANTANA, 1989, p. 168).

No maior bairro da capital, havia também propriedades rurais de religiosos, como a dos frades beneditinos. O sítio chamava-se "Tambiá Grande", sua formação se iniciara em 1602 e se mantivera sob a posse da ordem de São Bento durante séculos. No Oitocentos, os beneditinos continuavam como donos e administradores da mesma unidade produtiva. Esses religiosos possuíam mais dois engenhos (o Maraú e o Cajabussu), na várzea do rio Paraíba, e de várias "braças de terras", recebidas como heranças de seus fiéis (CASTRO,

---

[139] Os homens e mulheres livres pobres que não se encaixavam no padrão idealizado pelas elites da Paraíba, como se ocorreu nos períodos colonial e imperial, foram qualificados de forma extremamente negativa. Os governadores da capitania, em 1800, se referiam a eles como gente de "ínfima e mais abjeta plebe", em Nascimento Filho (2006, p. 35). Para um contraponto, vale consultar Genovese (1983, p. 67), no qual há o discurso de um líder quilombola do Suriname que, em 1857, classificava os negros como "gente ativa e destemida, que através de seu suor, ganha a subsistência dos senhores e sem cujas mãos [..] a colônia dever[ia] se acabar".

[140] Documento IJJ9 – 571-A-1860, AN/RJ – Ministério do Império. Requerimento do Chefe de Polícia. O documento-queixa de José Domingues foi datado em 24 de fevereiro de 1860. No ano seguinte, em 22 de novembro de 1861, o chefe de polícia, Manoel Clementino Carneiro da Cunha, enviou ao Ministério do Interior um comunicado, em nome do presidente da província, que também desencorajava o encaminhamento das queixa feitas por José Domingues contra José Vicente. Carneiro da Cunha alegava que a filha de Domingues era "moça perdida" e o "queixoso mau homem e indiciado em crime de morte pelo qual estava processado".

1864).[141] Essas terras eram aforadas para as pessoas pobres e geravam rendas aos frades.[142] Dados do ano de 1764 mostram que o recebimento do "foro de terras" esteve na faixa de 40%, superando os valores de outras receitas (PINTO, 1977, p. 162). Não deixava de ser uma opção de trabalho para os desprovidos de terra, entre os quais, estavam as pessoas libertas.

O britânico Koster, em passagem pela capital, em 1810, não deixou de descrever a paisagem local. Ele apontou que a Cidade da Parahyba, estava mais próxima do meio rural que do urbano. Segundo ele, ao olhar para a paisagem local, avistava uma

> linda visão peculiar ao Brasil. Vastos e verdes bosques, bordados por uma fila de colinas, irrigados pelos vários canais que dividem o rio, com suas casinhas brancas, semeadas nas margens, outras nas eminências, meio ocultas pelas árvores soberbas. As manchas dos terrenos cultivados [eram] apenas perceptíveis (KOSTER, 1942, p. 70).

Certamente, a Paraíba do início século XIX era, como a maior parte do Brasil, uma área rural. Mas não deixa de chamar a atenção como a capital manteve tal característica até nas primeiras décadas do período republicano (CHAGAS, 2004). Como pode ser verificado com as características do citado bairro de Tambiá. De acordo com Medeiros (1994, p. 26), o Tambia se estendia da região central até o lugar denominado Cruz do Peixe (artéria que, atualmente, liga a região central à área de praias). Depois de tal espaço só se viam "matas, verdadeiras florestas", que se transformavam em "coito de pretos fugidos e malfeitores". No meio de tais matas, certamente, o uso pelos transeuntes deve ter forjado alguma "estrada", viabilizando a comunicação dos pescadores, residentes numa pequena povoação localizada na costa do Atlântico, no lugar chamado de Tambahy (atual Tambaú), que se dirigiam à Cruz do Peixe para comercializarem seus produtos. Depois do Tambaú, formaram-se outras povoações de pescadores, como na atual praia do Bessa[143], e, mais ao

---

[141] Agradeço à amiga Ana Stela Negreiros, ex-aluna do curso do PPGH/UFPE, que, em sua passagem pelo IHGB, no Rio de Janeiro, enviou-me o documento mencionado.

[142] As rendas do Mosteiro de São Bento, em 1764, adquiridas com suas propriedades, foram as seguintes: foro de terras, valor de 1:438$040; quatro moradas de casas, de 24$000; um partido de cana, de 18$000; o do engenho Maraú, de 1:200$000; engenho Cajabussu, de 800$000; e um sítio onde se faz farinha, de 60$000, totalizando 3:540$000. Em Pinto (1977, p. 162).

[143] Elias Herckmans (1982, p. 36), governador holandês da Paraíba, no século XVII, já chamava a atenção para a presença da atividade pesqueira "em toda extensão da praia", ocupada por "pescadores que fazem vida somente da pesca e nela emprega[va]m escravos". A tainha era a espécie mais comum e, principalmente, nos

norte, localizavam-se três das "povoações mais notáveis" da capital: a da Guia, Cabedelo e Picão.[144]

Numa dessas povoações, a do Bessa, em julho de 1865, um morador foi ferido com duas facadas por um "preto", quando retornava a sua casa. Os cronistas do jornal *O Tempo* levantaram a hipótese de se tratar do fugitivo Marcelino. Mas, se, realmente, fosse ele, manteve-se escondido por mais algum tempo. Antes de se publicar tal notícia, o mesmo jornal destacou que Marcelino andava pelos lados do Tambiá, e seus perseguidores, com as "diligências que ultimamente têm sido encarregadas da captura do escravo Marcelino, longe de trazerem preso esse criminoso, volta[va]m carregados de milhos e canas, que encontra[va]m nos roçados por onde passam", revelando as características do mundo rural no bairro mais populoso da capital da província da Paraíba.

Contudo, três meses após os freqüentes insucessos das autoridades policiais, o cronista d'*O Tempo* divulgou que "finalmente acha[va] -se preso o escravo Marcelino que por tanto tempo iludiu as diligências policiais" (Ver a imagem 4). Porém, antes, os policiais tiveram que enfrentar um agressivo Marcelino que lutou contra a força policial e deixou feridos dois homens. Um deles, um paisano, foi ferido levemente, mas o outro, um soldado da escolta, ficou gravemente golpeado e "talvez não sobreviv[eri]a". Ele tentou, ainda, ladinamente, fingir-se de morto por algum tempo. Talvez com a esperança de evadir-se novamente, porém, "vendo-se amarrado e sem recursos, pôs-se imediatamente de pé, e seguiu para a cadeia com a maior arrogância e desenvoltura".[145]As últimas informações que temos de Marcelino, foram sobre o seu julgamento, ocorrido em 14 de dezembro de 1865, e a notícia sobre sua prisão por andar fora de hora e sem portar autorização do senhor. Ao

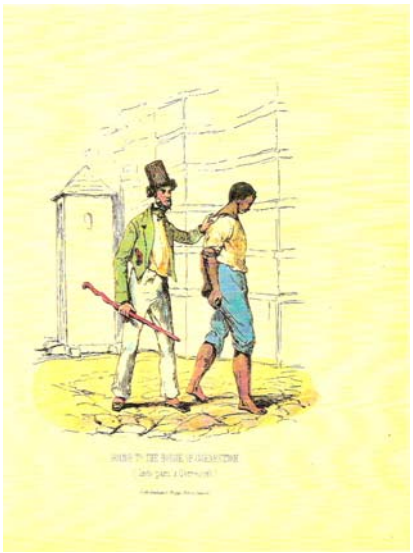


Imagem 4: Escravo "indo para a correção"
Fonte: LUDWIG e BRIGGS (1860, s/p.)

meses de agosto e fevereiro, aconteciam as pescarias. Para conservação desse peixe, utilizavam a técnica de salgá-lo e secá-lo, visando à comercialização do produto, visto que serviam para "alimentação dos engenhos".

[144] Ver Mapa demonstrativo das comarcas, municípios, freguesias da província da Paraíba, seguido do catálogo de seus governadores e presidentes, 03 de novembro de 1841, IHGB/RJ.

[145] Todas as informações sobre Marcelino encontram-se no jornal *O Tempo*, 1865, IHGP.

ser julgado, foi acusado de crime de ferimentos graves, e a prisão de 1867 . Seu proprietário, ao que parece, não queria correr riscos de perdê-lo, pois contratou o vigário e experiente advogado Lindolfo José Correia Neves (o mesmo que teve de enfrentar a língua ferina de Cardoso Vieira). O promotor seria o filho do seu dono, Dario Gomes da Silveira.

Foram necessários dois julgamentos para decidirem a punição a Marcelino. A primeira "ação foi julgada perempta pelo senhor advogado José Lucas de Souza Rangel", isto é, por algum motivo, a demanda venceu sem julgamento. Mas depois retomaram a ação e, ao ser sentenciado, Marcelino recebeu a condenação máxima da pena do Artigo 205 do Código Criminal, ou seja, oito anos de prisão e pagamento de multa. Porém, o juiz comutou a punição em duzentos açoites. O Artigo referido tratava do crime de ferimentos e ofensas físicas a algum indivíduo, cuja pena máxima era de 8 anos, a média, de 4 anos e 6 meses, e a mínima, de um ano. Agregava-se, ainda, à reclusão, a cobrança de uma multa.[146] Quando se tratava de punir os escravizados, comum era comutar-se a pena em açoites, a exemplo do que ocorreu com Marcelino.[147] Por fim, informa-se que, ao contrário do que havia sido indicado, o "promotor *ad hoc* desse processo foi o senhor Ernesto Adolfo de Vasconcellos Chaves", um estudante do 5º ano da Faculdade de Direito.[148] Será que alguém reclamou a designação de Dario Gomes da Silveira como promotor do escravo pertencente a sua família?

Dois anos depois de ser julgado e punido, Marcelino apareceu, novamente, nas páginas policiais. Em 10 de fevereiro de l867, ele havia sido preso por andar à noite, após o horário do toque de recolher, e sem bilhete do senhor, contudo, dois dias depois o seu senhor, ainda Joaquim Gomes da Silveira, ordenou que ele fosse libertado, não sem antes ter sido castigado com palmatoadas nas mãos e ter o cabelo raspado.[149]

A capital da província, pontuado por locais com inúmeras plantações, servia para ocultar fugitivos escravos e livres. Mas, obviamente, os que cultivavam alimentos, tinham outros objetivos, como o autoconsumo e a comercialização. Há relatos, inclusive, que

[146] Conforme Seção IV: Ferimentos e outras ofensas físicas, do Código Criminal (1866, p. 386-87).
[147] Veja, também, Lima (2002, p. 140-142), casos de mulheres e homens escravos da Paraíba que tiveram suas penas de prisão comutadas em castigos físicos como recebimento de açoites e palmatoadas e uso de instrumentos de castigo (como gargalheira).
[148] A notícia dando conhecimento do julgamento de Marcelino encontra-se no jornal *O Tempo*, 1865. Este número pertence ao acervo de jornais do século XIX, do Arquivo do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR/UFPB), microfilme 1.
[149] Correspondência entre Autoridades Policiais, 1863-68, AHPB. Agradeço a Maria da Vitória Barbosa Lima que me forneceu essa última informação sobre o escravo Marcelino.

mostram terem sido as pequenas propriedades rurais (os sítios) importantes áreas produtoras de alimentos para o abastecimento dos moradores da capital. Entre as várias pequenas propriedades, estava o sítio Boi-Só que, a partir de maio de 1856, passou a pertencer a Simplício Narciso de Carvalho. Era um verdadeiro "celeiro alimentício" da capital e, segundo Rodriguez (1994, p. 26), fornecia frutas, verduras e cereais. O dono desse sítio tornou-se um homem rico e tinha casa na área central da cidade. Por ele desenvolver o hábito de batizar as crianças escravas, tive condições de reconstituir aspectos das famílias escravas formadas nas suas propriedades, entre as décadas de 1850 a 1870, resultante, sobretudo, da reprodução natural das mulheres escravas que lhe pertenciam.

Interessante destacar que, com a leitura dos textos de Medeiros e Rodriguez, acerca da Cidade da Parahyba, percebe-se que a vida de Simplício tornou-se alvo de bisbilhotice por parte dos populares, talvez por ter conseguido consolidar-se como homem de posses, após divisão da herança materna ou paterna – suposição que tem como marco a década de 1850, data dos vários documentos encontrados sobre as suas propriedades. Nas rememorações de Rodriguez, este afirma que o povo dizia que Simplício realizava suas refeições numa baixela de prata e, em momentos de conflitos com sua esposa, ela fazia uso de uma outra baixela. Diz, ainda, o autor que ele era um "homem de cor", casado com Maria Juliana Teixeira. Então, era uma pessoa com ascendência negra, livre e senhor de escravos, casado com uma mulher branca. Não seria esse o ponto principal que ensejava os mexericos populares?

Antes de obter o dado sobre a ascendência de Simplício, observei que ele tinha um comportamento destoante do conjunto de senhores da capital que tinham por hábito batizarem os bebês escravos em datas festivas. Primeiro, na década de 1850, costumava realizar a cerimônia batismal na Matriz de Nossa Senhora das Neves, contudo, na década de 1860, as cerimônias passaram a acontecer no oratório de seu sítio (Boi-Só), especialmente em dias especiais do calendário da cidade, como no dia de São João e no Natal. Um segundo aspecto sobre Simplício: as crianças escravas batizadas sempre dispunham de padrinhos escravos e madrinhas, mesmo que muitas fossem protetoras devocionais, ou seja, santas da Igreja católica.

No primeiro momento da pesquisa, não entendia o porquê dessa atitude de Simplício, que parecia fazer questão de realizar o ato religioso de batizar crianças escravas

no espaço privado. Naquela oportunidade, suspeitei de que ele buscava firmar-se socialmente, obtendo respeito de seus pares, os senhores de escravos, pois, como havia comprado o sítio em 1856, estava formando a sua riqueza e necessitava de uma rede de apoio para se fortalecer no grupo de proprietários. Portanto, a realização do batismo de escravizados seria um momento de exibir suas posses e suas "propriedades", de mostrar que estava progredindo. Contudo, não contava com a hipótese de ele ser descendente de negros. Com a revelação do memorialista Rodriguez, a hipótese acima se fortalece, porque qualquer senhor precisava ser aceito no seu grupo social, mas, para um senhor negro, certamente, se exigia mais.

Vale, no entanto, a ressalva de que Simplício Narciso de Carvalho não estava adentrando no universo dos donos de escravos, pois já o integrava. Mas a década de 1850 marcava a sua entrada como administrador direto da propriedade escrava. Seu pai, José Narciso de Carvalho, foi um dos marcantes moradores do bairro Tambiá. Medeiros (1994, p. 76) o qualificou como um homem que fora perverso por vender dois jovens escravos para o Centro-sul (atual Sudeste), no contexto do tráfico interprovincial. Esse ato contribuiu para que a mãe deles, Maria "Jararaca", desenvolvesse distúrbios mentais. José Narciso de Carvalho também tinha uma propriedade rural, o engenho Outeiro, em Santa Rita. Nas décadas de 1840-50, os livros de batismo trazem dados sobre nove escravos a ele pertencentes.[150]

Esse mesmo senhor, que foi acusado de separar duas crianças de sua mãe, também doou um terreno para a construção de uma capela na freguesia de Santa Rita. Assim, em um pequeno terreno, construiu-se a capela da Irmandade de Nossa Senhora da Conceição, havida por "dádiva do tenente-coronel José Narciso de Carvalho", procurador da mesma confraria (TAVARES, 1989, p. 271). Além disso, atuou como provedor da elitista Santa Casa da Misericórdia da Paraíba, entre os anos de 1843 e 1844 e 1844 e 1846 (SEIXAS, 1987, p. 140). Eram, e ainda são muitas, as (más)caras sociais.

[150] Entre os escravos de José Narciso de Carvalho, estavam 4 mulheres: uma, chamada Maria, mãe de Felisberto, batizado em 29 de agosto de 1848, mais Alexandrina, mãe de Rosa e Secundina (28 de dezembro de 1849), Rufina, mãe de Umbelina (13 de junho de 1843), e Teresa, mãe de Francisca (28 de dezembro de 1849), conforme LB Santa Rita, 1840-52. Seria a mãe de Felisberto a denominada Maria Jaracaca? Ela ganhou esse epíteto porque ficou mentalmente perturbada após a separação dos filhos, passou a ter freqüentes "acessos" e só serenava na "presença de qualquer menino, branco ou de cor, [diante do qual] ficava em verdadeiro êxtase olhando-o, ouvindo-o" (MEDEIROS, 1994, p. 76).

Diante do exposto, percebe-se que o bairro de Tambiá e seus entornos estavam entranhados no meio urbano e no rural. Mas, além dele, a própria capital era uma área mista e uma das características fundamentais da sede administrativa da Paraíba foi manter-se, por quase três séculos, com um marcante aspecto rural.[151] A urbe constava de um pequeno centro, composto com edifícios públicos, casas residenciais e igrejas; ao seu redor, a paisagem era formada por sítios e chácaras que, somente com o processo de modernização ocorrido entre as décadas de 1910 e 1930, tornaram-se espaços mais exclusivos de setores da elite.[152]

No centro administrativo, onde se erguiam os edifícios públicos, as igrejas e as residências, durante todo o período oitocentista, ou mesmo antes, a capital era dividida em duas partes: a Cidade Baixa, que possuía 1.112 prédios, e a Alta, com 984 residências (RODRIGUEZ, 1994, p. 26-30). A cidade Baixa era mais conhecida como Varadouro, onde predominavam os edifícios públicos da administração provincial, as igrejas e residências de religiosos, e as casas comerciais, nas quais se negociavam produtos variados, como gêneros de estiva, algodão, açúcar, couro, sal e escravos. Seus principais logradouros eram: Cais do Sanhauá, Pátio da Alfândega, Convertidas, Varadouro, Areia, Império, Viração, Quartel e Flores (ALMEIDA, 1978). A ligação entre a cidade Alta e a Baixa dava-se pela "Estrada do Carro" (atual Barão do Triunfo) e a maioria das vias públicas, acima referidas, eram esburacadas e, no verão, cobertas de muita poeira e, no inverno, de muita lama.

Nessa área da cidade, entre os anos de 1850 e 1870, devido ao aumento do tráfico interprovincial, encontravam-se os "escritórios" de comercialização de escravos para serem embarcados para o Sul. Geralmente, os comerciantes envolvidos nessa transação lançavam mão dos anúncios de jornais, nos quais indicavam o endereço do local onde poderiam concretizar os negócios, como o comerciante Primo Pacheco Borges, localizado na Rua Visconde de Itaparica, ou a Empresa Mello & Cia, na Rua Conde d'Eu.

---

[151] A compreensão de que a capital da província da Paraíba, até o final do século XIX, manteve-se com fortes características rurais tem sido destacada por inúmeros autores e autoras, tanto por autoras e autores vinculados ao IHGP, a exemplo de Rodriguez (1994), quanto por acadêmicos, dentre os quais, Barreto (1996) e Chagas (2004).

[152] Chagas (2004, p. 38 e 222) em estudo sobre a modernização da Cidade da Parahyba (anos de 1910 a 1930) mostra que, no início do século XX, a capital mantinha hábitos rurais e continuava restrita a um pequeno espaço geográfico. A ocupação se restringia a uma área central que, a leste, tinha a praia de Tambaú; a oeste, o Varadouro, banhado pelo rio Sanhauá; ao norte, o bairro Tambiá e, ao sul, o bairro de Cruz das Armas. Num de seus subúrbios, formaram-se bairros populares, como se deu no antigo sítio Jaguaribe.

Para o lado oeste da capital, encontravam-se as freguesias rurais, como Livramento, e, ao norte, estavam Santa Rita e São Miguel do Taipu. Essa era uma das paróquias mais antigas na Zona da Mata, cuja criação ocorreu em 1745. Os limites de São Miguel do Taipu eram identificados pelas autoridades como espaço onde se iniciava o "Sertão". Isso vinha ocorrendo desde o século XVII, por ocasião da ocupação holandesa, quando Taipu foi caracterizado como "sertão, terra desconhecida", local de criação de gado (HERCKMANS, 1982, p. 211).

No Oitocentos, foi mantida essa condição, por se tratar de uma área pouca habitada, mesmo estando nos limites do litoral. O mesmo se deu com Itabaiana, em 1804. Apesar de, geograficamente, essa povoação fazia parte da Zona da Mata, foi considerada como pertencente ao sertão, por uma autoridade real, o governador Luís da Motta Feo[153], que esteve viajando pela capitania.[154] Ao descrever essa povoação, situadas à margens do rio Paraíba, ele comentou que ela

> tinha bastante gente e pareceu-nos o mais agradável sítio, e na realidade é de todos quantos paramos nesta viagem. Está situada à margem do rio Paraíba, que neste lugar se faz agradável e muito freqüentado, de passageiros de todos os sertãos e porveito (sic) em o melhor *comércio do sertão* e é o lugar mais próprio para uma feira de *gados*. Tem a povoação 130 casas e uma boa igreja mais bem edificada. (Destaques meus).

Além da caracterização de Itabaiana como local de comércio, que atendia aos habitantes do "sertão", a própria vila era caracterizada como parte dele. Não deixou, ainda, de registrar, esse governador, que tal povoação, embora tivesse "muita gente" residindo ali, parecia "o mais agradável sítio". O seu entorno era constituído de sítios e de casas nas bordas do rio Paraíba, conforme destacou Motta Feo, reforçando a visão de uma capitania com pequena sede administrativa e rodeada por inúmeras propriedades rurais (*Relatório de viagem*...., p. 06). Enfim, o que se considerava sertão, no século XIX, é muito diferente da

---

[153] O documento inédito e intitulado *Relatório da viagem que fez aos sertões da capitania da Parahyba do Norte, governador e capitão general Luís da Motta Feo (1804-05)*, foi localizado no IHGB/RJ pelo historiador Luciano Mendonça Lima (UFCG) que, gentilmente, cedeu-me uma cópia.

[154] No Relatório da viagem que fez aos sertões....", p. 05, escrito de próprio punho, o governador Luís da Motta Feo descreveu a capital, as várias vilas e povoações da Paraíba. Sua viagem foi realizada em duas etapas: a primeira, da capital a Sousa, no período de 10 de agosto até 24 de setembro de 1804; a segunda etapa durou apenas três dias, iniciou-se em 22 de fevereiro de 1805, tendo como rota de percurso Cidade da Parahyba-Mamanguape. Em ambos os percursos, o objetivo do governador era cumprir determinações "da Real contribuição da Carta Régia de 6 de abril de 1804". Motta Feo governou a capitania entre os anos de 1802 e 1805.

visão atual, mais distantes da costa litorânea e que passam, periodicamente, por estiagens.[155]

Nos lados oeste e norte da capital, onde se localizavam, respectivamente, as freguesias de Livramento e de Santa Rita, haviam se formado os primeiros engenhos da Paraíba. Frei Vicente de Salvador (1975, p. 224), contemporâneo da colonização nas áreas ao norte de Pernambuco, a exemplo da Paraíba, na ocasião do erguimento das primeiras unidades produtivas na várzea do rio Paraíba, registrou que este dispunha

> de mais de 14 léguas de comprimento e de largo duas mil braças toda retalhada de esteira e rios caudais de água doce, que hoje está povoada de cana-de-açúcar e engenhos, para os quais dão os mangues de salgados, lenha para se cozer e açúcar para cinza de decoada em que se limpa.

Mais de dois séculos depois, Lyra Tavares (1909, p. 34) comentou as boas condições para o cultivo de lavoura de cana na várzea do Paraíba. Segundo ele, as freqüentes cheias e os ricos massapês formados após as chuvas traziam

> em suspensão, durante as cheias, um pó vermelho impalpável que se deposita em suas margens enquanto elas estão alagadas. Quando o rio se retira, o calor do sol seca esse depósito que fica reduzido a uma lâmina de alguns milímetros de espessura (...) que mistura aos húmus e que vem, por assim dizer, renová-lo todo ano.

Ademais, nos arredores dos engenhos, também se produzia lavoura de subsistência (principalmente, mandioca e feijão) para atender à população dos engenhos e a do meio urbano. Muitos donos de engenhos costumavam ceder lotes de terras com baixa fertilidade aos "homens livres pobres". No inventário de Josefa d'Albuquerque Maranhão, falecida em 1855, há referência aos sítios existentes no engenho Santo Amaro[156], os quais eram cedidos

---

[155] Em 14 de outubro de 1802, o governador Luís da Mota Feo teve a iniciativa de formar uma associação, que denominou de "Pia Sociedade Agrícola, Protetora da pobreza, despertadora da agricultura", cujo objetivo era de "animar a agricultura", a fim de socorrer a pobreza mais indigente, a partir do estímulo para se estabelecer uma cultura da mandioca na capitania, que seria dividida em duas partes: a primeira deveria ser vendida a preços baixos para os "que necessitam para o seu sustento, e não revender", e a outra seria distribuída "toda gratuitamente pela pobreza de toda a capitania que fizer constar e verificar se suas necessidades na presença desta Sociedade". Para saber mais ver a íntegra do documento, em Seixas (1987).

[156] Inventário de Josefa d'Albuquerque Maranhão, ver o ATJPB, 1855, fl. 22. Um exemplo de "homem livre pobre" como morador de engenho encontra-se no Apêndice II, no qual há o assento de batismo de Antonio, branco, filho legítimo de João Soares e Isabel Maria, "moradores no engenho do Meio (LB Livramento, 1844-33, fl. 08).

aos roceiros produtores de alimentos para a população dos engenhos. Um outro indício da moradia de pessoas livres nos engenhos encontra-se no *Relatório do presidente de província do ano de 1852*, quando se destacou o assassinato de Pedro José "em casa de um morador do engenho Tabu"[157], localizado na freguesia de Taquara.[158]

Nas proximidades dos rios, os indivíduos puderam desenvolver, ainda, a atividade da pesca. A respeito da "indústria da pesca" na província da Paraíba, na década de 1850, as autoridades afirmavam as dificuldades de informar, com exatidão, o número de "currais de pescaria do litoral". Mas os dados da coletoria, do ano de 1854, davam conta de haver em Livramento pesca de grande e pequena escala, desenvolvidas em 34 currais, ocupando 21 barcos; o uso de redes grandes (cerca de 25) era feito por setenta e cinco pessoas de tripulação; as redes pequenas (em número de 17) utilizavam cerca de trinta e quatro pessoas e 11 barcos que necessitavam de vinte e duas pessoas como tripulação; mais 18 jangadas grandes, que exigiam o trabalho de trinta e seis pessoas de tripulação; e, por fim, 33 botes de remo, cuja tripulação era formada por trinta e três pessoas.[159]

Ao longo dos séculos, havia, portanto, atividades econômicas estabelecidas na Zona da Mata paraibana voltadas tanto para o mercado externo (mão-de-obra escrava) quanto para o interno (mão-de-obra livre), favorecendo a permanência não só daqueles que ali nasciam, mas também de pessoas que migravam das áreas que enfrentavam estiagens, devido às freqüentes secas.[160] Essas pessoas podiam sobreviver da produção de alimentos, do corte de madeira (MACHADO, 1977), do pequeno comércio e da pesca, assim como desenvolver algumas funções nos engenhos, como caldeireiros, caixeiros, mestres-de-açúcar e vários ofícios especializados, exercidos pelos artífices, que se dedicavam às "artes mecânicas", isto é, trabalho manual com uso de ferramentas (SCHWARTZ, 1988).

---

[157] Ver o Relatório do presidente de província, Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, 1852, p. 6., no portal http://www.brazil.crl.edu/, acesso em: 01 dez. 2006.

[158] Ver também Nascimento Filho (2006, p. 88), que destaca, como lugares de moradia e trabalho da "gente pobre" do litoral da Paraíba, os sítios no interior dos engenhos e as terras aforadas pela Igreja. Chagas (2004), há informações acerca das terras cedidas pelos religiosos aos que não tinham propriedade, em fins do século XIX e início do XX.

[159] Ver o documento Contadoria da província da Paraíba, sobre a indústria de pesca, p. 443-47, de 05 de novembro de 1855, AN/RJ (IJJ-9- 225 – 1852-54).

[160] Almeida (1980, p. 168-81) registrou as inúmeras estiagens que atingiram a Paraíba desde o final do Seiscentos. A primeira considerada por este autor data de 1692. No Setecentos, ocorreram as de 1711, 1721, 1723-27, 1744-46, 1777-78, 1790-93 e, no Oitocentos, as de 1803-04, 1824-25, 1844-46, 1877-79 e 1888-90.

Em fins do século XVIII, Livramento e suas redondezas, como Santa Rita, já apresentavam expressivo crescimento demográfico. Tanto é que, na primeira metade do Oitocentos, apesar da proximidade da capital em relação à freguesia, estabeleceram-se duas paróquias: a primeira, em 1813, em cuja jurisdição eclesiástica se invocou Nossa Senhora do Livramento[161]; e a segunda, reconhecida em 1839, a de Santa Rita, cujos primeiros livros paroquiais são datados do ano seguinte.[162] No entanto, a edificação desta última igreja ocorreu no ano de 1776, segundo um dístico existente na fachada de sua igreja (PINTO, 1977, p. 168). As igrejas ali construídas não eram apenas espaços de devoção, de sociabilidades e de festas, mas também locais em que realizavam negócios. Nesse sentido, desde 1823, ocorria, em torno da igreja Matriz do povoado de Santa Rita, uma feira da qual participavam a população local, os interioranos e, certamente, os que se dirigiam à capital, com o intuito de venderem seus produtos ou solucionarem problemas pessoais. Estes últimos muitas vezes, pousavam em Santa Rita, evitando viajar ao anoitecer e enfrentar as precariedades dos caminhos que ligavam a freguesia à capital.

Como se observa, nesta parte deste capítulo, procurei adentrar nos territórios do litoral da capitania/província da Paraíba, destacando os espaços por onde trabalhava e circulava a população negra e evidenciando, brevemente, aspectos das suas redes sociais no período oitocentista. Além disso, esforços foram feitos para mostrar as características da Cidade da Parahyba, do período colonial e do imperial, a qual se caracterizou por ter uma população pouco densa, um local pacato, mantendo vínculos com o universo rural no final do século XIX, em que as relações sociais eram firmadas com base no escravismo cujas de características geográficas e climáticas favoreciam o cultivo da cana-de-açúcar, um produto de exportação, nas proximidades do rio Paraíba.

A intenção, então, ao reconstituir perfis e itinerários individuais dos personagens destacados no início do texto, foi exatamente a de propiciar uma amostragem da "multiplicidade das experiências, a pluralidade de seus contextos de referência, as contradições internas e externas", existentes em todas as sociedades, inclusive na escravista (REVEL, 1998, p. 22). Os indivíduos negros de condição livre também tiveram

[161] Anuário Eclesiástico da Arquidiocese Nossa Senhora das Neves (2003).
[162] De acordo com Pinto (1977, p. 147), a Lei nº 2, de 20 de fevereiro de 1839, criou a freguesia de Santa Rita, mas o seu primeiro livro de batismo é datado de 1840. Em decorrência de sua proximidade da capital da província, Santa Rita só conquistou sua emancipação no período republicano, em 1890, quando alcançou a condição de município. Para saber mais sobre a emancipação do município de Santa Rita, ver Santana (1989).

comportamentos diferenciados. Alguns se tornaram críticos das relações escravistas, outros, por sua vez, mantiveram seus privilégios com base na exploração do trabalho escravo e não só agiram em concordância com o sistema como atuaram para sua manutenção ao reproduzirem atitudes e rituais sociais da escravidão.

Todavia, as imagens recuperadas referiam-se, sobretudo, ao período final da escravidão. Para recuar às décadas do início do Oitocentos, disponho das fontes paroquiais, que permitem observar aspectos demográficos sobre a população negra (escrava e não-escrava) na capital, assim como de mais um grupo social, os "pretos livres" (entre os quais, estavam libertos e livres), que também faziam parte dessa sociedade. Para isso, com pesquisa nos registros de batismo, obtive dados que permitiram tratamento de cunho demográfico, de diferentes grupos sociais. O objetivo foi conseguir evidências relevantes para a construção do perfil da população negra (escrava e não-escrava) de três freguesias paraibanas, a caracterização dos senhores de escravos e as alianças parentais firmadas pelo compadrio. Mas, primeiro, vamos observar a sua organização do espaço agrícola (produção e trabalho) da Paraíba ao longo do tempo, mas com o intuito de evidenciar os problemas econômicos enfrentados pela população da província, em seguida, será destacado algumas informações demográfica da população negra para se mensurar a presença desse grupo na Paraíba oitocentista.

2.2 – O ESPAÇO AGRÍCOLA NA PROVÍNCIA: PRODUÇÃO, TRABALHO E CRISES

As mulheres e os homens trabalhadores negros de diferentes condições jurídicas – livres, libertos e escravos – fizeram-se presentes na Paraíba desde a conquista[163] e, ao longo dos séculos, tornaram-se força de trabalho fundamental para a produção da cana de açúcar, das atividades desenvolvidas em território urbano e nas áreas de freguesias rurais, como as de Livramento e a de Santa Rita.[164]

---

[163] Conforme Vidal (1988, p.106), em 1582, numa das expedições organizadas por Frutuoso Barbosa, para a conquista da Paraíba, a tropa era formada por "cem homens a cavalo, mais de duzentos a pé, cento e tantos africanos e quinhentos nativos". Almeida (1978, p. 71) também mencionou uma expedição de conquista, no confronto entre indígenas e portugueses, no processo de luta de conquista da Paraíba: "perderam os nossos mais de 50 homens brancos, 400 índios domésticos e cerca de *100 escravos da Guiné*" (Destaques meus).

[164] Embora os indígenas tenham sido integrados como escravizados, do início da colonização até as primeiras décadas do século XIX, a cada século, o escravo negro foi se tornando importante mão-de-obra nos engenhos, pois, por vários motivos – econômicos, religiosos e resistências dos ameríndios – o trabalho compulsório

A capitania da Paraíba, então, estava inserida no contexto da economia de exportação, porém se, de um lado, os senhores de engenho locais se encontravam no ápice da pirâmide social, de outro, no âmbito regional, se comparada com as outras capitanias do *Norte*, como Pernambuco e Bahia, a Paraíba apresentava um nível de riqueza inferior. Isso era resultante de sua persistente dependência aos portos de Pernambuco para transportar sua produção em direção à Europa. Essa subordinação econômica acabava por dificultar a compra de trabalhadores escravos trazidos da África Atlântica, pois de certa maneira, impedia a obtenção de crédito para se adquirir mão-de-obra e equipamentos para a modernização de seus engenhos. As soluções encontradas pelos senhores locais, para a reposição da mão-de-obra escrava nos engenhos, foram variadas, tais como uso intenso do trabalho indígena, que perdurou até nas primeiras décadas do Oitocentos; utilização de trabalhadores livres e de escravos e, nesse trabalho de pesquisa, destaco a possibilidade de terem se beneficiado da reprodução natural de suas escravas para enfrentarem o "problema" de falta de mão-de-obra cativa sempre destacada por tais senhores.

A colonização da costa da Paraíba foi realizada por portugueses que haviam se estabelecido em Olinda, Pernambuco, desde 1535, os quais vinham explorando madeiras existentes na costa do que se tornou a capitania da Paraíba, a partir de 1585. Nessa atividade estava envolvido o português Frutuoso Barbosa, que, mesmo antes de obter, em 1579, autorização real para "fazer à sua custa a conquista e o povoamento da Capitania" já vinha negociando com os povos indígenas (ALMEIDA, 1978, p. 64). Esse português havia estabelecido acordos com os indígenas, o que permitiu um vantajoso acordo e, talvez, o aumento de sua fortuna. Porém, quando as expedições de conquistas avançaram no território, muitas batalhas foram travadas contra os "índios bravios" do litoral da Paraíba até que, em 1585, os portugueses conseguiram erguer fortalezas militares para se protegerem e iniciaram a construção dos primeiros engenhos. Mesmo após a conquista e ocupação de algumas faixas de terras no litoral, os conflitos entre indígenas e portugueses continuaram nos séculos XVI e XVII, prosseguindo com a entrada em direção ao interior, no século XVIII.[165]

---

deles foi secundarizado. Mas muitos colonizadores se beneficiaram da exploração desses povos até o século XIX. Ver Medeiros (1990 e 1999).

[165] Acerca dos inúmeros confrontos envolvendo os indígenas e os portugueses no litoral da Paraíba, ver especialmente a produção de autores vinculados ao IHGP, como os capítulos II, III, IV e V, de Maximiano

Deslocando o olhar do local para as conjunturas políticas e econômicas mais abrangentes do século XVI, observa-se que o processo de ocupação da Paraíba esteve relacionado com a necessidade da monarquia portuguesa de garantir a posse e a expansão da economia canavieira na América portuguesa. As tentativas de conquista de território da futura capitania da Paraíba ocorriam quando a colonização na América portuguesa havia completado pouco mais de meio século, e os colonizadores não viviam de forma estável. Pelo contrário, defrontavam-se com as tentativas de ocupação por parte de outros europeus, como os franceses, efetivamente expulsos do Maranhão, em 1615, e os holandeses que, no Seiscentos, ocuparam áreas do Norte, inclusive na Paraíba, sendo afastados da América portuguesa somente em 1654. Portanto, nesse período, portugueses precisavam (re)povoar o território, bem como fixar suas instituições – administração, língua, religião – para consolidarem a colonização.

Como há muito se sabe, Pernambuco foi uma das capitanias que tiveram êxito no desenvolvimento da lavoura canavieira, o que a levou a ser a capitania-base da expansão da colônia. Assistia-se, nesse período, a "um constante movimento português em direção ao Norte." Esse movimento de ampliação de território atingiu, também, a Bahia, o que resultou na fundação da capitania de Sergipe. Mais ao norte, instituíram-se as capitanias do Piauí, Maranhão e Pará, portanto, pode-se compreender que a criação da capitania da Paraíba, no final do século XVI, estava inserida na política de domínio português e da sua expansão geográfica na América (RUSSEL-WOOD, 1998, p. 223).[166]

No caso da capitania de Pernambuco, competiu aos lusos aí residentes não só a luta contra os povos nativos (os *brasis*) e os demais europeus, mas a organização e administração das colônias formadas nas suas vizinhanças, como a da Paraíba (1585), do Rio Grande (1599) e do Ceará (1603). Nesse sentido, em Olinda, formou-se um núcleo

---

Machado (1977), e os capítulos I e II, do primeiro volume do livro de Almeida (1978). Entre os acadêmicos destaco os trabalhos de Medeiros (2000) e Gonçalves (2003), ambos com estudos acadêmicos. Para mais informações sobre as dificuldades enfrentadas pelos colonos portugueses na conquista e "penetração territorial" da América portuguesa, nos séculos XVI e XVII, vejam-se os capítulos III e IV de Wehling e Wehling (2005).

[166] Como resultado da expansão territorial da Coroa portuguesa, no Setecentos, havia, na América portuguesa, nove capitanias "centrais": Pará, Maranhão, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, e oito "subalternas", todas vinculadas a uma das ditas centrais: a do Rio Negro pertencia à esfera do Pará; a do Piauí, ao Maranhão; três, do Norte, Rio Grande [do Norte], Paraíba e Ceará, a Pernambuco; duas do Sul: Santa Catarina e Rio Grande de São Pedro, a do Rio de Janeiro e, finalmente, o Espírito Santo, que foi dependente da Bahia e, depois, do Rio de Janeiro, conforme Boschi (2000, p. 82).

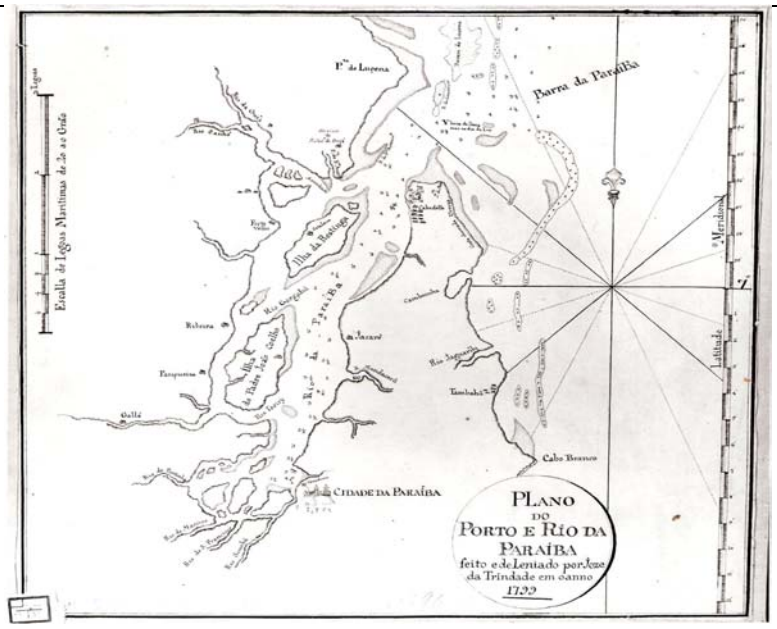
central da administração colonial, com a função de conectar as demais capitanias vizinhas ao poder metropolitano. Alguns dos órgãos administrativos ficaram centralizados em seu território, como o bispado, criado em 1676, que agregou várias capitanias do *Norte*. O porto de Pernambuco, como mencionado, também era intensamente freqüentado pelos negociantes portugueses, que comercializavam tanto os produtos necessários para a montagem de engenhos como a fundamental mão-de-obra africana para o desenvolvimento das atividades econômicas, visto que as rotas do comércio de "almas" tinham como ponto de partida essa capitania, que se configurou como "central" para a Corte portuguesa, cabendo as autoridades a administrarem não só os seus negócios como os das capitanias denominadas de "periféricas", "residuais" ou "subordinadas".

Um historiador que empreendeu a discussão de centro e periferia das áreas de colonização portuguesa foi Russel-Wood (1998). No seu ensaio, discorreu sobre o período colonial, no qual, a partir de análises sobre a colonização na América portuguesa, estabeleceu duas possibilidades de compreensão acerca da relação entre Portugal e sua colônia. A primeira considerou a tradicional relação metrópole e colônia, e a segunda, a intracolonial. De acordo com o autor, que agrupou as capitanias em centrais e periféricas, na perspectiva dos interesses metropolitanos e na organização da intracolonial, é possível se observarem os diferentes papéis políticos e econômicos assumidos por tais unidades político-administrativas no processo de colonização. Ora elas poderiam ser vistas como centrais, ora periféricas, dependia muito da perspectiva com que se olhava. Assim, apesar das capitanias "centrais" desempenharem um papel multifuncional – enquanto centros de governo, bispado, comércio – ao colaborarem com a administração das "periféricas", a exemplo do que ocorreu com Pernambuco, que, entre 1755 a 1799, ficou responsável por gerir as capitanias da Paraíba, Rio Grande [do Norte] e Ceará. No ponto de vista de um dirigente luso, por exemplo, as quatro capitanias acima seriam todas "periféricas", com o papel de "servir como fonte de matérias-primas e de impostos para a metrópole" (RUSSEL-WOOD, 1998, p. 192). Aliás, a visão de uma hegemonia metropolitana na administração centralizada também foi discutida pelo autor, que a negou, em razão das inúmeras falhas no sistema administrativo e de políticas mal concebidas pelos lusos.[167] Mas, com as reflexões

[167] Sobre os limites da administração da Coroa portuguesa e ações autônomas das autoridades na América portuguesa, ver Fragoso; Bicalho; Gouvêa (2001).

do autor, firma-se a compreensão de que a capitania da Paraíba surgiu subordinada a de Pernambuco.

Retomando o tema da formação da sociedade do açúcar na Paraíba, os engenhos foram beneficiados pelas férteis várzeas do rio Paraíba.[168] Um rio bastante extenso, com cerca de 480 km, com a nascente no atual município de Monteiro[169], e findando num encontro com o oceano Atlântico, na cidade de Cabedelo. Nas proximidades desse curso d' água, havia uma opulenta vegetação, flora rica e abundância de água que, nas suas freqüentes cheias, formavam um solo rico para a agricultura, local em que se instalaram os primeiros núcleos de povoamento da capitania.



Mapa 3: Rios da Zona da Mata da Paraíba
Fonte: TRINDADE, José da S. Plano de Porto e rio Paraíba (1799).

Além da plantação de açúcar, as matas permitiram a retirada do "melhor pau-brasil" e de outras madeiras, que foram usadas como lenha nos engenhos, em construção de casas, em navios e móveis, não só na Paraíba; mas também "sustentaram" a capitania de

[168] O rio Paraíba fora batizado de São Domingos, em 1506, quando uma armada portuguesa passou pela costa, na qual se formou a Paraíba, em Pinto (1977, p. 10) e Machado (1977).
[169] O rio nasce no atual município de Monteiro, localizado numa região de escassas precipitações pluviométricas. Já no baixo Paraíba, ou seja, na faixa úmida do litoral, formaram-se os engenhos de açúcar da Paraíba. No fim do Seiscentos, estavam edificados ali cerca de quarenta engenhos/fábricas (ANDRADE, 1997, p. 23-25 e 43).

Pernambuco, os reinos de Portugal e da França (ANDRADE, 1997, p. 25-33). Outros rios, como o Gargaú, o Marés, o Inhobim e o Una, que se encontravam com o Paraíba, foram importantes para o desenvolvimento dos engenhos de açúcar, pois era por meio deles que se escoavam as safras de açúcar, as madeiras e se transportavam alimentos e gêneros manufaturados de outras capitanias para os moradores locais.[170] Ver Mapa 3, no qual pode-se visualizar os "rios do açúcar".

Com a efetiva posse da costa litorânea da Paraíba, tivera início a formação da agricultura de exportação, com base no trabalho escravo (dos indígenas e dos negros). Passados cinco anos da ocupação, 1590, a capitania tinha uma população de 825 portugueses e 400 mulheres e homens negros, estes na condição de escravizados, todos estabelecidos em dois engenhos de açúcar (COUTO, 1998, p. 277). Apesar de todas essas características geográficas favoráveis ao desenvolvimento da agricultura de exportação e da boa qualidade do açúcar produzido na várzea do rio Paraíba, os colonizadores lusos findaram o século XVIII com um quadro econômico deficiente e, após mais de quarenta anos de anexação a Pernambuco, com a necessidade de reformas para estimular o crescimento econômico. Um dos seus últimos governadores, o representante da Coroa portuguesa, Fernando Delgado Freire de Castilho, chamava a atenção para problemas de toda ordem, na esfera econômica que iam desde a administração das rendas da Coroa e dos engenhos até a falta de infra-estrutura e de recursos humanos para viabilizar o seu funcionamento com significativa lucratividade. Em suas palavras:

> Os *negociantes* por quem corre o trato da capitania são poucos e *pobres*, meros feitores de Pernambuco; e a *agricultura* se acha no maior atrasamento e desalento que pode imaginar-se; os *engenhos* estão desfabricados da sua força principal, que são os *escravos,* e estes mesmos faltam a cultura do *algodão* e dos *víveres*, de que se poderia fazer um *comércio* vantajoso a esta capitania[171] (Grifos meus).

---

[170] O Mapa que mostra os rios da Paraíba foi produzido em 1799, certamente com o objetivo diverso do proposto aqui, para mostrar os principais rios da várzea do Paraíba. Um dos motivos a ser aventado para a elaboração de tal mapa pode estar relacionado à avaliação do potencial econômico do litoral paraibano, por parte das autoridades, visto que é datado no ano da desanexação da Paraíba da capitania de Pernambuco.

[171] Narração do estado em que se achava a capitania da Paraíba, em 09 de janeiro de 1799, por Fernando Delgado Freire de Castilho. Ver PINTO, 1977, p. 205-13. No governo de Freire de Castilho, ocorreu a desanexação da Paraíba da capitania da Pernambuco. A separação foi oficializada pela Carta Régia de 17 de janeiro de 1799 (PINTO, 1977, p. 207).

Por outro lado, o mesmo dirigente acreditava que algumas medidas deveriam ser tomadas para o "fomento" da agricultura e do comércio da capitania. Julgava que, só assim, haveria o florescimento agrícola e recomendou, para a superação da dependência da capitania da Paraíba, que "negociantes ricos" deveriam instalar-se na capitania para, assim, emprestar dinheiro aos donos de engenhos com prazos mais longos, e fornecer equipamentos agrícolas. [172]

Uma década depois, no início do século XIX, Koster (1942, p.72), em sua passagem pela capitania, registrou a continuidade da dependência comercial dos moradores da Paraíba ao Recife. Segundo ele, os "habitantes do sertão, do interior [Paraíba] vão mais ao Recife por este apresentar pronto mercado aos seus produtos. O porto do Recife recebia "navios maiores, [por isso] obt[inha] a preferência". Os próprios trabalhadores da África continuavam a chegar ali e aqueles senhores que dispunham de recursos financeiros, ali compravam mão-de-obra e deslocavam-na para a Paraíba.

Além da dependência econômica a Pernambuco, a elite da Paraíba, no início do século XIX, teve de enfrentar a falta de infra-estrutura das propriedades rurais, pois estavam com dificuldades de expandir a agricultura. As autoridades teriam de enfrentar outras questões, forjadas nas mudanças políticas do processo de Independência, com forte repercussão social e econômica, como o tema do tráfico e da escravidão – uma instituição secular que vinha norteando as relações sociais em toda a América portuguesa, desde o período colonial. Na ordem econômica, com relação ao suprimento e à reposição de mão-de-obra, as elites tiveram que debater as questões envolvendo a abolição do tráfico internacional e a intensificação do comércio interprovincial.

As dificuldades econômicas continuaram e, freqüentemente, foram registradas pelas autoridades nos documentos oficias. Em tais documentos destacavam a falta de mão-de-

[172] Ver também o capítulo IV (Abandono) de José Américo de Almeida (1980, p. 229-277), em livro de 1923, no qual ele destaca, com base em documentos oficiais, o descaso das autoridades coloniais e imperiais em relação à Paraíba. Segundo o autor, a "história política-administrativa da Paraíba, nas suas relações com os poderes centrais, desde os tempos da conquista até 1919, é um documento de preterições e de abandono". A respeito do período monárquico, na opinião dele, este "não favorecia a Paraíba. Os presidentes não permaneciam em seus cargos".

obra escrava[173], a necessidade de melhorar a infra-estrutura (estradas, portos adequados etc), e superar a dependência fiscal a Pernambuco.

A esse respeito, o presidente da província, João José de Moura Magalhães, em sua exposição à Assembléia Provincial, em 16 de janeiro de 1839, mostrava-se preocupado com a diminuição dos "braços" na lavoura, em virtude da "abolição justa dos bárbaros e do desumano tráfico da escravatura". O presidente provincial estava se referindo tanto à Lei de 1757, do período pombalino, que proibira a escravidão indígena, quanto à Lei Diogo de Feijó (1831), que prometia punir os que exerciam o tráfico na costa da África, mas que não se cumpriu. Somente na década de 1850, efetivou-se tal mudança.[174]

Na tentativa de melhorar a infra-estrutura, ainda na década de 1830, realizou-se uma reforma no cais do Varadouro, visando facilitar o "embarque e desembarque dos objetos que têm de passar pela alfândega", que também foi criada na década de 1830 e era uma "obra de decidido interesse do comércio, e de rendas públicas", mas que não foi suficiente para dispensar outras reformas, como a proposta pelo engenheiro André Rebouças, três décadas depois, em 1864, na tentativa de solucionar o problema de assoreamento que impedia a entrada de grandes navios na capital da província (SANTA CRUZ, 2003, p.88-90).

Outra autoridade, o coronel Francisco Antonio de Almeida e Albuquerque, na condição de segundo vice-presidente da Paraíba (1851), ao prestar conta da administração, deixou registrado, em seu relatório, o "estado financeiro" da província que, segundo ele, era:

> desfavorável, conquanto o produto da província fosse vantajosa, todavia a falta de exportação, e a baixa no preço dos gêneros têm ocasionado demora na realização dos direitos e diminuição das rendas, isto é, o desleixo, e atraso de alguns coletores têm motivado que apenas a Fazenda possa ir comportando as despesas de primeira necessidade; porém, havendo exportações dos açucares e algodões existentes em grande porção nos armazéns, e maior atividade de parte dos coletores para arrecadação,

---

[173] Mito antes disso, no início do século XVII, já se alegava a falta de braços para a lavoura da Zona da Mata paraibana. Almeida (1980, p. 179) registrou a ausência de trabalhadores entre 1723-27, quando ocorreu uma das inúmeras secas que atingiram a Paraíba ao longo dos séculos.

[174] Ver Relatório de Presidente de Província (RPP), de João José de Moura Magalhães, 16 de janeiro de 1839, p. 21-22, versão *on-line*, disponível no portal http://www.crl.edu/content/brazil/pari.htm. Acesso em: 04 maio 2006. Além da questão da mão-de-obra, o referido presidente enumerou os obstáculos que deveriam ser removidos para o incremento da agricultura, a saber: a pouca instrução dos agricultores, a qualidade das estradas. Para solucionar a falta de braços, o mesmo presidente sugeriu a "colonização de colonos úteis e industriosos", que poderiam ser obtidos pelos agentes diplomáticos nas cortes européias.

> tendo convicção de que a receita se elevará de maneira a poder satisfazer algumas das despesas decretadas (p. 06).[175]

Dedicou, ainda, atenção à arrecadação de imposto provincial que era feita em Pernambuco, segundo

> a lei vigente, reduzido à imposição de açúcar a 3%, sucede que com grande detrimento dos agricultores pagam eles 6%, porque este gênero, pagando a agente desta província os direitos na ocasião de sua entrada naquela província, torna a pagá-lo na exportação a Pernambuco, como se fora produto daquela província, semelhante tão oneroso a nossa agricultura não deve continuar, e V.Exc. melhor informado tomará as medidas que julgar a propósito.[176]

O regime monárquico, a partir do Ato Adicional (1834), passou a permitir que as províncias passassem a cobrar imposto e taxa. Dessa forma, nesse período, estabeleceram-se, na Paraíba, as primeiras "estações fiscais". Mas elas somente passaram a se fazer presentes, em diferentes localidades, na década de 1870, quando os governantes locais se empenharam na luta pela autonomia comercial em relação a Pernambuco. Em 1872, eram 14; no ano seguinte, subiram para 42, sendo que quatro se localizavam fora de sua área geográfica – no Ceará (1), no Rio Grande [do Norte] (1) e em Pernambuco (2). Quanto à falta de crédito, duas décadas antes, em 1854, um presidente da província chegou a sugerir que se criasse um banco para atender às necessidades dos lavradores agrícolas.[177] Contudo, somente a partir da década de 1870, medidas mais efetivas foram tomadas pelas autoridades da Paraíba, visando se livrar da dependência econômica de Pernambuco.

As medidas iam desde o enfrentamento das questões fiscais até os melhoramentos da infra-estrutura, o aumento das relações comerciais com os municípios do interior da

---

[175] Conforme IJJ - 224 – 1845-51 (AN/RJ), no qual consta a exposição feita pelo coronel Francisco Antonio de Almeida e Albuquerque, na qualidade de 2º vice-presidente da província da Paraíba, no ato de passar a administração para o doutor Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, em 03 de julho de 1851.

[176] Conforme IJJ - 224 – 1845-51 (AN/RJ), exposição do vice-presidente coronel Francisco Antonio de Almeida e Albuquerque, p. 6-7.

[177] O presidente J. C. Bandeira de Mello expôs seu projeto de criar um banco. Segundo ele, "tive o pensamento de promover nesta cidade a criação de um banco que direta ou indiretamente fosse ser útil à agricultura. Mas desde logo conheci que com os capitais da província não poderia ele ter lugar, porque as que têm fundos disponíveis contam com maiores lucros negociando-os de própria conta e dirigindo-os sem o intermédio de qualquer instituição de crédito", em Pinto (1977, p. 230).

própria província que, normalmente, negociava direto com Pernambuco.[178] No primeiro caso, pode-se destacar o incremento, já mencionado, das agências fiscais por todo o território da Paraíba e, até mesmo, em outras províncias. Na tentativa de se livrar dos tributos pagos aos pernambucanos, foram estabelecidos dois órgãos de arrecadação de impostos: a Alfândega e o Consulado. Os pernambucanos não deixaram de contestar tais iniciativas dos paraibanos. Assim, inúmeros debates aconteceram entre os deputados gerais das duas províncias no período que precedeu tais mudanças, no início da década de 1880. Além disso, os governantes buscavam fontes de crédito com menores juros para os senhores de engenho ampliarem a produção de açúcar. Entretanto, estes continuaram a depender de empréstimos dos negociantes de Recife.[179] Essa falta de capitais levava os senhores de engenho "à venda dos produtos em condições desfavoráveis impostas pelos intermediários, bem como o pagamento dos juros extorsivos aos prestamistas", constituindo "um desestímulo à consagração a uma atividade econômica já deficitária" (GALLIZA, 1993, p. 33).

Ainda a respeito de impostos, nesse mesmo período, mudanças aconteceram na política tributária, repercutindo dos seguintes modos na província: negativamente, pois a extinção de impostos de exportações, pagos pelos produtores que negociavam com os recifenses, afetou as rendas provinciais, e positivamente, porque a Assembléia Provincial da Paraíba não aprovou o imposto de importação, o que impulsionou os negociantes do interior a procurarem o mercado da capital para a venda de seus produtos, a exemplo do algodão, que vinha proporcionando alguns ganhos aos produtores, criando novas perspectivas de negócio para os comerciantes locais e para a província (FERNANDES, 1999, p. 163). Mesmo assim, os comerciantes estabelecidos na Paraíba tinham dificuldades de sobreviver e alguns, considerados "grandes" negociantes, a exemplo do português e ex-mascate Victorino Pereira Maia, que já vinha atuando na praça da Cidade da Parahyba, e

[178] Para mais detalhes sobre mudanças econômicas e políticas na província, na segunda metade do século XIX, consultar o estudo recente de Santa Cruz (2002), que aborda as relações econômicas entre Paraíba e Pernambuco (1870-89), e a análise das ações e das reações de senhores e autoridades imperiais da Paraíba para se livrarem da dependência de Pernambuco e conquistarem uma efetiva autonomia comercial. Sobre a "luta por autonomia", no período da República e política tributária no Império, consultar, também, Fernandes (1999) e Nascimento Filho (2006).

[179] Segundo Santa Cruz (2002, p. 165), o governo provincial fez um empréstimo junto a negociantes de Pernambuco para financiar a safra. Além disso, as safras (parcial ou total) continuaram a ser entregues para pagamento dos altos juros cobrados por tais negociantes.

estava vinculado às famílias de engenho, não deixou de apresentar sua falência na década de 1870.[180]

Outras medidas foram adotadas pelas autoridades, na tentativa de "modernizar" a produção agrícola da província, a partir da tentativa de se melhorar as técnicas de produção, a exemplo do que fez o presidente Antonio Coelho de Sá e Albuquerque que, na sua administração (1851-53), providenciou novos equipamentos e trabalhadores especializados, com o intuito de estimular mudanças no plantio de cana. Para tanto, realizou uma experiência no engenho da Graça (do ex-dono do escravo Marcelino, José Luiz Pereira Lima), com a apresentação do uso de um arado de ferro. Para manejar esse instrumento, foi trazido um escravo de Pernambuco, um "prático no plantio de cana".

No ano de 1853, esse presidente da província, registrou em seu relatório, essa medida, que visava retirar a agricultura da Paraíba do "estado completo de atraso e ignorância". Como resultado, havia conseguido "a adoção do arado de ferro para a cultura de cana em grande número de engenhos". Prosseguindo com a tarefa de modernização dos engenhos, estava empenhado em fazer introduzir as "máquinas de rodas d'água" nos engenhos, porque entendia que a mecânica hidráulica não prestava ao agricultor senão serviços muitos fracos e imperfeitos". Enumerou também os engenhos que já tinham recebido o melhoramento, a partir do apoio técnico do engenheiro Francisco Soares da Silva Retumba, vindo de Pernambuco a convite do mesmo presidente, entre os quais se encontravam dois de Santa Rita (Tabocas e o Santo Amaro), um de Livramento (Gargaú) e dois de São Miguel de Taipu (Pau d'Arco e Pacatuba).[181]

Contudo, o sucessor de Sá e Albuquerque deixou relatório mostrando o pouco êxito de tais medidas e revelou a continuidade da debilidade econômica da Paraíba, enfrentada naquele período. Ao longo século XIX, a situação econômica da província se agravou, visto que, nas décadas seguintes, tiveram de lidar com questões que envolviam a queda da mão-de-obra, devido à intensificação do tráfico interno, de freqüentes estiagens e de epidemias

[180] Segundo Nascimento Fº (2006, p. 118), Victorino Pereira Maia possuía vários negócios: emprestava dinheiro, era dono de uma loja de produtos importados (a melhor da capital) e se dedicava a comprar açúcar e algodão.

[181] O presidente Antonio Coelho de Sá e Albuquerque tomou outras medidas para melhorar a agricultura, fornecendo aos "agricultores" sementes de arroz, de trigo e de cana de Caiana. Esse mesmo governante caracterizou os donos dos engenhos como "proprietários [que] abundam em sisudeza e circunspeção [mas] expõem com fidelidade os benefícios que receberam com as máquinas de água de seus engenhos". Ver o Relatório do presidente de província, Antonio Coelho de Sá e Albuquerque (1852, p. 17). http://www.brazil.crl.edu/, acesso em: 01 dez. 2006.

que atingiam, fortemente, os cativos. Logo abaixo, segue uma (longa) citação com a explanação do presidente da província, Flávio Clementino da Silva Freire, que se tornou um nobre da terra, o Barão de Mamanguape. Por essa época, ao assumir o governo interinamente, em 1853, analisou a situação da província e propôs soluções para melhoramento da economia:

> A insuficiente instrução dos agricultores; as dificuldades e *excessivas despesas de transporte dos produtos agrícolas*, em conseqüência da falta de vias de comunicação e de transporte rápidas e cômodas; a *falta de braços*, e como conseqüência, *o elevado preço do trabalho*; a *falta de capitais*; e em fim o gravame das imposições, são por certo as principais causas desse atraso, a que aludo, o qual contrasta admiravelmente com a imensa extensão do nosso solo e sua espantosa fertilidade. Especialmente nesta Província e naquelas que confinam com ela, principalmente as do Rio Grande do Norte e Ceará, há uma outra causa, bem poderosa, que produz a decadência da agricultura; e vem a ser as repetidas *secas*. Se porém para remover as causas gerais que assinalei, e que produzem o atraso e decadência da lavoura a ciência aconselha o emprego de meios hoje mui conhecidos, como a educação profissional, o melhoramento das vias de comunicação e de transporte, as instituições de crédito, a colonização, a reforma do sistema dos impostos, como por exemplo, a abolição dos direitos de exportação; também alguns remédios se poderão aplicar para, ao menos, *atenuar a gravidade* do mal, que produz o flagelo das secas. Se os agricultores, atendendo mais aos seus interesses, tratassem de, ainda à custa dos trabalhos pesados e dispendiosos, irrigar os terrenos áridos, aproveitando-se para isso dos rios e ribeiros, e na falta destes, construindo açudes, o que em muitos lugares se pode fazer; se os criadores de gado nos sertões, além da construção de açudes, tratassem de plantar em suas fazendas certos arbustos de que se mantêm muitos bem os gados, quando há falta de pasto (Destaques meus).[182]

Interessante notar que o presidente da província destacou os inúmeros problemas de infra-estrutura que impediam o desenvolvimento da província e a mantinha atrasada, com destaque para a "falta de braço" para o trabalho agrícola, mas parece que os proprietários vinham fazendo uso da mão-de-obra livre, como se pode depreende da reclamação sobre o "elevado preço do trabalho". Destacou, ainda, a autoridade que a província detinha terras com "espantosa fertilidade". Essas terras fecundas e a utilização de mão-de-obra livre

[182] *Apud* MARIZ (1939, p. 76-77). Flávio Clementino da Silva Freire, em condição de vice-presidente da província, por quatro vezes, entre os anos de 1853 a 1861. Somente assumiu a cadeira de principal autoridade da província, ou seja, recebeu a nomeação de presidente, nos breves meses de abril de 1876 a janeiro de 1877 (ALMEIDA, 1978, p. 258-9).

foram fundamentais para o crescimento da economia paraibana, mesmo que mantivesse um quadro de crise e exigisse investimentos.

Novos diagnósticos sobre a Paraíba oitocentista foram publicados na época, a exemplo do que fez um político local Irineu Joffily, que em 1866, publicou artigo registrando suas impressões sobre sua terra natal. Segundo ele, a Paraíba era,

> como algumas províncias do Brasil, sem importância e esquecida de todos, principalmente do Governo. Sujeita a Pernambuco, assim no comércio como eclesiástica e juridicamente, compunge-nos vê-la feita quase que uma colônia desta província. Queremos tratar de seu comércio, lembrando a vantagem de torná-la independente e florescente, de sua agricultura, dos recursos minerais de seus terrenos, de sua autonomia eclesiástica e judiciária, e, enfim, de tudo o que lhe possa interessar. Tal é, pois, o motivo principal para que convergem todos os nossos esforços (JOFFILY, 1977, p. 18).

Como se vê, persistia, especialmente, a dependência econômica dos vizinhos pernambucanos, em plena década de 1860. Mas, na década seguinte, nada havia sido solucionado. Editoriais publicados nos jornais locais mostravam a debilidade da província. Um exemplo disso foi o publicado em 17 de junho de 1877, no jornal *A Opinião* que enumerava, como problemas da província, as causas da natureza (secas e inundações) e como econômicos, a constante "*falta de braços* de que já falamos em artigo [anterior]..., e a *falta de capitais*, referida na edição mencionada. Afirmava o editorial que essas eram "as causas essenciais que mais prejudicava a indicação de lavoura entre nós" e propunha como solução a liberação de crédito pelo governo, aos produtores agrícolas (Grifos meus). Ver na imagem 5 um engenho da Paraíba que estava em funcionamento no século XIX.

Alguns paraibanos, na tentativa de solucionar os problemas que se avolumavam ao longo do Oitocentos, juntaram-se aos seus pares do *Norte* e participaram do Congresso Agrícola do Recife, no ano de 1878. Esse congresso foi organizado por produtores de açúcar, a fim de tratar da questão da mão-de-obra agrícola. O historiador Eisenberg analisou as atitudes dos senhores de escravos frente à conjuntura econômica que vinha se desenhando desde o início do século XIX e que culminaria com o fim do trabalho escravo. Partindo da análise das propostas dos lavradores do *Norte*, em relação à substituição dos trabalhadores escravos pelos livres, no processo de reorganização das relações do trabalho

agrícola, observa-se que a alegada "falta de braços", não era um consenso entre lavradores que participaram do Congresso. Por exemplo, os de Pernambuco "negaram existir, naquele momento, uma falta absoluta de braços"; já os da Paraíba (19 dos 25 presentes), manifestaram-se em contrário, afirmando existir "falta de braços". Segundo Eisenberg (1989, p. 170), os que negavam a falta de trabalhadores, se baseavam nos "muitos homens livres [e sem terra] residentes na Zona da Mata", que teve sua população aumentada por ocasião da estiagem de 1877-79.

Imagem 5: Engenho Marés, Cidade da Parahyba, atual João Pessoa/PB
Fonte: Acervo da Autora, fotografia, 2007.

Contudo, o autor chama a atenção para dois aspectos: primeiro, os retirantes não representavam "uma oferta permanente de braços", pelo contrário, tendiam a retornar aos seus roçados no sertão, tão logo caísse a primeira chuva. Além disso, esses retirantes não estavam disciplinados para o trabalho duro na lavoura de cana. Segundo, os "homens livres pobres" também eram vistos por muitos lavradores como "ineptos para o duro e fatigante trabalho na cana", porque tinham uma outra rotina e não se sujeitavam aos longos contratos de trabalho, preferiam o trabalho sazonal. Isso levava os lavradores a julgá-los como ociosos que precisavam ser transformados, disciplinados. Só assim se tornariam braços eficientes para o trabalho nos engenhos de açúcar.

De imediato, entenderam os lavradores que a saída para se ter mão-de-obra, seria a formação de "núcleos coloniais agrícolas", nas terras devolutas existentes nas proximidades dos engenhos, como medida de "preparar" os livres para o trabalho, uma vez que descartavam a vinda de trabalhadores estrangeiros, por considerarem que a zona da grande lavoura no *Norte* não "oferecesse condições atrativas para o imigrante europeu", tanto pelo

clima, quanto pelos "hábitos de senhores de escravos. Além disso, os lavradores presentes no Congresso consideravam que "a natureza de nossa lavoura, a deficiência de nossas leis" deveriam dificultar a vinda de tais trabalhadores estrangeiros (EISENBERG, 1989, p. 171). Ao fim do Congresso, os proprietários propuseram não só a constituição de núcleos coloniais, mas também de inúmeras mudanças na infra-estrutura (estradas, introdução de novas máquinas entre outras); reformas nas leis que regulavam o trabalho livre[183] e a educação agrícola para os ingênuos.[184] Essas medidas reformistas, em sua maioria, estariam a cargo do Estado.

Naquela época, fins da década de 1870, quase todos os participantes do Congresso Agrícola do Recife estavam convencidos da impossibilidade de manutenção do trabalho escravo e reconheciam a necessidade de incorporação, mais intensa, de trabalhadores livres na lavoura canavieira. O papel deles e do Estado seria de tomar medidas, no sentido de disciplinar os "braços nacionais" a se empregarem nos engenhos, mesmo que, para isso, tivessem que utilizar leis contra os ditos "vagabundos e vadios"[185], visando transformá-los em trabalhadores, para que atendessem às necessidades dos lavradores, abandonando a seu modo de viver e se sujeitando à disciplina do trabalho na produção de açúcar, que impunha outras rotinas, inclusive de ritmo de trabalho.[186]

Os trabalhadores livres que conviviam com os escravos, desde o período colonial[187], e eram empregados temporariamente, passaram a forma predominante, mas dificuldades deveriam ser enfrentadas, sobretudo, numa sociedade que durante mais de três séculos, teve a escravidão não só como relação de trabalho, mas fortemente impregnada da "ideologia"[188] escravista, influenciando fortemente a mentalidade da sociedade e regulando

---

[183] Ver capítulo dois, de Gebara (199), no qual é destacada a legislação sobre o trabalho livre no século XIX, com vistas a "disciplinar" os indivíduos livres nas ocupações agrícolas. Ver, também, Barreiro (2002).
[184] O ensino agrícola era defendido para preparar e disciplinar os ingênuos no trabalho. Acreditavam os seus defensores, que, assim, eles "seriam instruídos ao amor ao trabalho agrícola, na educação moral, em costumes mais adequados da moderna cultura do solo, por meio das aplicações das ciências naturais", em Eisenberg (1989, p. 175)
[185]Legalmente passou-se a aplicar o parágrafo 2º do Artigo 12, do Código de Processo Criminal, e do Artigo 111, do Regulamento de 31 de janeiro de 1842, impondo penalidades contra a pobreza, a mendicância e a desocupação, conforme *Tessitura Omniforme*, de Rosa Godoy Silveira (Texto inédito e digitado).
[186] Sobre o cotidiano de mulheres e homens livres pobres, consultar Moura (1998) e Nascimento Filho (2006).
[187] Ver Schwartz (1988, p. 261-279), que destacou várias categorias de trabalhadores livres nos engenhos da Bahia.
[188] Ideologia é entendida como "um conjunto de idéias, crenças e valores que, desenvolvidos em princípios lógicos e racionais, justificam uma determinada prática social e que, filtrados e simplificados, arraigam-se na sociedade", conforme Lara (1988, p. 43).

todas as relações sociais e passou a ser fundamental tanto nas relações produtivas quanto no estilo de vida urbano e rural. Essa característica da sociedade brasileira levou os possuidores de escravos a resistirem a cada mudança. Assim foi com o fim do tráfico externo[189] e com o trabalho escravo. Além disso, para a sociedade imperial[190], os escravos negros eram vistos como constituintes do mundo do trabalho e os próprios "homens livres" consideravam o ato de trabalhar para terceiros como uma submissão e aproximação à condição escrava. No Congresso de 1878, um senhor de engenho expressou essa opinião, ao dizer que "os trabalhadores não têm, em geral, hábitos de trabalho e entendem que ser livre é ter a liberdade de não trabalhar, embora a ociosidade a que se entregam seja-lhes altamente prejudicial" (EISENBERG, 1977, p. 212).

Nesse processo de mudança, os contratos de trabalho eram estabelecidos verbalmente, determinando que o morador construísse sua casa nos terrenos poucos férteis e passasse a pagar uma renda, cuja retribuição podia ser em dinheiro – com pagamento diário, variando de 500 réis a 2$000 réis[191] – ou em trabalho no período de safras. Esses trabalhadores desempenhavam diferentes funções nas propriedades rurais, como Antonio Joaquim de Souza, que há 14 anos morava no engenho Santo Amaro, onde dizia exercer três funções: mestre de açúcar, oficial de carpina e serrador. Em 1841, ele havia sido acusado de tentar assassinar o presidente da província, Pedro Chaves que, acompanhado de uma comitiva, dirigia-se a um dos engenhos da várzea do rio Paraíba. Quem o prendeu, foi um trabalhador sazonal do engenho Tibiri, Felipe Bezerra da Silva, de 56 anos, pardo, casado, morador na capital, e que era oficial de carpina e agricultor". Segundo ele, ao final

[189] Rodrigues (2000), ao analisar as leis antitráficos (de 1831 e 1850), mostrou como a população recebeu o conjunto de normas que impedia (ou tentava impedir, na década de 1830) a entrada de africanos para serem escravizados, e os vários embates, ocorridos ao longo de duas décadas, para que se construísse a idéia consensual da necessidade de suprimir o tráfico. Porém, a opinião pública da época considerava o trabalho compulsório um "mal necessário", estendendo, assim, o fim da escravidão para 1888. Sobre a "desmontagem" da legitimidade da escravidão na Europa (especialmente na Inglaterra e na França) e nos Estados Unidos, ver Davis (2001).

[190] Sobre a questão da manutenção do trabalho escravo no Império, Mattos (1994, p. 111) destacou, com base em Hermes Lima, que a centralização monárquica representou, no plano político, um dos pontos de apoio e de defesa da organização servil do trabalho, ou seja, a elite imperial manteve a instituição da escravidão na nação que se construía.

[191] O valor de pagamento diário foi observado em Campina Grande (PB), por Vianna (1985, p. 132).

da tarde, quando saía "do serviço em que estava no engenho Tibiri, foi chamado [para perseguir os] assassinos" que tinham atirado no presidente da província Pedro Chaves.[192]

Nessa segunda metade do Oitocentos, uma outra mudança beneficiara os senhores de terra. Trata-se da Lei de Terra (nº 601, de 18 de setembro de 1850), que regulamentou uma nova política fundiária, na qual a posse das propriedades passou a ser assegurada mediante compra, mas se garantiu os direitos dos antigos ocupantes de terra instalados até aquela data, mas estes deveriam regularizar a posse, conforme determinações do governo. Dessa forma, manteve-se o monopólio da terra nas mãos dos grandes proprietários e se dificultou o acesso à mesma para os pequenos lavradores, posto que compra tornou-se a única forma de apropriação das terras devolutas.[193]

Na Paraíba da segunda metade do século XIX, o problema da reposição da mão-de-obra foi solucionado de diferentes formas, desde a manutenção do sistema de moradia, e do trabalho sazonal dos livres, até a tentativa de estabelecer colônias agrícolas, no final década de 1870, após a trágica seca de 1877-79, que levou mais de 35 mil retirantes para a capital da província. Os senhores da cana estabeleceram, com ajuda governamental, 31 colônias agrícolas; 24 das quais se localizavam nas proximidades da capital. Em tais núcleos, foram reunidas mais de 8.900 pessoas, aglutinadas em 1.882 famílias. Mas, com o fim dos subsídios do governo, em 1880, os núcleos foram se acabando (GALLIZA, 1979, p. 131-132). Deve ter ocorrido, também, o retorno de muitos "flagelados da seca" ao seu local de origem, por não se adaptarem às normas dos senhores. A respeito da resistência de "homens livres" à disciplina do trabalho e à exploração do senhor, vale destacar as revoltas sociais ocorridas na segunda metade do Oitocentos, como o Ronco da Abelha (1851-52) e o Quebra-Quilos (1874-75)[194], nas quais havia questões envolvendo o mercado de trabalho. Economicamente, a província se beneficiou da conjuntura externa de 1850-60 e experimentou a expansão da cotonicultura. Mas, na década seguinte, o comércio de algodão se retraiu frente às mudanças no mercado externo, mantendo-se internamente como uma

[192] Ver o testemunho de Felipe Bezerra da Silva, no processo que apurava o atentado contra o presidente aludido, na *RIHGP*, (1912, p. 303). Sobre o acusado Antonio Joaquim de Souza, ver o mesmo processo, nas páginas 290 e 329.
[193] Ver verbete Lei de Terras, por Hebe Mattos, em Vainfas (2002, p. 466-68) e Costa (1999).
[194] Sobre as revoltas sociais na Paraíba, ver sobre a participação de escravos nos estudos de Lima (2001) e Sá (2005).

opção econômica tanto para os senhores de engenho (como produto secundário) quanto para os pequenos produtores.[195]

Outros problemas somaram-se no Oitocentos, como as intempéries da natureza, a exemplo das várias estiagens ocorridas ao longo desse período, em 1803-04, 1817, 1824-25, 1844-46, 1877-79 (a mais devastadora) e 1888-90, conforme Almeida (1980) e Mariz (1939); e das epidemias (cólera, febre amarela e varíola), ocorridas na segunda metade do século. As doenças afetaram os vários grupos sociais, contudo, a população não deixou de expandir. Esse aumento atingia, sobretudo, as pessoas livres da Paraíba, que passaram a ser importantes quando se passou a substituir o trabalho escravo pelo livre, principalmente, na segunda metade do século XIX. Desta forma, se pode explicar, o paradoxo do crescimento da agricultura e das unidades produtivas nesse cenário de crises. Em relação aos engenhos, eles quase duplicaram: em 1851, eram, aproximadamente, 161 e aumentaram para 350, em 1889, logo ao final do regime escravista. O aumento dessas unidades produtivas de açúcar, no final do Império, fez-se com maciço apoio financeiro do Estado imperial, cuja primeira etapa se caracterizou pela implantação do sistema de engenhos centrais[196], com o trabalho escravo de indígenas e de pessoas livres pobres. Mas o crédito continuava a ser buscado em Recife, pelo menos até 1870 (SANTA CRUZ, 2002, p. 165).[197]

Nos anos de 1870, os proprietários da Paraíba tinham um problema adicional: a perda de poder econômico e político de Pernambuco diante das províncias do "Centro-sul"[198], também afetavam a sua vida econômica, em cujo mercado tais proprietários vinham obtendo algum suporte financeiro e, também, no mercado internacional o preço do açúcar passava por seguidas oscilações

---

[195] A respeito da questão da falta de braços e proposta para suprir as necessidades dos proprietários de Campina Grande (PB), ver Vianna (1985, p. 121-136) e a prática de "tutela" e "soldada" nos anos finais da escravidão e início do século XX, com vistas a "suprir" a propalada falta de trabalhadores.

[196] Segundo Galliza (1993, p. 139), no período imperial, o governo instituiu, pela lei nº 2687, de 06 de novembro de 1875, a "política de ajuda financeira [aos donos de engenhos], garantindo juros de até 7% ao ano, sobre o capital que viesse ser empregado para fundar engenhos centrais". Outros decretos foram publicados para concessão de favores aos agricultores, ou seja, a transformação dos engenhos em unidades produtivas modernas, as ditas usinas, foi realizada com recursos públicos. Mas, conforme Galliza, a modernização foi lenta, tardia e não beneficiou a sociedade local. No mesmo sentido, ver os livros de Eisenberg (1977) e de Fernandes (1999).

[197] O estudo recente de Santa Cruz (2002) aborda as relações econômicas entre Paraíba e Pernambuco (1870-89) e destaca, com detalhes, as ações e reações de senhores e autoridades imperiais da Paraíba para se livrarem da dependência de Pernambuco e conquistarem uma efetiva autonomia comercial. A respeito da "luta por autonomia", no período da República e da política tributária no Império, ver também Fernandes (1999, p. 153-220).

[198] Ver Melo (1984), que destacou as modificações no "equilíbrio inter-regional" no Segundo Império.

Apesar de todas as dificuldades levantadas, a província da Paraíba conseguiu aumentar, de forma irrisória, a exportação de açúcar, numa taxa de 0,27%, entre as décadas de 1850 e 1910. Esse crescimento tem sido explicado, na perspectiva externa, em razão do aumento de demanda dos países europeus e dos Estados Unidos; e na interna, segundo Sá, (2005, p. 65-73), com base em Fragoso, pelo motivo dos engenhos ampliarem a produção, a partir do aumento das áreas produzidas, fazendo uso de poucos investimentos técnicos, mas utilizando, principalmente, a mão-de-obra escrava (negra e indígena) e livre, no sistema de morador-agregado, parceria e outras. Nas últimas décadas do século XIX, esses trabalhadores esporádicos eram encontrados nos engenhos. Cada unidade produtiva tinha cerca de 20 a 30 trabalhadores, percebendo salários entre 500 a 600 réis diários (GALLIZA, 1993, p. 34). Além disso, para amenizar a falta de mão-de-obra, os senhores da Zona da Mata da Paraíba podem ter se beneficiado dos escravos nascidos nas suas propriedades, visto que, com o crescimento do tráfico interprovincial, a partir de 1850, os homens saíram em grande número, e as mulheres que permaneceram nos engenhos, continuaram a procriar e foram mães de muitas crianças escravas e ingênuas, como se mostrará em seqüência.

2.3 – POPULAÇÃO NEGRA NA PARAÍBA

2.3.1 – A população escrava e não-escrava no Setecentos e no Oitocentos

Embora fosse registrada a presença de mulheres e homens escravos da costa da África nos engenhos dessa capitania/província, eles nunca se tornaram um grupo com forte expressão numérica, porque a cifra máxima atingida superou pouco mais de 20% de toda a população, entre o final do Setecentos e o início do século XIX quando a economia colonial já havia se consolidado e a exploração no espaço da capitania já estavam definidas. Mesmo quando existia um órgão responsável pelo suprimento de trabalhadores escravos, a exemplo do que ocorreu no século XVIII, com a Companhia do Comércio de Pernambuco e Paraíba (1759-79).

Em tal século, entre 1755 e 1799, a capitania da Paraíba esteve anexada a Pernambuco por ordem da Coroa portuguesa que buscava solucionar a sua debilidade

econômica e revigorar a agricultura no Norte da América portuguesa.[199] Porém, no que se refere ao "problema" da aquisição de escravos, em 1770, os oficiais da Câmara da Paraíba enviaram uma carta[200] ao rei de Portugal, reclamando da atuação da Companhia de Comércio na capitania. Segundo eles, havia "falta de escravos", isso porque a citada empresa, responsável em suprir os proprietários da capitania, tinha em seu poder apenas seis embarcações que enviavam à "Costa da Mina", porém o número de escravos comercializados era insuficiente e afirmavam que os melhores eram vendidos para o Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 1990, p. 24). No século seguinte, o XIX, os proprietários da Paraíba continuaram a se queixar da dificuldade de se ter braços escravos para a agricultura. Em certo sentido, esses donos de escravos tinham razão, pois analisando estudos sobre o tema do trabalho na Paraíba indicam que, de fato, eles sempre tiveram que enfrentar obstáculos de ordem financeira para se obter a mão-de-obra escrava proveniente da África, em diferentes contextos históricos, não chegando esses trabalhadores a mais de 25% da população total, como se pode conferir na tabela 2.1

Tabela 2.1: População total e escrava na Paraíba, séculos VIII e XIX

Ano	População total	População escrava/%
1798	39.894	8.897 (22,3%)
1802	50.835	10.677 (21,0%)
1811	122.407	17.633 (14,4%)
1823	122.407	20.000 (16,3%)
1851	212.466	28.546 (13,4%)
1872	376.226	21.526 (5,7%)

Fonte: Ver nota.[201]

[199] A respeito da crise econômica na Paraíba colonial, e em todo o *Norte* da América portuguesa, ver Oliveira (1985 e 1990) e Ribeiro Júnior (2004).

[200] O documento referido por Oliveira (1990, p. 24) era Representação da câmara ao rei contra a Companhia do Comércio de Pernambuco e Paraíba, em 04 de maio de 1770.

[201] Os dados dos anos de 1798, 1802, 1811, 1823 e 1851 constam em Medeiros (1999, p. 55). Os números referentes ao ano de 1851, estão no *Mapa Estatístico da população livre e escrava da província da Paraíba*, publicado em 1852, disponível no portal http://www.brazil.crl.edu/. Acesso em: 12 jun. 2006. As informações sobre o primeiro Recenseamento no Brasil, 1872, estão no portal

Com base nos dados da população cativa ao longo de quase cem anos, se observa o crescimento desse grupo social, principalmente entre os anos de 1798 e 1851, porém o aumento não acompanhou a população total, pois não conseguiu superar mais do que 22% de todos os habitantes que viviam nesse território. Sendo que na segunda metade do século XIX, a queda foi acentuada, visto que entre 1851 e 1872 a Paraíba diminui seu contingente de 13,3% para 5,6% em relação à população livre, em crescimento, de 184.595, em 1851 subiu para 354.700, em 1872 (GALLIZA, 1979, p. 83-84).

Apesar dessa baixa presença de escravos, na Paraíba, como em todo o Brasil, formou-se uma sociedade escravista – no sentido de que a escravidão fundamentava as relações de trabalho e todo o tecido social – portanto, as elites locais tiveram de enfrentar as mudanças no Oitocentos. Até porque, além dos trabalhadores escravos serem insuficientes para dar conta das atividades agrícolas e nos espaços domésticos e urbanos, novas vinculações sociais e contratos de trabalho tiveram que ser forjados entre mulheres e homens livres recém-libertos.

Por dispor de mão-de-obra escrava insuficiente, como já mencionado, as autoridades, sobretudo, os presidentes da província reclamaram, ao longo de todo o século XIX, sobre as dificuldades em expandir a economia da Paraíba. Todavia, como houve o aumento da população negra livre, não sendo um fenômeno isolado dessa área, pelo contrário, todas as regiões do Brasil. O aumento demográfico da "população de cor livre" se deu em razão de vários motivos, entre os quais a conquista da alforria e a da alta taxa de nascimento no interior da população negra livre, que superou a escravizada (KLEIN, 1987, p. 241-250).[202]

Na Paraíba, essa expansão populacional de negros não ocorreu nos primeiro século de colonização desse território, mas somente a partir do final do Setecentos. Conforme documento da época é possível observar como ocorreu essa mudança na configuração demográfica da Paraíba. Os dados disponíveis – dois mapas da segunda metade do século XVIII, período ao qual a capitania esteve anexada a Pernambuco – informam que a população total compunha-se de 39.158 habitantes, sendo que 13.330 foram identificados

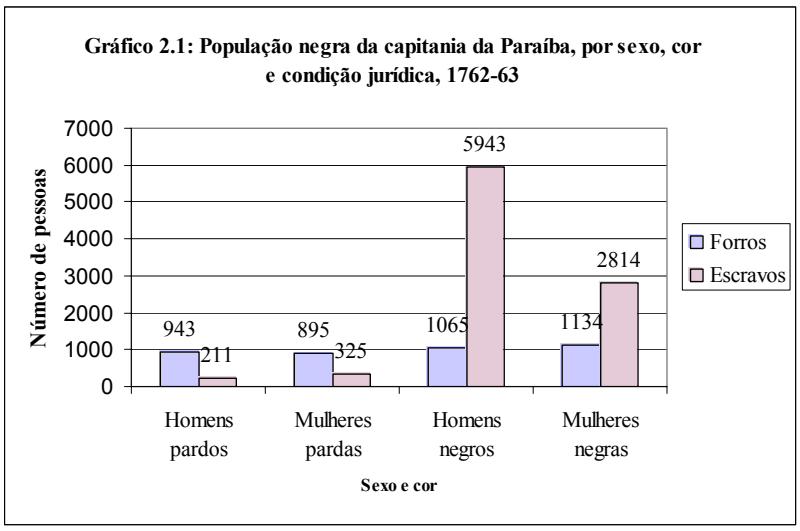
---

http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php. Acesso em: 10 fev. 2007.

[202] Ver, também, Schwartz (2001, p. 129), que destacou o surgimento de "uma população rural livre" em fins do século XVIII, a qual atuou como produtora de gêneros alimentícios (como a farinha de mandioca) destinados ao consumo interno.

como "negros"[203], com os estatutos jurídicos de escravos e forros. Consulte o gráfico 2.1, que contém informações de um mapa populacional de 1762-6[204], no qual há dados sobre a população negra da Paraíba.

Segundo é possível observar no gráfico 2.1, numa população total de 39.158 pessoas, 13.330 eram negros, que receberam duas "cores": pardos e negros, eles estavam distribuídos da seguinte maneira:



Fonte: Mapa Geral dos fogos... 1762-63, BN/RJ.

- as mulheres e homens negros atingiram um número bem superior, eles eram 10.956 pessoas, respondiam por 82,2% da população mais escura, os pretos; enquanto as

[203] Interessante destacar que o termo "negro" era pouco utilizado no Setecentos e, mesmo no Oitocentos. Geralmente, quando utilizado, o sentido era de sinônimo de escravo. No dicionário Bluteau (2000, p. 702-703), do século XVIII, foi definido como cor negra, como tinta negra, um dos dois extremos das cores e como oposição ao branco. Preto era o escravo preto, *servus niger* (p. 727). Antes disso, nas relações sociais, no final do Seiscentos, Silva (2002, p. 858) afirmou que "nos territórios coloniais das Américas e em suas metrópoles européias, 'escravo' e 'negro' tinham passado a ser sinônimos".

[204] Os dados foram extraídos do *Mapa geral dos fogos, filhos, filhas, clérigos, pardos forros, pretos forros, agregados, escravos, capelas, almas, freguesias, curatos e vigários, com declaração do que pertence a cada termo total de cada comarca, extraído no estudo em que se achavam no ano 1762 para 1763*, sendo governador e capitão general da sobredita capitania Luiz Diogo Lobo da Silva, depositado na seção de manuscritos da BN/RJ. Encontra-se indicado, de agora em diante, como Mapa Geral dos fogos...., 1762-63, BN-RJ. Nesse mapa, a população total da Paraíba era de 39.158 habitantes e constavam no mesmo as duas variáveis: cor (parda e negra) e condição jurídica (forra e escrava). Entre as capitanias anexadas a Pernambuco (que tinha uma população de 284.029 habitantes), estavam Rio Grande, com 23.812 habitantes e Ceará, com 61.408.

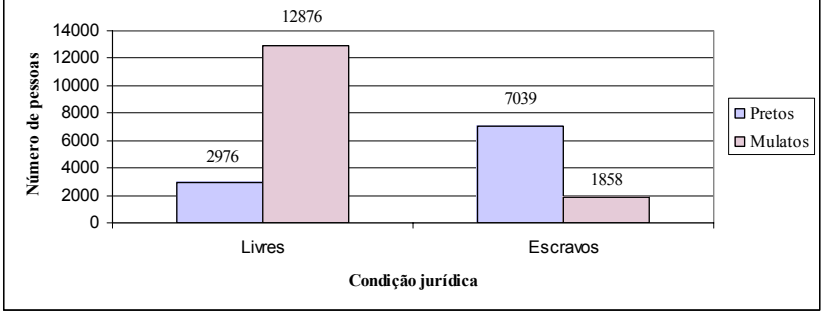
mulheres e homens mais claros, os pardos, somavam 2.374 pessoas, que atingia 17,8% da população negra, totalizando, portanto, 13.330 indivíduos;

- a respeito da condição jurídica, no conjunto da população não-branca, os classificados como negros, em sua maioria, tinham a condição escrava. Nessa situação estavam 8.757 (65,7%) deles, sendo que os homens eram em maior número (5.943 ou 44,6%) e as mulheres em menor quantia (2.814 ou 21,1%). Os restantes (2.199 ou 16,5%) tinham a condição forra, sendo que as mulheres tinham uma pequena maioria (1.134 ou 8,5%) se comparada com os homens (1.065 ou 7,9%);
- os pardos, embora apresentassem uma menor representação, a maior parte deles – 1.838 de um total de 2.374 – compunham o grupo dos forros (13,7%), sendo que os homens (943 ou 7%) tinham uma pequena vantagem numérica em relação às mulheres (895 ou 6,7%). Os que tinham a condição escrava (536 ou 4%) eram poucos, sendo que as mulheres desse grupo (325 ou 2,4%) estavam em maior número se comparada com os homens (211 ou 1,5%);
- com relação à distribuição por sexo, se observou um relativo equilíbrio sexual entre os pardos (forros e escravos). Todavia, entre negros eram duas situações: primeira, entre os de condição escrava havia discrepância sexual, pois mulheres correspondiam apenas a 32% das pessoas escravizadas; na segunda, entre os negros forros, a quantia se aproximava, os percentuais eram de 51,5% para as mulheres e 48,5% para os homens.

Ainda sobre os dados do mapa populacional de 1762-63, eles permitem observar que, apesar de pardos constarem como a menor parte da população de ascendência africana, muitos deles eram forros e poucos tinham a condição escrava. Enquanto a maioria dos denominados “negros” estava sob o jugo da escravidão. Por fim, é importante salientar que a autoridade responsável pela organização do mapa não incluiu os negros de condição livre, portanto, há sub-registro da população negra identificada. Todavia, conforme os dados desse mapa nos mostram que a capitania, na década de 1760, possuía 34% de indivíduos negros no conjunto da população.

Um segundo mapa populacional do final do século XVIII, 1798 – com população total de 39.894 pessoas[205] –, confirma o crescimento da população negra na Paraíba. Em comparação com o anterior, o de 1762-63, esse é mais completo, pois os grupos sociais estão divididos em quatro cores/origens: preta, mulata, branca e indígena e traz informações sobre duas situações jurídicas, livre e escrava, deixando de destacar os forros. O termo pardo também foi modificado para um outro, mulato, mas ambos têm a mesma acepção, visto que referem-se aos indivíduos com dupla ascendência: a africana e a européia; os negros passaram a ser denominados de pretos (africanos ou seus descendentes de africanos) e nada se informou sobre o sexo dos habitantes. Apesar de todas essas informações, o gráfico 2.2, representa, apenas, a população negra.

Gráfico 2.2: População negra da capitania da Paraíba do Norte, por cor e condição jurídica, 1798



Fonte: Habitantes que existiam na capitania da Paraíba do Norte, 1798. *Apud* Oliveira (1985, p. 139).

[205] Vale salientar que, a população total encontrada nos mapas de 1762-63 e a de 1798 trazem pouquíssimas diferenças na quantidade de habitantes, indicando as imprecisões e pouca consistência das estatísticas coloniais. Talvez, o mérito de contar com os dados dos dois mapas seja o de dispor de informações sobre a condição jurídica da população negra, como a do grupo dos forros (1762-63) e dos livres (1798). Para os anos posteriores, Oliveira (1985, p. 139) apresentam informações estatísticas coletadas no AHU (*Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa)*, as discrepâncias populacionais continuaram, pois os dados de 1799 indicavam um aumento da população para 50.464, no ano seguinte, novamente, o crescimento para 56.475, mas com a virada do século, 1801, ocorreu uma pequena diminuição, 55.573, e, no ano seguinte, 1802, caiu para 50.835, mostrando para os dois anos que se seguiram, primeiro, uma queda mais acentuada (38.814) e uma subida significativa, 49.358.

- Os mulatos (mulheres e homens) eram um dos grupos mais representados, pois eles somavam 14.734 (sendo 12.876 livres e 1.858 escravos), eram em torno de 36,9% da população total e 59,5% da negra[206];
- os pretos eram 10.015 (desses 2.976 eram livres e 7.039 escravos), representando, portanto, 25% da população total e 40,5% da negra;
- como ocorreu em 1762-63, os mulatos/pardos compunham o maior contingente de pessoas negras de condição livre (52% da população negra) e o menor de escravos (7,5%). Os pretos, por sua vez, continuaram a predominar no grupo dos cativos, pois, 28,4% deles, no conjunto da população negra, tinham tal condição e somente 12% eram livres;
- os outros dois grupos mencionados no mapa eram os brancos (12.328) que correspondiam a 30,9% da população total, e os indígenas (2.817) que somavam 7,2% do total de habitantes.

Como se depreende da análise do mapa de 1798, se comparando com os dados de 1762-63, a população da capitania tinha em maior número os "mulatos", eles atingiram a cifra de 36,9%. Todavia, ao serem agregados aos "pretos" (25,1%), se observa que a Paraíba estava terminando o século XVIII com cerca de 62% de pessoas com ascendência negra, 30,8% de brancos e 7,2% de indígenas. A presença negra engrossava, sobretudo, no grupo dos ditos "homens livres de cor", com destaque para os classificados como mulatos, resultado de intensa miscigenação, sobretudo, entre mulheres negras e homens brancos, pois o relacionamento entre mulheres de origem européia com homens negros deve ter sido menos expressivo. Dos homens brancos que tiveram filhos pardos, poucos tiveram declarado ou foram classificados como brancos pelos responsáveis pela elaboração dos registros. Para se ter uma idéia, nessa pesquisa com fontes paroquiais, apenas um único assento foi encontrado com casal inter-racial, em que o pai era "branco" e a mãe, "preta", pois, ao batizarem o filho, a cor de ambos foi declarada. Tratava-se de Josefa de Aquino (preta, crioula, livre) e Manoel de Tavares Rocha (branco), pais de João, cuja bênção batismal ocorreu em 19 de agosto de 1838.[207] Os outros casamentos inter-raciais,

[206] A população negra do ano de 1798, considerando "mulatos" e "pretos", livres e escravos, somavam 24.749 pessoas.
[207] Livros de Batismos de NS das Neves, 1833-88, fl. 103, AEPB.

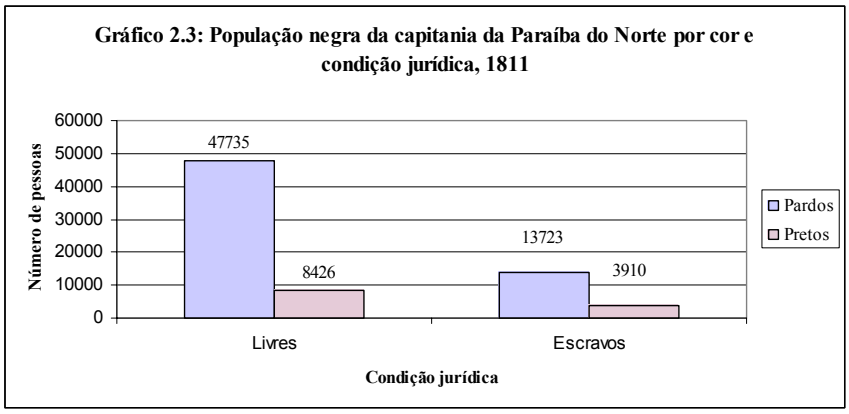
identificados nas três freguesias eram, principalmente, de pessoas com diferentes cores/procedências ou estatutos jurídicos. Essas relações matrimoniais foram analisadas no terceiro capítulo do presente trabalho.

Enfim, no final do Setecentos, os mapas indicam que a maioria da população negra da Paraíba era de condição livre e nascida na capitania da Paraíba. Essa população, potencialmente, poderia ser empregada pelos proprietários de terras nos serviços da agricultura, juntamente com as pessoas cativas, ou ainda, aliar-se aos donos de terras e conseguir um pedaço de terra para trabalhar na condição de agregados ou moradores desses proprietários. Mas os escravistas não teriam como se desvencilhar das inúmeras mudanças ocorridas nas relações de trabalho, no Oitocentos, em que a população escrava não aumentava de maneira a dar conta de todas as atividades produtivas e, por sua vez, os livres estavam em total crescimento.

Com efeito, após mais de uma década, em 1811[208], a população total (pardos, pretos, indígenas e brancos) apresentou forte expansão, sobretudo, se comparada com os mapas anteriores, visto que num espaço de treze anos, o número de habitantes triplicou em relação aos dados de 1798. Como foi observado, a partir de análises nos mapas anteriores, a população negra continuava em expansão. Comparando a condição jurídica com os dados de 1798, grande expansão da população total que chegou a 122.407 habitantes. Essa população era composta por uma maioria de negros, 60,2%, a respeito desse grupo seguem aspectos que merecem ser destacados:

- A população da Paraíba era composta principalmente por negros (73.794 de um total de 122.407), sendo 61.458 de pardos e 12.336 de pretos. No que se referia à condição jurídica uma maioria de negros era de livres (56.161) e uma minoria de escravos (17.633);

[208] Os dados de 1811 também estão reproduzidos em Pinto (1977, p. 241-242) e coincidem com os de Joaquim Norberto Soares da Silva. Mas, para o ano seguinte, Pinto traz um novo quadro demográfico, no qual a população da Paraíba se apresenta diminuída em cerca de 20 mil pessoas. Vale a ressalva de que, apesar desse menor número, manteve-se o equilíbrio, por sexo, de todos os grupos sociais mencionados.



Fonte: *Apud* SILVA (1986, p. 50).

- o grupo dos pardos manteve-se em crescimento, com seus 61.458 indivíduos, que correspondiam a 50,2% da população total e 83,2% da negra.[209] Contudo, ao contrário do dos dados do mapa de 1798, os pardos passam a predominar no grupo dos escravos, pois eles somavam 13.723 pessoas do total de 17.633. Ou seja, computando apenas os cativos se observa que os pardos passam a representar 77,8% desse grupo social;
- o grupo dos pretos apresentou um leve crescimento (de 10.015 subiram para 12.336), quando comparado com os dados de 1798. Sendo que, em 1811, os números absolutos de livres foi ampliado de 2.976, em 1798 para 8.426, em 1811, os de condição escrava, por sua vez, diminuíram de 7.039, em 1798, para 3.910;
- sobre os dois outros grupos, os indígenas apresentaram menor taxa de crescimento, assim, em 1811, representavam apenas 2,8% da população total, e os brancos mantiveram em crescimento, mas não conseguiram superar a população negra (pardos e pretos), que se manteve em 60%.

Os dados dos três gráficos indicam que a população da Paraíba vinha se expandindo desde o Setecentos, com destaque para os negros (pardos e pretos) que cresciam a cada década. De fato, ao longo do Oitocentos, essa tendência se manteve, assim, têm-se os seguintes números de habitantes: em 1811, somavam 122.407; em 1851, subiu para

[209] A população negra de 1811, considerando "pardos" e "pretos", livres e escravos, somavam 73.794 pessoas.

212.466, em 1872, ampliou para 376.226 e, em 1890, para 490.784. No que se refere aos negros, se dispõe dos resultados do primeiro Censo (1872), que arrolou a população por cor, informam que da população total (376.226) a maioria era de negros (221.938, desses 188.241 eram pardos e 33.697 pretos), atingindo o percentual de 59%. Uma menor parte dessa população era escrava, 21.526 cativos, e a ampla maioria de livres, 354.700 pessoas. Essa informação e os dados da tabela 2.1 mostram que a população escrava diminuía a cada década do Oitocentos e não conseguia acompanhar o aumento da população livre. Conforme os dados populacionais, em 1.798, os cativos eram 22,3% da população total, passaram a ser 14,4%, em 1811; no restante do Oitocentos a queda acentuou-se, principalmente entre 1851 e 1871, que caiu de 13,3% para 5,7%.

Doze anos depois, em 1884, a diminuição do número de escravos continuava em toda a província. Nesse ano, somavam 19.778, dos quais, 10.571 eram mulheres, e 9.207, homens, em se tratando das três freguesias juntas[210] registravam-se a existência de 1.808 cativos de ambos os sexos.[211] Ao fim da escravidão, em 13 de maio, na Paraíba foram libertos apenas 9.400 cativos (GALLIZA, 1979, p. 209). Com tais números se procuro mostrar por um período – entre 1798 e 1851 – a população escrava da área em estudo apresentou certo crescimento, porém a cada década diminuiu em relação à população livre, que em 1798, andava por volta de 39 mil pessoas e, em 1851, subiu para 183.920 pessoas. Ou seja, os cativos não conseguiram acompanhar a expansão da população total. Outro aspecto destacado relaciona-se ao aumento da população negra na Paraíba, que, no final do Setecentos, sinalizava para sua expansão como, de fato, se verificou com os dados do Censo de 1872.

Contudo, de forma paradoxal, mesmo com as freqüentes crises no mercado de açúcar e problemas na infra-estrutura da província, como foi demonstrado no item 2.2 desse capítulo, a economia continuava a se expandir. Por exemplo, aumentou-se o número de engenhos na província (em 1851, eram cerca de 161 e aumentaram para 350, em 1889) e investia-se, cada vez na cultura de algodão, que passou a ser produzido em todas as regiões

[210] Nos dados de 1884, as freguesias de Santa Rita e Livramento não foram distinguidas, as suas populações de ambas estava agregada a da capital.
[211] Informações disponíveis no portal http://www.brazil.crl.edu/, com acesso em 10 jan. 2007. Nesse Relatório, o presidente da província em exercício, José Aires do Nascimento, indicava a população escrava por municípios e os valores recebidos que deveriam ser aplicados na libertação dos cativos com os recursos do Fundo de Emancipação, para se cumprir a Lei Rio Branco, de 1871.

da província, ao longo do Oitocentos, tanto nas proximidades da zona canavieira, presente desde o Setecentos, quanto adentrava o Brejo (no Agreste) e o sertão, nas primeiras décadas do Oitocentos. (GALLIZA, 1979, p. 34-35, MEDEIROS, 1997 e MARIZ, 1939).[212]

Certamente, os indivíduos livres pobres devem ter sido fundamentais para o desenvolvimento dessas atividades agrícolas e de funções não-agrícolas da província, visto que eles, ao longo do Oitocentos, passaram a compor a maior parte da população, enquanto o número de escravos diminuía a cada década que se avançava para o fim do período referido, como mostram os mapas populacionais da Paraíba colonial e imperial.

Além desses trabalhadores livres, as análises nas fontes paroquiais das três freguesias indicaram, primeiro, que a população escrava tinha um significativo número de pessoas com a cor parda e, segundo, foi expressivo o nascimento de crianças e de mulheres escravas. Esses dois aspectos levaram-me a levantar a suposição de que senhores paraibanos podem ter se beneficiado desses nascimentos para manter o sistema escravista, assim como o crescimento natural[213], pode ter sido um dos caminhos utilizados por eles para minimizar a alegada falta de mão-de-obra. Vejamos o que os dados paroquiais indicam sobre a população negra na capitania/província em estudo.

2.3.2 – A população negra em três freguesias litorâneas

Dentre as várias freguesias da Paraíba, foram escolhidas para estudo a da capital, com o orago a Nossa Senhora das Neves[214], localizada na Cidade da Parahyba, e duas rurais, cujas paróquias, Livramento[215] e Santa Rita[216], nomeavam tanto as suas igrejas

[212] Segundo Mariz (1939, p. 23), os plantadores de algodão, em 1817, solicitavam às autoridades portuguesas, sediadas no Rio de Janeiro, "a liberdade de vender em Recife, independente de virem submeter seus produtos à inspeção na Paraíba". Argumentavam as inúmeras "facilidades da praça vizinha, melhores negócios, carga de retorno, escravo, ferro e mais artigos", todos encontrados no comércio de Recife.

[213] O tema da reprodução natural entre os cativos brasileiros tem sido objeto de vários estudos, que destacam algumas áreas específicas do império do Brasil, como freguesias das províncias do Paraná, por Gutierrez (1988), de Minas Gerais, por Botelho (1998), e do Rio de Janeiro, por Sampaio (1998).

[214] Na freguesia de Nossa Senhora das Neves, criada em 1586, constavam as seguintes povoações: Tambaú, Cabo Branco e Cabedelo (ROHAN, 1911, p. 311).

[215] Povoações localizadas na freguesia de Livramento (1814), além da própria, havia mais nove: Forte Velho, Barra do Pipiri, Guia, Pitimbu, Jacuhype, Lucena, Gito, Bom Sucesso (também conhecido como Picão) e Fagundes (ROHAN, 1911, p. 312).

matrizes quanto as povoações. A maioria dos engenhos da Paraíba se constituiu na Zona da Mata. O fato de nessa área ter-se iniciado a colonização contribui para que se disponha de inúmeras evidências históricas, tanto de cronistas, viajantes e autoridades, que administraram a Paraíba nos períodos colonial e imperial, quanto de fontes eclesiásticas, que permitem a construção de dados demográficos.

No que se refere à Paraíba oitocentista, além do Mapa populacional de 1811 e de 1851, mencionado no item anterior, há um outro documento datado de 1857 (Quadro demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba...), com dados da população e sobre a economia das freguesias da província. Em se tratando das três áreas em estudo, com base no documento referido, as três freguesias continham quarenta e oito engenhos (de um total de 161); sua população era de 15.786 habitantes livres e mais 3.214 escravos, totalizando, portanto, 19.000 pessoas residentes nessa área.[217] Esses quase vinte mil habitantes correspondiam a 9,2% da população de toda a província (206.922 habitantes) e 44,6% da primeira comarca, que detinha oito cidades e vilas, com 42.529 pessoas.[218]

Em relação aos escravos (28.473)[219], eles correspondiam a 11,2% de todos os existentes em toda a província. Esse grupo social era encontrado em proporções semelhantes na capital e em Santa Rita, com suas 1.387 e 1.309 pessoas escravizadas,

---

[216] Na freguesia de Santa Rita (1840), constavam as seguintes povoações: a própria Santa Rita, Batalha, Cruz do Espírito Santo, Canabrava, Bahia, São Bento, Mumbaba e Cauhira (ROHAN, 1911, p. 313).

[217] As informações sobre o total de habitantes das três freguesias estão no Quadro demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba do Norte....., 1856, fl. 417, AN/RJ (IJJ9 – 225 – 1852-56).

[218] Conforme Quadro de população livre da província da Paraíba do Norte, organizado por comarcas e municípios, que consta no RPP João Antonio de Vasconcelos, 1848 (http://www.brazil.crl.edu. Acesso em: 04 jun. 2007), essa província tinha três comarcas. Na primeira, constavam uma cidade (Cidade da Parahyba) e quatro vilas (Mamanguape, Alhandra, Pilar e Ingá); na segunda, também uma cidade (Areia) e cinco vilas (Bananeiras, Independência, Cabaceiras, Campina Grande e São João) e, por último, a terceira, com cinco vilas (Pombal, Patos, Catolé do Rocha, Piancó e Sousa). Menos de uma década depois, houve uma significativa mudança, tanto com a ampliação numérica de comarcas quanto na denominação das pequenas aglomerações que passaram a ser indicadas como povoações e outras alcançaram a condição de vila. As seis comarcas eram as seguintes, a primeira era formada por duas cidades (Cidade da Parahyba e Mamanguape), uma vila (Alhandra) e cinco povoações (Livramento, Santa Rita, Jacoca, Taquara e Bahia da Traição). Na segunda, havia três vilas (Campina Grande, Ingá e Pilar) e duas povoações (Taipu e Natuba); na terceira, uma cidade (Areia) e quatro vilas (Alagoa Nova, Bananeiras, Cuité e Independência) e uma povoação (Araruna); na quarta, apenas duas vilas (São João e Cabaceiras); na quinta, três vilas (Catolé, Pombal, Patos) e na sexta, uma cidade (Sousa) e uma vila (Piancó). Ver Quadro demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba do Norte ....., 1857, BN/RJ.

[219] Comparando os dados da população escrava dos dois mapas, o de 1851 e o de 1857, se tem uma pequena diferença de 73 indivíduos. Todavia, o interesse no Mapa de 1857, de deu em razão do mesmo trazer informações detalhadas sobre as freguesias em estudo. A respeito da falta de exatidão dos dados estatísticos e questionamentos que, geralmente, se fazem das estatísticas oficias, tanto do período colonial quanto imperial. Sendo os dados mais confiáveis os do Recenseamento de 1872. Sobre essa questão, ver Conrad (1978, p. 341-4).

respectivamente, enquanto Livramento dispunha de uma população bem menor: 518 cativos.[220] Duas décadas depois, em 1872, os resultados do primeiro recenseamento, davam uma população total de 376.226 habitantes e mostravam a redução de pessoas escravizadas para 21.526 em toda província, representando somente 5,7% da população geral, que estava em expansão, pois os livres haviam aumentado para 354.700 habitantes (94,3%). Porém, considerando os dados por "cor", tinha-se uma maioria de população negra (parda e preta), que somava 221.938 (188.241 pardos e 33.697 pretos), atingindo o percentual de 59%, superando, assim, o número dos brancos, que atingiram o número de 139.988 (37,2%). Nesse recenseamento, oficialmente, a população indígena somava 14.300 pessoas, sendo 7.399 mulheres e 6.901 homens, correspondendo, portanto, a 3,8% do total dos habitantes da Paraíba.[221]

Observando as três freguesias acerca dos resultados do primeiro recenseamento no Brasil, em 1872, como era previsível, em virtude das epidemias de cólera, em 1857, intensificação do tráfico interprovincial (1860-70), evidencia-se a queda da população escrava nos três locais. Sendo que, a paróquia da capital e de Santa Rita apresentaram uma perda bem menor que a de Livramento que perdeu quase 50% dos habitantes, enquanto duas primeiras conseguiram manter a população em mais de 1.000 escravizados.

Tabela 2.2: População escrava e livre das freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, de 1857 e 1872

1857				**1872**		
Freguesia	**Livre**	**Escrava**	**Total**	**Livre**	**Escrava**	**Total**
Cidade da Parahyba	7.646 (84,6%)	1.387 (15,4%)	9.033 (100%)	10.855 (91,3%)	1.032 (8,7%)	11.887 (100%)
Livramento	3.580 (87,4%)	518 (12,6%)	4.098 (100%)	3.666 (93,1%)	272 (6,9%)	3.938 (100%)
Santa Rita	4.560 (77,7%)	1.309 (22,3%)	5.869 (100%)	5.816 (84,4%)	1.078 (15,6%)	6.894 (100%)
Total	15.786 (83,1%)	3.214 (16,9%)	19.000 (100%)	20.337 (89,5%)	2.382 (10,5%)	22.719 (100%)

Fonte: Quadro demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba do Norte....., 1857 e Recenseamento de 1872[222]

[220] Ver o Quadro demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba do Norte....., 1857, BN/RJ, cujos dados são referentes ao ano de 1856.

[221] As informações sobre a cor da população da província da Paraíba, em 1872, encontram-se no Apêndice do volume II do livro *História da vida privada no Brasil*, organizado por Alencastro (1997, p. 474).

[222] Os dados do recenseamento de 1872 podem ser obtidos no portal do IBGE: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php. Acesso em: 10 fev.

Enfim, a queda acentuada da população escrava, a partir da segunda metade do século XIX, esteve vinculada tanto à abolição do tráfico internacional (1850) quanto à intensificação do tráfico interno e de fatores locais (secas e epidemias). Por outro lado, a população negra e livre crescia expressivamente, superando, inclusive, o número de brancos, conforme apontavam os mapas populacionais de 1762-63 e o de 1798.

Tinha-se, então, de um lado, a diminuição do número de escravizados e, de outro, aumentava a população livre. Esse crescimento, ao menos na década de 1840, era tão visível que um presidente da província comentou sobre a necessidade de "reorganizar" o quadro de população da província, ou seja, atualizar os dados, pois ele afirmou nunca ter visto outra com número tão expressivo de pessoas livre como na Paraíba.[223]

Ressalta-se, ainda, que, dos poucos estudos sobre posse de escravos da Zona da Mata, existem dados fornecidos por Galliza (1979, p. 41-2), referentes aos últimos trinta e oito anos da escravidão, a qual, com base em quase uma centena de inventários, constatou que a maioria dos cativos estava concentrada nas mãos de senhores com até 10 pessoas, e poucos, com mais de 25. Nessa maioria de proprietários encontravam, 35,8% de senhores, com 1 a 5 cativos; 21,5%, com 6 a 10; e somente 17,2%, com a posse de mais de 25 cativos. Essa característica de posse de escravos nas propriedades de engenhos deve ter causado algum impacto na vida das mulheres e dos homens escravos para estabelecer o relacionamento conjugal, visto que restringia o mercado matrimonial para os escravos.

Mas, como se configurava essa população escrava? Quem eram as mulheres, as crianças e os homens escravos das três freguesias? A maioria era proveniente da África Atlântica ou tinha nascido no território da Paraíba ou de outra parte do Brasil? Havia mais a presença masculina ou a feminina? E entre os "pretos" não-escravos, livres ou libertos, que viviam numa sociedade escravista? Para tentar responder a tais questões, fiz uso das fontes paroquiais, pois permitem um conhecimento mais detalhado da população das freguesias ao longo do Oitocentos.

2007. Agradeço, imensamente, a Luciano Mendonça Lima por me indicar este portal, no qual consegui tais dados populacionais.

[223] O presidente de província referido foi tenente-coronel Frederico Carneiro de Campos (RPP, maio de 1846, p. 16). Ele fez o seguinte comentário sobre a população da província: "vi muito amiudadas as habitações, residências de uma família mais ou menos numerosa e afianço-vos também que não tenho encontrado em outra Província, das porque tenho descorrido (sic), nem mais freqüentes as casas e famílias, nem mesmo superior população livre". RPP encontram-se no portal http://www.crl.edu/content/brazil/pari.htm, acesso em: 10 agos. 2006.

Diante disso, com base nos dados de batismo, importante indicador dos nascimentos nas paróquias, obtive os seguintes números: 2.800 pessoas batizadas na Matriz de Nossa Senhora das Neves, abarcando o período de 55 anos, sendo que a maioria das cerimônias aconteceu após o ano de 1850, pois, na primeira metade, nos anos de 1833 e 1850, foram 31,6% de pessoas batizadas e 68,4% na segunda, entre os anos de 1851 e 1888.[224]

Em Livramento, freguesia que iniciou seu funcionamento em 1814, o total de assentos coletados foi de 819 pessoas batizadas, sendo que 57,5% das celebrações foram realizadas na primeira metade do Oitocentos (de 1814 a 1850), e as 42,4% restantes, na segunda metade, entre os anos de 1851 e 1884.[225] Levantamento nos livros de batismo, dos anos de 1814 e 1884, indica que cerca de 8.063 pessoas foram batizadas no período, porém, seus dados quase não permitem projeções da população que ali vivia no período em estudo, visto que os assentos foram de forma assistemática, no que se refere aos períodos (muitas meses ou anos deixaram de ser anotados) e as cores/etnia (muitos não tiveram sua cor ou etnia anotada) dos indivíduos levados à pia batismal.[226] Apesar disso, obtive dados coletados para essa pesquisa, 819, referem-se a 10% do total do período citado. A respeito da quantidade de escravo que residiam nessa paróquia no século XIX dispõe-se apenas dos números indicados na tabela 2.2, na qual mostra uma rápida queda da população escrava entre as décadas de 1850 e 1870. As pessoas livres seguiam a tendência de crescimento da província, porém de forma lenta, pois em vinte anos não conseguiam ultrapassar a casa de 3.000 habitantes destacados em 1857.

Na freguesia de Santa Rita, 854 pessoas foram batizadas. Em virtude da sua criação no final da primeira metade do Oitocentos, em 1839, é compreensível que um menor

---

[224] Acerca da população total batizada, extraída de todos os livros de batismo da paróquia de Nossa Senhora das Neves que compõem essa pesquisa, abrangendo os anos de 1833 a 1888, se obteve a quantia de cerca de 12.121 pessoas batizadas, das quais foram selecionadas 2.800 (23,1%) para essa pesquisa e se referiam à população negra (escrava e livres). Na primeira parte do século XIX, entre os anos de 1833 e 1850, houve uma menor quantidade de batizados: 4.114 (33,9%) e os restantes na segunda metade, 8.007 (66,1%). Apesar de não dispor de dados da primeira parte do século XIX a respeito da população dessa freguesia, os dados disponíveis na tabela 2.2 indicam que nos anos 1850, ou seja, ao fim da primeira metade do Oitocentos, os cativos eram de mais de 1.300 e, na segunda metade, essa população estava em queda e, por sua vez, as pessoas de condição livre estava em expansão, sendo que entre as décadas de 1850 e 1870, o crescimento foi superior a 35%. O número total de pessoas batizadas foi obtido a partir de um levantamento, feito em ficha específica quando se fez a coleta dos assentos dos grupos sociais que foram selecionados para essa pesquisa.

[225] Apresentaram lacunas os anos de 1834 e entre os anos de 1825 e 1829.

[226] Acerca da organização dos livros de Livramento segue-se o seguinte exemplo de um deles, referente ao período de 1831-1863. Em suas 150 folhas constavam 2.144 pessoas batizadas, dessas 1.056 não foi atribuído o grupo étnico ou cor; 732 foram classificados de pardos, os indígenas eram em número de 51, os semibrancos eram 7, por fim, 298 (escravos ou pretos livres), selecionados para presente pesquisa.

percentual de cerimônias –33,3% – tenha sido celebrada nos dez primeiros anos de sua criação, entre 1840 e 1850, contra 66,7% na segunda metade do século, nos anos de 1851 a 1871. Apesar dos dados da população escrava (652), dessa freguesia, ser composto por uma maioria de escravos, considerando a tabela 2.2 os escravos eram encontrados em número superior, uma vez que em 1857 eles eram cerca de 1.309 e, mesmo com queda, em 1872, eles atingiam 1.078 pessoas com tal condição social. Já o grupo de livres estava em crescimento, entre os dois períodos subiram em mais de 30%. Vale destacar que, de forma semelhante, como ocorreu na freguesia de Nossa Senhora das Neves, Santa Rita teve mais condições de manter sua população escrava nas décadas de 1850 e 1870. Essas, como se sabe, foram marcadas por inúmeras mudanças na sociedade escravista, que passaram pelo fim do tráfico internacional a crises internas na província, como as epidemias de 1856 (cólera).

As pessoas negras das três freguesias apresentaram as seguintes condições jurídicas: escravizadas, livres, forras e ingênuas. Na freguesia de Nossa Senhora das Neves, a escravizadas formavam o maior contingente, eram 1.421 pessoas (50,7%); em segundo estavam as livres que somavam 762 (27,2%), seguidas das ingênuas, 513 (18,3%) e, por último, as libertas/forras, com apenas 104 (3,7%) pessoas.[227]

A análise sobre o movimento da população negra das três freguesias, com base na documentação paroquial, foi realizada considerando-se alguns subperíodos, com espaço de 16 a 20 anos. Para se estabelecer essa divisão por período, consideraram-se, além das evidências históricas disponíveis, as mudanças históricas no sistema escravista no Brasil oitocentista, na região Norte (denominação da época para o atual Nordeste) e na província em estudo. Dessa maneira, na primeira metade do século XIX, apesar de as autoridades brasileiras terem aprovado a lei antitráfico de 1831, ainda estava disponível uma boa quantidade de mão-de-obra escrava africana. Como já destacado, durante alguns anos da década seguinte, houve "oferta" de trabalhadores, pois Pernambuco (a fonte abastecedora da Paraíba), até o final da década de 1840, recebeu, ilegalmente, mais de 40 mil

[227] A dificuldade de identificar os indivíduos que conquistaram a condição de liberto se deve às poucas informações obtidas sobre as mães e os pais das crianças e dos adultos batizandos, visto que os párocos passaram, a partir da década de 1840, a registrar apenas a cor da criança ou a dos seus progenitores.

africanos.[228] Todavia, conforme mencionado, a Paraíba sempre teve dificuldades de adquirir escravos negros nesse mercado. Esses obstáculos tendiam a aumentar, em razão das questões financeiras dos senhores locais, que se tornaram mais difíceis a cada década, por conta de problemas das estiagens, das epidemias e da falta de infra-estrutura e de recursos para alavancar a economia agrícola. Além disso, a Paraíba mantinha dependência econômica a Pernambuco, necessitando do seu porto para exportar as mercadorias, e os poucos investimentos aplicados nos engenhos, geralmente, eram obtidos de negociantes daquela província.

O quadro com relação à mão-de-obra também se tornou mais preocupante para os proprietários de engenho, visto que a lei antitráfico de 04 de setembro de 1850 (Lei Euzébio de Queiroz) extinguiu o "comércio de gente". Isso contribuiu para o encarecimento dos preços dos escravos da costa da África, que chegaram aos mais altos valores, desde o início do tráfico Atlântico.[229] Somando-se a isso, houve a intensificação do tráfico interno (entre 1850 e 1880), em que os senhores da Paraíba negociaram mais de 13% de seus escravos. Vale destacar que o tráfico interprovincial na Paraíba deslocou escravos em idade produtiva para o Centro-sul, deixando em seu território, sobretudo, as mulheres mães escravas, muitas na idade adulta e que não só trabalhavam em diferentes atividades, mas também não deixaram de estabelecer relações afetivo-sexuais que geraram inúmeras crianças, escravas e ingênuas, que, quando jovens ou adultas, podem ter passado a trabalhar nos engenhos.

Vejamos a tabela 2.3, que traz o movimento dessa população negra identificada na freguesia de Nossa Senhora das Neves, entre os anos de 1833 a 1888, que foram subdivididos em três períodos, a saber: 1833-50, 1851-71 e 1872-88. Iniciando com as pessoas de condição cativa, os dados possibilitam a análise dos vinte últimos anos da primeira metade do século XIX, com as duas primeiras décadas da segunda metade do

---

[228] Logo após a promulgação da Lei de 1831 (Diogo de Feijó), Pernambuco traficou grande número de pessoas, em torno de 40.000 africanos. Exemplos da entrada em alguns anos, nos mostram variações na importação de africanos no período referido. Assim, em 1837, chegavam cerca e 6.650; dois anos depois, caiu para 5.250,. Na década seguinte, começou o decréscimo do "negócios de gente". Assim, em 1840, foram importadas 3.500 pessoas/ano, dois anos depois 1.750 em 1842. Em Carvalho (2002, p.134-35) e Eisenberg (1977, p. 44).

[229] Em 1840, de forma geral, um homem escravo custava, em média, cerca de 595$000 réis e uma mulher, um menor valor, 430$000 réis. Em 1860, o homem já alcançava a cifra de mais de 1:200$000 réis e a mulher 980$000 réis, conforme Mattoso (1988, p. 96), dados referentes a Bahia. Na Paraíba, especificamente em Campina Grande, Vianna (1985, p. 62), a partir de análise em inventários, constatou que os homens escravos, entre 1840 e 1852, andavam pelo valor de 500$000 réis, porém mais que dobrou de preço (1:000$000 a 1:500$000 réis), entre 1858 e 1871, caindo para apenas 600 $000 réis, em 1885.

mesmo século, mostrando que o número de pessoas – crianças e adultas – foi superior no segundo momento. Com a introdução da Lei Rio Branco, as crianças filhas de escravas passaram a ser batizadas como ingênuas. Assim, nos últimos anos da escravidão, na paróquia da capital, mais de 16,8% se batizaram nesse período. Um primeiro aspecto que merece ser destacado se refere às lacunas de batismos nos anos de 1833 a 1850[230], o que não ocorreu nos dois subperíodos, 1851-71 e 1871-88. Dessa forma, conclui-se que, numericamente, as crianças vinculadas às mães escravas, na primeira parte do século XIX e nos anos finais da escravidão, são bem próximas, mas, foi no período intermediário, 1851-71, que houve um grande número de batizandos. Esse crescimento, coincidentemente, deu-se no período em que se aboliu o tráfico, porém, não teve continuidade, pois as décadas de 1850 a 1870 foram marcadas pelas intempéries naturais (secas) e pelas epidemias (cólera, febre amarela), fatores que devem ter contribuído para se manter a realização dos batizados dos mais de quinhentos ingênuos, quase a mesma quantidade de crianças escravas que receberam o primeiro sacramento entre os anos de 1833 e 1850, devendo se considerar as lacunas nos registros batismais.

De fato, os dados disponíveis sobre os óbitos na paróquia de Nossa Senhora das Neves, abarcando o período de 1869 a 1881, mostram grande mortandade de crianças. Dispõe-se de 771 registros de pessoas falecidas, nesse período, das quais 154 (19,9%) eram crianças com menos de um ano. Sendo que a maior parte dos casos aconteceu no período da grande seca, foram 76 (49,3% do total) crianças com óbitos registrados.[231]

Retomando a análise de cerimônias de batismos, as informações das celebrações por ano[232] – crianças e adultos – mostram que, na década de 1830, os batizados eram, em média de 39,5 por ano, mas esse número caiu para 36,3 na década seguinte. No segundo subperíodo, há uma diminuição de adultos batizados (0,8%), e o aumento da freqüência de batizados de tais crianças. As observações dos batismos anuais revelam, também, as variações das cerimônias, pois, se na década de 1840, essa porcentagem estava por volta de 36,3 batismos/ano, na década seguinte, cresceu para 50,1 e perdurou até 1856

[230] Nenhum assento de batismo se obteve dos anos de 1834; de 1842 a 1845; e apenas seis meses de 1841.
[231] Nos registros de falecimentos, constam, em cinco Livros de Óbito da paróquia de Nossa Senhora das Neves, 1869-81. Foram identificadas 772 pessoas negras; dessas, apenas 272 (35,2%) eram escravas, e as 500 restantes estavam no grupo das negras não-escravas, ou seja, livres, libertas/forras, ingênuas.
[232] Os dados das cerimônias de batismo, paróquia Nossa Senhora das Neves, por ano e condição jurídica estão no Anexo 1.

(início da epidemia de cólera), mas, nos anos posteriores (de 1857 a 1861), houve uma queda para uma média de 39,6 batismos/ano e assim se manteve até as duas últimas décadas da escravidão. Nos últimos anos da década de 1850 e início de 1860, houve a queda de batismos que coincide com a chegada da primeira epidemia de cólera (1855-56), que causou a morte de 277 escravos na capital, 61 em Livramento, e 187, em Santa Rita.[233] Na década de 1870, a média andava por volta de 36,6 e, entre os anos de 1880 e 1888, apresentou queda, eram 25,7 batismos por ano. Estas últimas médias foram obtidas a partir dos dados sobre as crianças ingênuas (filhas de mães cativas).

Tabela 2.3: Pessoas batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves, por condição jurídica e subperíodos, 1833-88

Subperíodos	**Escravizadas**	**Ingênuas**	**Livres**	**Forras**
1833-1850	505 (35,5%)	-	360 47,3%	26 25,0%
1851-1871	916 (64,5%)	-	369 48,4%	65 62,5%
1872-1888	-	513 16,8%	33 4,3%	13 12,5 %
Total	1.421 100,0	513 100,0	762 100,0	104 100,0%

Fonte: LB de Nossa Senhora das Neves (1833-1888), AEPB

Embora o número médio de batismo de crianças, em toda a década de 1870, estivesse na faixa de mais de 36,6 por ano, antes da estiagem, houve um recuo no crescimento, que estava por volta de 43,6/ano. A diminuição se deu, exatamente, nos três anos que envolveram a seca (1877-79), quando os batizados caíram para 32 por ano. Segundo o registro de óbitos da mesma freguesia, esse foi um período crítico para toda a população. Mesmo que a seca atingisse, em menor proporção, os moradores da zona litorânea, os registros evidenciam o aumento da mortalidade, uma vez que, em apenas quatro anos – 1877 a 1880 –, foram 58% das pessoas negras mortas entre 1869 e 1881, de diferentes condições jurídicas e idades. No primeiro ano da seca, 1877, a mortalidade

[233] Em quadro de mortalidade apresentado por Pinto (1977, p. 248), um total de 25.390 pessoas vítimas da cólera, sendo que, uma das comarcas da província mais densamente povoada, a do litoral, 5.741 pessoas (4.885 livres e 856 escravas) faleceram. Segundo Rohan (1911, p. 303), essa comarca perdeu cerca de 10% de escravos atingidos pela doença da cólera.

andava por 59 pessoas/ano, subindo para quase mais duas centena em 1878 (193) e 1879 (138), caindo, em 1880, para 57 indivíduos. No que se refere aos ingênuos da freguesia de Nossa Senhora das Neves, no período de 1869 e 1881, eles corresponderam a 17,2% de todas as pessoas mortas, porém, 54% delas morreram no período da "grande seca", 1877 a 1879, sendo que 41% dessas crianças tinham até um ano de idade.[234]

Mesmo com a recuperação, na década de 1880, a média de batismo ficou por volta de 25/ano. Essas oscilações justificam o maior número de crianças escravas que foram batizadas no segundo subperíodo, afinal, apesar das epidemias, houve uma recuperação na década de 1860, enquanto, no segundo subperíodo, deu-se o contrário ocorreram quedas no final da década de 1870, mantendo, assim, uma aproximação com o primeiro subperíodo, de 28%, e o último, na faixa de 26%.

Nessa mesma freguesia, os batismos do grupo dos livres (762) e forros (104) também mostram que apenas três adultos[235] foram batizados num universo de 866 pessoas. Esse aspecto permite afirmar que os batismos indicam, significativamente, os nascimentos de crianças livres. Em relação ao movimento desses segmentos, considerando os dois primeiros subperíodos, entre as livres se observa um equilíbrio no número de crianças batizadas, pois, no primeiro subperíodo, esteve na faixa de 47,3% e, na segunda, de 48,4%. Contudo, análises dos dados anuais mostram que os batismos oscilaram ao longo dos anos. Por exemplo, nas décadas de 1850 e 1860, nasceram entre 19 e 17 crianças/ano, enquanto nas décadas anteriores – 1830 e 1840 – foram batizadas entre 28 e 30 crianças/ano. O menor número de batizados aconteceu nos anos de moléstia, como a febre amarela (1850-53) e a doença de coléra (1856-57), e sofreram maior queda na década de 1860, mas se manteve o equilíbrio de nascimentos na faixa de 45%, com um leve aumento (1,1%) no segundo subperíodo. No último subperíodo, foi totalmente prejudicado, visto que, em razão da exigência legal, o vigário passou a utilizar livro específico para os nascidos a partir de 1871, os ingênuos, deixando de registrar os outros segmentos sociais em conjunto, como vinha fazendo até então. Obtiveram-se, sobre esse subperíodo, apenas 4,3% de crianças livres.

[234] Conforme dados dos Livros de Óbitos da freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1869-81, AEPB.
[235] As três pessoas adultas e livres – Epífano, Maria do Rosário e José – foram batizados nas décadas de 1850 e 1860.

De maneira semelhante às livres, as crianças forras apresentaram uma taxa de crescimento entre o primeiro e o segundo subperíodos, quase que duplicando o número de crianças que foram agraciadas com a liberdade nos primeiros meses de vida. Na década de 1860, pelo menos dez dessas crianças receberam, na pia batismal, a liberdade, e duas foram beneficiadas pela decisão da ordem dos beneditinos que, desde 1866, alforriava as crianças nascidas de suas escravas.[236] Na ata batismal, informavam que a criança era "livre, [conforme] Atos do Capítulo Geral". Essa determinação surgiu da congregação dos beneditinos, que decidiu, em homenagem à descoberta do Brasil, por "libertar os seus escravos que tivessem nascido no dia três de maio daquele ano (1866) e os que nascessem depois daquela data" (HOONAERT, 1992, p. 275).

Apesar dos dados de batismos indicarem o crescimento da população negra escrava e não-escrava, os períodos de aumento de epidemias e de catástrofes naturais contribuíram bastante para a mortandade de parte das pessoas nascidas na capital. Versando sobre a mortalidade na década de 1850, um jornal da capital trouxe um quadro aterrador sobre a situação sanitária da província. Afirmava-se que, desde "os primeiros dias do ano de 1849", a população tinha sido acometida de várias moléstias, que perduraram até 1853, e vinham "ceifando vidas e algumas bem preciosas. Os entre atos desse drama têm sido preenchidos com bexigas, tifo, garrotilhos, sarampos, pneumonias e, afinal, com a terrível câmara de sangue" (PINTO, 1977, p. 220). De fato, muitas pessoas morreram. As autoridades informavam, em seus mapas populacionais da província que, em 1855, 405 pessoas haviam falecido e, em 1860, 403.[237] As crianças tendiam a ser as mais suscetíveis à morte, visto que elas estavam se formando fisicamente, muitas vezes, a alimentação recebida era carente de nutrientes.

Os registros de óbitos da capital, acerca da população negra não-escrava, mostram que muitas crianças livres (até 3 anos de idade) pereceram, também, no período da "grande seca". Essas crianças representavam apenas 17,6% de um total de óbitos da Capital, no qual as pessoas adultas (de 15 a 40 anos) estavam mais representadas pois, em 300 registros de

[236] As cartas de alforrias, das décadas de 1860, registradas nos assentos de batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves, estão nos seguintes livros: LB Nossa Senhora das Neves, 1857-63, fls. 54, 139; LB Nossa Senhora das Neves, 1863-68, fls. 10, 50, 96, 151, 154, 161, 177; e LB Nossa Senhora das Neves, 1868-71, fl. 77, AEPB.

[237] Relatório do presidente Francisco de Araújo Lima, em 1863, p. 05, no portal http://www.brazil.crl.edu/, com acesso em 02 de dez. 2006.

mortes, estas últimas compunham 76% dos óbitos. As restantes, 6,4%, eram de pessoas com mais de 41 anos. Ainda, em relação às crianças, mais de 51% delas morreram nos anos em que ocorria a "grande seca" (1877-78). Ou seja, as crianças, tanto as de pais escravos quanto as de pais livres, foram fortemente atingidas pelas estiagens e epidemias, aspecto que determinou um crescimento populacional marcado por oscilações, mas não impediu o aumento do contingente populacional da Paraíba, de acordo com os dados dos dois primeiros recenseamentos: o de 1872 e o de 1890.

Os problemas estruturais somados aos da segunda metade do Oitocentos (estiagens, doenças e leis emancipacionistas, como a Rio Branco e a dos Sexagenários) concorreram para ampliação das dificuldades dos proprietários rurais para obterem mão-de-obra africana. De fato, os dados paroquiais da freguesia que mais recebeu os "africanos", a de Nossa Senhora das Neves, mostram uma maior presença deles na primeira metade do século.

A população escrava proveniente da África Atlântica, encontrada nos livros paroquiais, foi de apenas 165 pessoas, sendo que nas outras duas freguesias o número de africanos foi menor. Das cento e sessenta e cinco pessoas a maioria (97) estava registrada nos livros de batismo, distribuídas da seguinte maneira: 48 batizandos, 41 mães[238] e 07 pais de crianças crioulas batizadas, e 01 mulher "bornô

" que se tornou madrinha de três pessoas adultas da costa da África.

Nos livros de casamento apenas cinco pessoas designadas como "africanas" estabeleceram laços de afinidades, foram três homens e duas mulheres. Por último, nos livros de óbitos estavam 63 pessoas (34 mulheres e 29 homens), as quais foram identificadas, genericamente, em sua maioria, como africanas, porém havia algumas exceções, pois cinco homens foram classificados com etnônimos que indicavam ser procedentes da África Centro-Ocidental.

Das mulheres e os homens africanos cujos falecimentos foram anotados, mais de 84% estavam com mais de 50 anos e pouco mais de 15% tinham até 49 anos, mostrando que eles chegaram, na Paraíba, entre as décadas de 1830 e 1840. Em relação às mulheres e

[238] Entre as 42 mães-africanas, uma delas (Marcelina, nagô) foi contada apenas uma vez por ter sido progenitora de duas crianças. Como havia muitas mulheres com o nome de Maria, se fez necessário comparar os nomes de senhores para se descobrir se alguma delas havia tido mais de um filho, mas nenhuma teve mais de um filho, ao menos nos registros de batismo.

aos homens que foram batizados, as datas das cerimônias evidenciam que eles chegaram entre as décadas de 1830 a 1860. Eles adentravam na "vida cristã", geralmente, em cerimônias coletivas, mas alguns senhores costumavam batizar até quatro escravos, a exemplo de José Luiz Pereira de Lima que, em 1835, levou à Matriz de Nossa Senhora das Neves quatro escravos[239], e Francisco Alves de Souza Carvalho (coronel) que, em 1856, abriu seu oratório privado para que os africanos recebessem o primeiro sacramento a três homens "angolas".[240]

O agrupamento dos 165 "africanos" (mulheres e homens)[241] que vieram de diferentes regiões da Costa da África e foram batizados na igreja de Nossa Senhora das Neves mostrou a seguinte distribuição:

- O maior grupo recebeu denominações genéricas que apenas nos mostram que eram estrangeiros. Eles eram 115 e receberam as seguintes classificações: "nação da África", "gentios da África" e da "costa da África".
- 34 pessoas (25 angolas, 3 congos, 1 benguela, 1 cabundá, 1 loanda, 1 quiçamã, 2 angicos) receberam atribuições que indicam terem vindo da África Centro-Ocidental;
- 13 indivíduos (7 minas, 3 nagos, 1 bornô, 1 sabaru, 1 hauçá,) eram provenientes da África Ocidental;
- da distante África Oriental foram citados apenas 3 (2 moçambiques e 1 quiçamã).

Os batismos de africanos foram realizados, sobretudo na primeira metade do Oitocentos. As cerimônias aconteceram, mais significativamente, nas décadas de 40 (30,6% do total de 48) e 50 (38,7% do total de 48). Contudo, dois exemplos de batismos coletivos mostram também que mulheres e homens da costa da África foram batizados na Paraíba após o fim do tráfico transatlântico (extinto pela Lei Euzébio de Queiroz, em 1850).

Os dois últimos registros de batismos de africanos são referentes a duas mulheres: Josefa ("loanda"), registrado em 21 de julho de 1862 e Joaquina ("mina"), datado de 22 de fevereiro de 1863, porém não se pode confirmar a data da chegada de tais pessoas (todas

[239] LB NS das Neves, 1833-41, fls 34 e 35, AEPB.
[240] LB NS das Neves, 1850-57, fl 237, AEPB.
[241] Livros de Nossa Senhora das Neves: batismos (1833 a 1888), óbito (1869 a 1881) e casamento (1875 a 1883), AEPB.

adultas, com mais de 30 anos) na província. No que se refere ao grupo das mães das crianças procedentes da costa da África Atlântica, a maior parte deu à luz na década de 1830 (90,4% do total de 42) e apenas quatro casos, nas décadas de 40 e 50. Dos sete homens "africanos" que estabeleceram famílias nucleares, seis viram seus filhos nascerem na década de 1830 e apenas um, no ano de 1841. Ainda há que se informar que a madrinha da "Costa da Mina", Marcelina da Costa Cirne (forra), participou de duas cerimônias de batismo (em 1835 e 1840) e passou a ser protetora espiritual de três homens também de procedência africana.

Vejamos os dados das freguesias rurais. Entre as 819 pessoas negras de diferentes grupos sociais, que compunham a população de Livramento, a maioria era de escravizados, eram quase 60% do total, seguidos pelos pretos livres, com quase 32%, os ingênuos, com 7,2% e, por último, com um pequeno percentual, 1,8%, os libertos.

Como era de se esperar, Livramento, por dispor de registros de batismo desde o início do século XIX, apresentou o maior número de cerimônias na primeira metade do Oitocentos: 472 pessoas foram batizadas (todos os grupos sociais) e na segunda, 347 celebrações. Todavia, para observar tais batismos com mais pormenor, os anos de 1814 a 1884, foram subdivididos em três: de 1814 a 1830; de 1831 a 1850 e de 1851 a 1884, assim como se observou como se deu o batismo dos diferentes grupos sociais.

Dos indivíduos escravizados dessa freguesia, que somava 487 pessoas (448 crioulas e 39 africanos)[242], 202 (164 crianças e 38 adultas) foram batizadas no primeiro subperíodo, o que equivalia 41,8% dos batizados; no segundo, tem-se uma redução para 140 (139 infantes e 1 adulta) e, no último subperíodo, em que as crianças seguiam a condição da mãe, de 1851 a 1871, foram 29,8% (145 crianças). Após a publicação da Lei Rio Branco, em final de 1871, o *status* do filho da escrava passou a ser o ingênuo, em Livramento, foram identificados 59 crianças que nasceram entre 1871-84 e que correspondiam a 17% de todas as celebrações (347) realizadas no segundo período do século XIX. Como pode-se observar a população de Livramento, não conseguiu se manter ao longo do século XIX. Apesar da oscilação, entre o segundo subperíodo e o terceiro, mas se considerarmos os ingênuos (apesar do sub-registro de ingênuos). Talvez, os problemas de doenças e secas da

[242] Em Livramento das 487 pessoas batizadas apenas 40 (39 africanos e 1 crioulo) eram adultas.

segunda metade do século XIX devem ter afetado mais fortemente essa freguesia rural e os proprietários enfrentasse dificuldades para o restabelecimento econômico.

Nos dois outros grupos temos as pessoas livres e as forras. As primeiras apresentaram quadro bem diferente, pois elas mantiveram o crescimento em todos os subperíodos. Entre o primeiro e segundo, elas aumentaram de 19,8% para 26,3%, e no terceiro, quase triplicam. As poucas pessoas forras, todas as crianças, se batizaram em proporção muito semelhante nos subperíodos: 46,6% e 53,4%. Apesar disso, vale destacar que a liberdade via cartas de alforrias conferidas às crianças na pia batismal aconteceram de forma aleatória, contavam, provavelmente, com a boa vontade de senhores. Assim, nos primeiros anos de surgimento dessa paróquia, só houve 1 libertação na pia em 1817 e, nas décadas posteriores, distribuíram do seguinte modo: em 1830, foram 4, nas de 1840 e 1850, 4 (2 para cada uma das décadas), na de 1860, 5, e na de 1870, 1. Ver tabela 2.4.

Tabela 2.4: Pessoas negras batizadas na freguesia de Livramento, por condição jurídica e subperíodos, 1814-84

Subperíodos	Escravizadas	%	Livres	%	Ingênuas	%
1814-1830	202	41,5	47	18,2	-	-
1831-1850	140	28,7	75	29,1	-	-
1851-1871	145	29,8	136	52,7	-	-
1871-1884	-	-	-	-	59	100,0
Total	487	100,0	258	100,0	59	100,0

Fonte: LB de Livramento (1814-84), AEPB.

A respeito da mortalidade em Livramento, apesar de se dispor de dois livros com óbitos de 1814 a 1842, e o outro, de 1880 a 1888, que trazem lacunas, oferecem, portanto, restritas informações e inúmeros sub-registros, sobretudo, nas décadas de 1830 e 1840. Dessa maneira, a melhor alternativa apresentada foi a de considerar os dados seriais mais consistentes os que se referiam a um período de 15 anos, entre os anos de 1814 e 1829, para se ter um retrato da mortalidade nessa freguesia. Do total de 230 pessoas escravas que constam nos documentos, mais de 24% (53) não tiveram a idade identificada e nem dispunham de elementos para classificá-las, se bebês ou adultos. Portanto, dos 177 indivíduos com idades discriminadas, crianças e adultos praticamente apresentaram taxas

de mortalidade similares, pois, no grupo dos infantes, até sete anos de idade, faleceram 33,8%, e entre os adultos (de 15 a 40 anos), faleceram 36,7%. Contudo, no grupo das crianças, a idade de zero a três anos foi a mais perigosa para os bebês, pois 60% pereceram nessa faixa etária.

A última paróquia em estudo, a de Santa Rita, revelou alguns aspectos novos na organização dos livros de batismo, como a questão da cor, que teve a predominância de pardos. Vejamos, inicialmente, o perfil da amostra populacional de 854 pessoas negras. No que se refere ao estatuto jurídico das pessoas batizadas (escravas e não-escravas) naquela localidade, entre 1840 e 1871, estão distribuídas na tabela 2.5. No primeiro grupo, os escravizados compõem 76%,1 de todos os batizados. No segundo grupo, estavam os livres, que somavam 23,1% e, por último, 0,8% de forros. Somente cinco pessoas adultas foram batizadas, sendo quatro crioulas e uma africana de Angola[243], evidenciando a pouca presença de "africanos" batizados na freguesia e o significativo nascimento de escravos crioulos em tal freguesia e, portanto, uma alta taxa de "crioulização" na freguesia, cuja criação ocorreu em 1840, já no final da primeira metade do Oitocentos, uma década antes de findar o tráfico internacional de escravos. Entre os que se batizaram, entre 1840 e 1871, foram coletados para essa presente pesquisa, 854 pessoas negras, que tinham o seguinte estatuto jurídico: 652 escravas (76,3% de todos os batizados), 194 livres (23,1%) e poucas de condição forra: somente 8 (0,8%) casos. Essas últimas formavam um pequeno grupo de bebês que receberam a carta alforria na pia batismal. Esses títulos foram conferidos na década de 1840 (3 casos), na de 1850 (1 caso), na de 1860 (3 casos) e em 1870 (1 caso). Portanto, escravos e livres formavam os dois grupos mais representativos numericamente.

Os dados de Santa Rita referem-se a um período de várias mudanças, tais como as ocorridas na última década da primeira metade do século XIX e duas décadas da segunda metade do mesmo século, cujos marcos estavam o fim do tráfico internacional e a intensificação do interprovincial e da aprovação da citada lei Rio Branco. Ou seja, um período em que os proprietários de escravos da Paraíba passaram a vender intensamente seus escravos para o Centro-sul e, cada vez mais, caminhava para a consolidação da idéia de que a extinção da escravidão deveria acabar nas décadas seguintes. Aos senhores,

[243] Tratava-se de Gabriel, que tinha cerca de 20 anos, pertencente ao capitão João de Melo Azedo, batizado na década de 1840, LB Santa Rita, 1840-52, fl. 111, AEPB. Para mais detalhes sobre a vida desse escravo, consulte o quinto capítulo.

cabiam, então, a adoção de medidas para repor e substituir a mão-de-obra escrava, talvez, utilizando os "homens livres pobres", entre os quais incluíam os negros.

Contudo, por esse livro dispor de dados populacionais de uma freguesia rural da segunda metade do século XIX, esperava encontrar um maior número de pessoas pretas livres. Contudo, quando observei a pouca representação desse grupo e a expressiva classificação de escravos como pardo, fiz um levantamento em todos os livros de batismo de tal paróquia. No primeiro livro de batismo, de 1840 a 1853, detectei que havia sub-registro no que se refere à cor das crianças batizadas, pois os párocos e coadjuntores só passaram a registrar a cor da pessoa ou dos pais de quem recebia o primeiro sacramento no ano de 1846. Portanto, nos seis primeiros anos, após a fundação da paróquia, as pessoas foram classificadas com base no estatuto jurídico, escravas ou livres. Além disso, os dados mostram que muitos dos que se batizaram em Santa Rita foram classificados como pardos livres. No mesmo livro aludido, de um total de 796 pessoas não-branca, sobre as quais se continha a indicação de cor ou origem, 497 (62,5%) foram identificadas como pardas, uma como "índio", as restantes, 298, foram coletadas para esta pesquisa, por serem pretos livres e escravos.[244] Portanto, esses dois motivos, sub-registros da cor de batizandos e forte presença de pardos livres em Santa Rita, justificam a baixa freqüência de batismo de pessoas de cor preta (livres).

Tabela 2.5: Pessoas negras batizadas na freguesia de Santa Rita, por condição jurídica e subperíodos, 1840-71

Subperíodos	**Escravizadas**	**%**	**Livres**	**%**
1840-1850	236	36,2	47*	24,2
1851-1871	416	63,8	147	75,8
Total	652	100,0	194	100,0

Fonte: LB Santa Rita (1840-1871), AEPB.
*Até 1846, se verificou a ausência da cor dos batizandos.

Comparando-se os dois subperíodos se obtém um significativo número significativo de batismo de crianças escravas. O crescimento entre subperíodos foi de mais de 75%,

[244] Ao analisar os outros três livros de batismo de Santa Rita (1852 a 1871), constatei que, num total de 1.831 pessoas não-brancas, 1.479 (mais de 80%) foram identificadas como pardas, 44, como semibrancas, 10, como "índios", 3 cabras, 1 cabocla e 854 de pretos livres e escravos, que foram selecionadas para compor o banco de dados desta pesquisa.

apontando para uma alta taxa de fertilidade das mulheres escravas que tiveram filhos no período. Ao que parece, muitos deles sobreviveram. A afirmação é feita com base nos dados de óbitos[245] dessa freguesia, que trazem as seguintes informações: entre as décadas de 1840 e 1880: das 530 pessoas falecidas, 159 (30%) eram crianças de zero a sete anos, de diferentes segmentos sociais, entre as quais mais de 62% faleceram antes de completar um ano de idade. Entre os anos de 1841 e 1851, foram registradas 46 pessoas mortas, da quais 12 eram crianças escravas (zero a sete anos), e nos seguintes, 1851 a 1871, foram 14 crianças cativas nessa mesma faixa etária. O aumento da mortalidade de crianças ocorreu nas duas décadas posteriores. Em 1870, foram 25 crianças ingênuas, todas mortas com menos de um ano de idade, no período da "grande seca", entre 1877 e 1879. Na década seguinte, houve uma diminuição para 21 crianças, número bem superior ao que se encontrou nas décadas anteriores.

Nos anos de 1840 a 1888, os dados sobre óbitos em Santa Rita também indicam que a mortalidade infantil nessa freguesia foi expressiva entre as crianças escravas e ingênuas. Nos anos de 1841 a 1888, morreram 356 pessoas escravas e ingênuas, com diferentes idades 18,5% eram bebês (escravos e ingênuos) com menos de um ano de idade, percentual que sobe para mais de 29% se associado às crianças com até sete anos de idade. Em 5,9%, não houve referência à idade, mas, entre eles, estavam os crioulos. Presumo que, nesse grupo, as crianças estivessem mais representadas do que os adultos, [246] pois quatro deles eram ingênuos, e os outros sete tinham a indicação da mãe. Por isso, a tendência de morte das crianças era de se aumentar em mais 3%, demonstrando o quanto as crianças eram as mais suscetíveis às epidemias e às estiagens na Paraíba imperial. No segundo grupo mais atingido estavam os escravizados em idade produtiva, cuja perda esteve por volta de 37% dos crioulos. Percentual superior, em mais de 15%, aos que tinham mais idade, ou seja, aqueles com mais de 40 anos.

Os dados de óbitos mostram, também, a inexpressiva presença de africanos na freguesia de Santa Rita, no período referido. Eles representavam apenas 1,6% dos escravos mortos, e todos eram adultos e idosos, indicando, provavelmente, a chegada na freguesia no

[245] Os registros de óbitos da freguesia de Santa Rita constam em quatro livros, que abordam o período de 1841 a 1888, disponíveis no AEPB.
[246] Os dados de Livramento, referente à segunda metade do século XIX, são bastante esparsos (apenas oito casos de óbitos, na década de 1880), por isso não constam na tabela 2.6.

início do século XIX. Além desses, mais oito africanos foram identificados: quatro deles eram forros, mas, dos outros, nada constava. Provavelmente, também já tivessem se livrado do cativeiro, tanto pela obtenção da alforria. Ver Tabela 2.6.

Mesmo considerando as restrições das fontes, os dados de nascimento e mortalidade das crianças escravas e ingênuas da Zona da Mata da Paraíba, abarcando diferentes períodos do Oitocentos, e os exemplos citados, se não se permite afirmar, categoricamente, da alta taxa de sobrevivência de crianças escravas e ingênuas, há indícios de que muitas sobreviveram e engrossaram o contingente populacional da Paraíba.

2.6: Mortalidade de escravos e ingênuos, segundo idade, freguesias de Nossa Senhora das Neves (1869-81), Santa Rita (1841-88)

	Até 1 ano	De 2 a 7 anos	De 8 a 14 anos	De 15 a 40 anos	Mais de 40 anos	NC Idade	Total
Nossa Senhora das Neves	133 35,1%	44 11,6%	20 5,3%	116 30,6%	60 15,8%	6 1,6%	379 100%
Santa Rita	66 18,5%	38 10,7%	17 4,8%	134 37,6	80 22,5%	21 5,9%	356 100%

Fonte: Livros de Óbitos de Nossa Senhora das Neves (1869-1881), Santa Rita (1841-1888)

Por último vale salientar que os dados mais abrangentes referentes à província como os dos recenseamentos de 1872 e 1890 mostram que a população de toda a Paraíba crescia e, pelo, menos, os resultados do primeiro informavam que a maioria tinha ascendência negra, eram 59%, numa população de 376.226 habitantes, sendo 354.700 livres e 21.526 escravos; quanto ao sexo, 190.114 eram homens e 186.112 mulheres. O Censo de 1890, apesar de não ter dados sobre a cor dos habitantes, demonstrava que população havia aumentado em cerca de 21,5% já eram 457.232 habitantes (219.833 homens e 237.399 mulheres) na Paraíba.[247]

Na freguesia de Nossa Senhora das Neves também há indícios de proprietários que se beneficiaram de escravos nascidos sob a sua posse, a exemplo de Custódio Domingues dos Santos. Foram identificados 29 escravos no período de 1849 a 1888, dos quais, 21 (mais de 72,4%) nasceram na sua propriedade. Cruzando as fontes, detectei, nos livros de óbitos, a morte de oito pessoas (quatro crianças e quatro adultos), desse mesmo senhor.

[247] Conforme *Resumo histórico dos inquéritos censitários* realizados no Brasil (1986, p. 182 e 186).

Três dos bebês tinham menos de um ano de idade, e um estava com mais de três anos; dois deles morreram nos anos da "grande seca". Apesar de não dispor de dados dos que morreram entre 1849 e 1868, os números indicam que muitos dos bebês escravos e ingênuos sobreviveram.[248] O mesmo se configurou com os escravos pertencentes a Simplício Narciso de Carvalho, que, entre 1857 e 1874, possuía 69 escravos. Desses, 39 eram filhos de suas escravas. No período de 1869 a 1875, dos sete escravos que faleceram, apenas dois eram bebês, mas por haver sub-registros, algumas outras mortes devem ter ocorrido, sobretudo no triênio da "grande seca", deve ter atingido outros escravos, entre os quais, os bebês.

Um outro caso ilustrativo ocorreu nas propriedades do comendador Manoel Maria Carneiro da Cunha, dono de dois engenhos (Una e Tibiri), localizados nas freguesias de Santa Rita e Livramento, que tinha uma população escrava de 59 indivíduos – crianças e adultos –, todos identificados nos livros de batismo. Entre os adultos, estavam três mães naturais e quinze famílias nucleares que tiveram 26 crianças entre 1835 e 1854. Dessas crianças que nasceram, considerando-se os registros de óbitos, foram identificados apenas três escravos falecidos, todos adultos e pertencentes a Carneiro da Cunha. Mesmo assim, creio que algumas crianças devem ter falecido, mas, por algum motivo, não constam os registros de óbitos[249], que abrangem quase todo o período de nascimento das crianças desse senhor de engenho.

2.4 – REPRODUÇÃO NATURAL EM ÁREAS DE AGRICULTURA DE EXPORTAÇÃO: UMA HIPÓTESE

Com o intuito de investigar a importância do crescimento natural na Zona da Mata da Paraíba reduzia a escala de observação. Assim, verifiquei o impacto do nascimento de crianças escravas e ingênuas no interior das propriedades rurais e urbanas, bem como observei os óbitos ocorridos nas unidades produtivas das três freguesias em estudo. Esse procedimento possibilitou a recuperação do nascimento de crianças por proprietário, que foram batizadas.

---

[248] Mais detalhes sobre os escravos de Custódio Domingues dos Santos, ver Apêndice II.
[249] O livro de Livramento abrange o período de 1814 a 1842, e o de Santa Rita, 1841-88.

Como nasceram muitas crianças escravas e ingênuas nas freguesias da Zona da Mata elas poderiam ter sido importantes na reposição da mão-de-obra escrava e uma das estratégias utilizadas pelos senhores, visando dispor de trabalhadores, principalmente, nas lavouras de cana-de-açúcar. O outro aspecto que reforça tal suposição ocorreu com o desenvolvimento da pesquisa, quando constatei que muitos homens e mulheres cativos foram classificados como pardos.

Acerca da cor parda, que indica a mestiçagem entre brancos e negros, no grupo dos escravos, chama a atenção a forte presença de pardos no grupo dos escravizados nas três freguesias. Na paróquia de Nossa Senhora da Neves, entre as 1.421 crianças e os adultos cativos, a maioria era de origem crioula (1.372) e de cor parda/mulata (614). As mulheres e os homens identificados como pardos/mulatos somavam 43,2%, e os pretos, 14,4% dos escravos. Mesmo agregando os pretos ao significativo grupo de crioulos (257 pessoas), obtém-se o percentual de 32,5%, resultado inferior ao da população parda/mulata batizada. Vale a ressalva de que, entre as mulheres e os homens crioulos, poderia haver tanto meninas e meninos mais escuros como os menos escuros. Assim, esta última projeção foi mais no sentido de mostrar a forte presença de pessoas de condição escrava, nascidas na Paraíba e que tinham a cor parda.

Em Livramento e Santa Rita, também a presença de crianças pardas com a condição de escravizadas foi significativa. Na primeira freguesia, houve dificuldades de apurar a cor de mais de 60% das pessoas batizadas, mas entre as que foram identificadas, mais de 32% eram pardas. Na segunda freguesia, na qual os padres tinham por hábito atribuir uma cor aos batizandos, quase 42% dos escravizados eram pardos.

Agregando os dados das três freguesias, ficou constatado que a taxa de, praticamente, 36,9% da população escrava eram de pardos. Os ditos pretos (possivelmente, 2ª ou 3ª gerações de descendentes de africanos) somavam 19,6% dos cativos. Não se pode deixar de destacar que 28% das pessoas batizadas não receberam uma designação, portanto, há grande probabilidade de a população parda escravizada ter sido maior. Ver a Tabela 2.7.

Cruzando as informações para se descobrir a procedência dos pais e das mães das crianças escravizadas batizadas, identificou-se o seguinte quadro: na capital, das 738 crianças escravizadas, das quais constavam a origem das mães com o indicativo de que haviam nascido no Brasil, ou seja, as mulheres ditas pretas, crioulas, pardas, cabras,

mulatas e negras, eram 94,7% (ou 699), enquanto apenas 39 (ou 5,3%) vieram da África, nomeadas como nagô, gentio, mussumbi, angico e d'África. Nas freguesias rurais, Santa Rita e Livramento, nenhuma mãe foi classificada como tendo origem africana. Na primeira, o número de mães era de 76 e, na segunda, 150. A todas elas foram atribuídas as cores preta, parda ou crioula. A presença de homens africanos no universo dos pais foi muito restrita, apenas três homens designados como pais de crianças foram identificados como "gentios d'África" na capital, e nenhum, nas outras duas freguesias.

Tabela 2.7: População escravizada por cor e/ou procedência, freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, nos anos de 1814 a 1888[250]

	Capital	**Livramento**	**Santa Rita**	Total	Percentual
Preta	206	84	212	502	19,6
Parda	611	63	272	946	36,9
Mulata	03	00	00	04	0,1
Cabra	18	00	05	23	0,8
Crioula	257	03	13	273	10,6
Africana	49	39	01	88	3,4
NC	274	296	147	717	28,0
mameluca[251]	01	00	00	01	0,03
Cafuza	00	02	00	02	0,07
Índia[252]	00	00	01	01	0,03
Semibranca	02	00	00	02	0,07
Negra	00	00	01	01	0,03
Total	1.421	487	652	2.560	100,0

Fonte: Livros de Batismos das paróquias de Nossa Senhora das Neves (1833-88), de Livramento (1814-84) e de Santa Rita (1840-71), referentes aos anos de 1814-1888, AEPB.

Diante dos dados demográficos encontrados nos livros de batismo, pode-se destacar que, nas últimas cinco décadas da existência da escravidão na Cidade da Parahyba, os nascimentos de crianças escravas podem indicar a existência de crescimento natural. Essa hipótese se fortalece ao entrecruzar os dados e obter a informação de que mais de 96,5% (1.372) das pessoas batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves eram crioulas nascidas na Paraíba, sendo que 44,6% foram classificadas como mestiças (634), isto é, resultantes das relações entre brancos e "pretas", entre os quais, predominavam os pardos

[250] Para não sobrecarregar o texto com tabelas, individualizando com a população escravizada de cada freguesia, agrupei os dados desse grupo numa única Tabela, a de número 7.
[251] A criança "mameluca" (Francelina, LB NS Neves, 1846-50, fl.109) era de condição escrava, seu dono era José Antonio de Vasconcelos, mas o nome de sua mãe está ilegível. .
[252] A criança "índia" (Delfina, LB Santa Rita, 1840-52, fl. 98) era de condição escrava, seu dono era Cipriano José Freire e sua mãe chamava-se Alexandrina (escrava).

(611), seguidos dos cabras (18), dos mulatos (03) e dos semibrancos (02). Os ditos simplesmente crioulos eram 257 (18%) e os pretos eram 206 (14,4%). Assentos sem trazer a cor da pele do batizando somavam 274 (19,2%), mas com indicação do nome da mãe e/ou do pai o que permite inferir que tinham nascidos na capital. Esse significativo percentual de batizando sem indicação da cor, mostra que havia sub-registro das pessoas crioulas, contudo, não há dúvida da forte presença deles na população dessa freguesia. Outro dado interessante refere-se a uma outra característica: essa população tinha um forte equilíbrio sexual: eram 680 meninos e 691 meninas.

Após a análise da cor/origem dos escravizados da paróquia de Nossa Senhora das Neves, vejamos uma amostra com os proprietários, as mães e as crianças escravas. Desse modo, será possível ver em que medida o nascimento de crianças foi importante para a sobrevivência do sistema escravista nessa freguesia.

Primeiro, foram selecionados 32 proprietários (freguesia urbana), que tinham entre 05 e 28 escravos, cada um, e batizado as crianças no período de 1833 a 1888. A partir daí, elaborei um quadro, no qual constavam todas as crianças (escravas e ingênuas) batizadas e suas mães. A presença do pai foi pouco expressiva, eles foram registrados em apenas 17 assentos de crianças cativas, enquanto as mães foram bem mais presentes.

De qualquer maneira, nas três freguesias a maioria das mães escravas teve filhos naturais. [253] Em contrapartida, apenas uma criança não teve sua mãe indicada e, em 168 casos, elas foram identificadas. Ainda, observei os casos de proprietários que batizaram crianças por mais de duas décadas para perceber, sobretudo, quais meninas sobreviveram e se tornaram mães, pois estariam, assim, favorecendo seus donos com um potencial de mão-de-obra. Ver *Apêndice II*, no qual constam todas as famílias escravas com seus proprietários que foram selecionados por mostrarem a importância do crescimento endógeno na freguesia da capital. Assim, foram indicadas as pessoas batizadas e, quando possível, as falecidas.

[253] No Oitocentos, os párocos seguiam as disposições das Constituições Primeiras (1707) e nomeavam os filhos de mães e pais solteiros de "filho natural". Na atualidade, historiadores e historiadoras costumam fazer uso das expressões "ilegítimo" e "bastardo". Nesta pesquisa, prefiro o termo "filho natural", por entender que as duas últimas expressam um juízo de valor extremamente negativo, que desqualifica as pessoas que formaram prole sem receber a bênção da Igreja católica. Além disso, na documentação pesquisada, os filhos de mães solteiras eram assim designados.

Quanto às crianças ingênuas, cabe destacar que elas foram agregadas com as escravas, pois, embora a lei Rio Branco (1871) tenha alterado a situação jurídica dos "filhos das mulheres escravas" para livres, coube ao senhor a preferência para a sua criação.[254] Assim, até os oito anos, as filhas e os filhos de mães escravas deveriam ficar sob os "cuidados" do dono da mãe; após esta idade, o proprietário poderia optar entre entregá-los ao Estado, do qual receberia uma indenização, ou mantê-los sob sua tutela, explorando os serviços até os 21 anos.[255] Somente passadas mais de duas décadas, então, os ingênuos estariam juridicamente livres.[256]

Na capital da província da Paraíba, três meses antes do término do regime de trabalho escravo, pelo menos um jornal – *A Verdade*, de Areia – noticiava que ainda vigorava o

> bárbaro costume de açoitar escravos entre nós, que confiados os escravocratas na impunidade dos crimes cometidos em outras épocas, continua[va]m açoitar os próprios libertos e ingênuos, havendo até quem use ainda troncos, carros, ganchos, peias de ferro e outros meios de tortura.[257]

Tal notícia nos dá conta de que os donos e donas de escravos perderam o poder legal, mas muitos devem ter agido de forma arbitrária e mantiveram as práticas de tortura que, na própria época, passaram a ser criminalizadas, pois, como informa o próprio jornalista, quem "castigar com açoites um liberto ou ingênuo comet[ia] crime de reduzir pessoa livre à escravidão". Resta saber se, de fato, a lei foi aplicada.

Foram os seguintes os números de donos de escravos com crianças nascidas em suas unidades produtivas, na freguesia de Nossa Senhora das Neves:

---

[254] O Artigo 1º da Lei Rio Branco (1871) determinou que "os filhos da mulher escrava, que nascerem no Império desde a data desta lei, serão considerados de condição livre. Parágrafo 1º: os ditos filhos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos", *Apud* Silva (1994, p. 236).

[255] Conrad (1978, p. 144), ao comentar a situação das crianças ingênuas, informou que a opção dos senhores para entregá-las ao Estado foi pouco utilizada pelos senhores das mães escravas. A preferência foi mantê-las sob a posse e autoridade dos donos das mães.

[256] Estudos recentes como o de Alaniz (1997) e Guimarães (2006) têm demonstrado que foi freqüente a exploração do trabalho das crianças ingênuas, em que os senhores estabeleciam contrato de tutela. Como muitos desses contratos teriam vigência até após 1888, muitos parentes das crianças tiveram que requerer na justiça o fim de tal tutela.

[257] Ver Jornal A Verdade, 1888, no NDIHR/UFPB, microfilme rolo 1.

32 proprietários
327 crianças escravas ou ingênuas
73 mães escravas
17 pais escravos

Pode-se perceber a alta freqüência de nascimento de crianças no interior das unidades produtivas e residências dessa freguesia, e supunho, devem ter favorecido, se não o aumento expressivo da população, devem ter sido importante para os senhores.[258] Esses números indicam que, nessa freguesia, o arranjo familiar mais comum era o composto pela mulher e criança. Seguem alguns exemplos de senhores que tiveram mulheres tendo filhos. Antonio Barbosa Aranha da Fonseca[259], entre os anos de 1860 e 1883, teve dezoito crianças batizadas na Matriz de Nossa Senhora das Neves, todas nascidas de mulheres escravas a ele pertencentes. Dessas, sete eram mulheres solteiras, que se tornaram mães das dezoito crianças. Duas delas, Felipa e Maria, geraram cinco filhos de cada uma; Eufrázia teve três filhos, já Romualda teve dois (Calisto[260] e Maria), e as outras três (Paula, Paulina[261] e Izabel), um filho, cada. Na década de 1860, na propriedade de Aranha da Fonseca, haviam nascido seis crianças, na década seguinte, foram nove, e na última, quando foram considerados apenas três anos, nasceram três ingênuos. Acredita-se que essa foi uma das

[258] A elaboração da discussão sobre o nascimento de crianças escravas no interior das propriedades rurais se beneficiou dos procedimentos metodológicos desenvolvidos por Botelho (1998). Esse historiador analisou uma "região específica da Minas provincial", o município de Montes Claros, o qual tinha uma economia mista (criação de animais, policultora e lavoura de cana) e, por conta de suas particularidades, ocorreu a reprodução natural de mulheres escravizadas. Um outro estudo sobre a região Sudeste refere-se ao município de Magé, Rio de Janeiro, área produtora de alimentos, que abastecia a Corte Imperial. O autor também observou que a estratégia senhorial de estimular o crescimento endógeno para a manutenção do sistema econômico, com base na escravidão e na "própria estrutura social excludente", uma das marcas do período, em Sampaio (1998). Os dois estudos estão no periódico *População e Família*, editado pelo CEDHAL/USP, 1998.

[259] Em 1883, apareceu o último registro de batismo, constando Antonio Barbosa Aranha da Fonseca, como dono de mulheres escravas que se tornaram mães. Vale destacar que, ainda, foram encontrados dois assentos de batismo no livro de Santa Rita, década de 1840, no qual havia duas mães escravas (Benedita e Feliciana) pertencentes a Antonio Barbosa Aranha da Fonseca, ver LB Santa Rita, 1840-52, f. 66 e 108, respectivamente. Possivelmente, a família desse proprietário deveria ter algum imóvel em Santa Rita, mas ele deve ter se estabelecido na capital, ou, pelo menos, passado a maior parte do tempo nesse local, o que justifica a realização de todos os outros batismos, nas décadas de 1860 a 1880, na Matriz da capital.

[260] Essa criança ingênua, Calisto, de noves meses, faleceu em 23 de junho de 1878, Livro de Óbito NS das Neves, 1877-78, f. 258, AEPB.

[261] Paulina faleceu por complicações no parto, em 02 de abril de 1869. Sendo que, um dia antes, sua filha, a recém-nascida Maria, havia morrido de espasmo. Ver os dois registros, da mãe e da filha, no Livro de Óbito NS das Neves, 1869-72, fl. 01, AEPB.

estratégias utilizadas por esse senhor para enfrentar a alta de preço dos escravos e mesmo as dificuldades econômicas pelos quais sempre passou a província paraibana.[262]

Há outros senhores que tiveram duas ou três escravas batizando seus filhos, o que permite observar a ampliação da propriedade por parte de senhores/senhoras. Outro exemplo foi o que ocorreu na propriedade de Antonio Furtado da Mota, onde duas de suas escravas – Carolina e Marcolina – levaram à pia batismal cinco crianças. A primeira foi mãe de Maria, e a outra mãe escrava teve quatro crianças (Nicolau, Cecília, Maria e Irinéia).[263] Outro dono de escravos, Antonio de Souza Carvalho, foi um dos que teve um bom aumento de seus bens, pois apenas uma escrava, Joana, tornou-se mãe de seis crianças, quatro delas, resultantes de gestações de gêmeos, fato ocorrido entre 1867 e 1879.[264] Completando esse quadro, outros seis donos que tiveram sob sua posse até três mulheres escravas, beneficiaram-se com as crianças geradas por elas, que variaram de cinco, no mínimo, e nove, no máximo.

O outro caso, que serve como exemplo, refere-se a duas famílias escravas (uma monoparental[265] e uma legítima), pertencentes a Domingos José Gonçalves Chaves. A primeira família era formada por Joana e suas filhas Camila e Tereza. A outra, a legítima, se obteve informações de três gerações. A primeira evidência foi o registro de batismo da freguesia da capital. A essa fonte se associou o Livro de Notas, cujas cartas de alforria possibilitaram o desvelamento dos vínculos parentais. A família conjugal era composta pelo casal Fernando e Maria, ambos designados como procedentes de Angola, que tiveram e cinco filhos e filhas (Maria, Ana, Ponciano, Joaquim e Benta) e avós de, ao menos, duas

[262] Em 1873, Antonio Barbosa Aranha da Fonseca adquiriu, por meio de permuta com Vicente Augusto de Magalhães, na Cidade da Parahyba, um "sítio Buenos Aires, com casa de vivenda, cocheira e mais benfeitorias", localizado na rua de São Frei Pedro Gonçalves. Ofereceu na troca uma casa localizada na rua da "Gameleira e uma [com] cocheira ao pé, com frente de tijolo, coberta de telhas". As duas propriedades estavam avaliadas no valor de 2:879.308 réis, segundo dados da *Escritura de Permuta*, de 14 de fevereiro de 1873. Agradeço a Ricardo Grisi (arquivista do AEPB), que me forneceu esse documento.

[263] Ver os cinco registros no mesmo livro: LB Nossa Senhora das Neves, 1871-88, Maria, fl.35, e nas fls. 42, 54, 68 e 72, os quatro irmãos – Nicolau e Cecília, Maria e Irinéia, AEPB.

[264] Conforme LB Nossa Senhora das Neves, 1863-68, fl. 150 (gêmeos: Fausto e Fausta); LB Nossa Senhora das Neves,1868-71, fl. 131(gêmeos: Lúcia e Lúcio); LB Nossa Senhora das Neves, 1871-88, fls. 21 e 40 (Ovídio e Cecílio), AEPB.

[265] O termo família monoparental é empregado para referir-se ao arranjo familiar composto por mãe (ou pai) e seu filho ou sua filha.

crianças, Bento e José, filhos de Benta[266], a família tinha, portanto, 9 pessoas. Certamente, os laços no cativeiro devem ter sido importantes para amenizar as dificuldades cotidianas, como no caso de um relacionamento de avô/avó com neto/neta. O grupo de escravos de Domingos José era formado, especialmente, por adultos (8), havendo 4 crianças, todas nascidas de duas escravas do mesmo dono, as citadas Benta e Joana. Provavelmente, as crianças passavam a significar riquezas para seus donos e herdeiros.

Outra família escrava, com três gerações registradas na unidade produtiva de Antonio Soares de Pinho, a qual foi iniciada por Luiza, uma parda solteira, que teve duas filhas, e estas lhe deram, pelo menos, três netos (Ver mais detalhes sobre essa família escrava no capítulo cinco). Mais duas mulheres adultas foram identificadas sob a posse desse senhor e de seus herdeiros. Elas tiveram um total de nove crianças, em três décadas. Ver o *Apêndice II*.

Também é significativo como se deu a formação de mão-de-obra no interior de alguns engenhos e sítios da Zona da Mata, cujos resultados fortalecem a hipótese da importância dos nascimentos de crianças escravas para a sobrevivência da escravidão, se não em toda a província da Paraíba, ao menos nessa parte do seu território.

João José Botelho, dono do engenho Marés, genro de Manoel Maria Carneiro da Cunha, também tinha por costume batizar as crianças cativas nascidas na sua propriedade. Entre as décadas de 1840 a 1880, vinte e quatro crianças batizadas foram identificadas elas tinham a condição de escravas ou ingênuas. Dessas, pelo menos três, Benedita[267], Estefânia e Rosa, nasceram no engenho referido, entre 1840 e 1850 e, duas décadas depois, procriaram e beneficiaram seu dono. Foram seis crianças, a metade nasceu após setembro de 1871. Eram, portanto, ingênuas. No ano de 1859, o dono do imóvel o colocou à venda. Nos jornais da capital, esse engenho era descrito como:

> distante da cidade [apenas] uma légua, com moenda nova, capacidade das terras – safrejar – mil pães de açúcar anuais (...). Possui também pés de coqueiro, *alguns escravos moços* de boa enxada, mestre de açúcar e

[266] Documento cartorial registrado no Livro de Notas, abrangendo os anos de 1841 a 1846, folhas 77 a 83, do Tabelião Joaquim Rodrigues Segismundo, depositado no IHGP, a partir de agora LN- 1841-46, com indicação da folha e siglas do local de guarda, o acervo do IHGP.

[267] Com o nome de Benedita, nasceram três meninas nos anos de 1849, 1858 e 1863, respectivamente. Também constam no livro de batismo, sob a posse de João José Botelho, três mulheres como mães; apenas uma delas adotou um segundo nome, Benedita das Mercês. As outras foram identificadas como Benedita. Isso dificultou o discernimento delas, visto que as três foram mães na década de 1870.

> carreiro sem vício (...). O dito engenho [era] banhado por um excelente rio, sempre corrente, de água potável e com boa proporção para sustentar um engenho de água...[268] (Grifos meus).

Os "escravos moços" mencionados não seriam cativos que nasceram no próprio engenho? Há boas possibilidades de que a resposta seja afirmativa, pois, considerando as mulheres e os homens escravos batizados entre 1840 e 1860, têm-se seis pessoas – José, Guilherme, Rosa, Regina e duas, com nome de Benedita, constam registradas no livro de batismo. Mas, apesar das boas qualidades do engenho – com bons e jovens escravos, novos equipamentos e provido de recurso natural, como o rio Marés –, segundo o livro de registro de batismo, até 1887, o major João José Botelho não havia conseguido vendê-lo. Todavia, o engenho continuava a produzir, certamente, graças à mão-de-obra de escravos e de ingênuos nascidos em tal unidade de produção.

Para se investigar a reprodução natural na capital, há o caso do "maior produtor de alimentos" da Cidade da Parahyba, o referido Simplício Narciso de Carvalho, dono de diferentes propriedades na capital e na freguesia de Santa Rita, foram identificadas trinta e nove crianças escravas sob sua posse, entre os anos de 1848 a 1874, ou seja, em pouco mais de duas décadas, período durante o qual havia cessado o tráfico externo e estava em pleno vigor o tráfico interprovincial. Essas crianças foram geradas por dezesseis mães escravas, a maioria, de filiação natural (11), e como apenas cinco delas casaram-se na igreja foram identificados, portanto, cinco pais. Das crianças que aparecem nos registros de batismo, trinta e nove nasceram e viviam nas propriedades de Simplício Narciso de Carvalho. A outra, era Verônica, de seis meses de idade que, junto com sua mãe, foi doada aos parentes de seu dono, em 1857. No caso de doação, a legislação previa que a posse continuava nas mãos do senhor-doador, sobretudo, no momento de abertura de espólio.

Além de Verônica e sua mãe (Rufina, mulata com 38 anos), o escravo Albino (preto de nação de 35 anos) e um sítio (denominado Cruz do Peixe) constam na escritura de doação de bens que Simplício Narciso de Carvalho fez a seus parentes (sogro, sogra e cunhadas), no ano de 1857.[269] As mudanças nas vidas dos escravos envolvidos em tais "negócios" devem ter-lhes causado transtornos e sofrimentos, como a sua separação de

---

[268] Ver jornal *A Imprensa*, 1859 (microfilme), depositado na seção de periódicos da BN/RJ.
[269] Conforme LN – 1851-56, fls. 75-6, IHGP.

familiares e de parentes espirituais. Rufina, por exemplo, era mãe de Benedito e madrinha de Felipe e comadre de Florinda. [270]

Para relacionar os homens e mulheres que foram padrinhos e madrinhas, primeiro busquei evitar superposição, assim, separei os que já haviam sido mencionados como pai ou mãe e agreguei os que não tiveram filhas ou filhos batizados. Dessa maneira, mais três homens foram identificados e uma madrinha, todos de propriedade de Simplício Narciso de Carvalho. Nos livros de óbitos de duas freguesias, da Nossa Senhora das Neves e de Santa Rita, do grupo de mães e crianças daquele proprietário, foram encontradas seis indivíduos falecidos, sendo que duas mulheres que por já estarem no grupo de mães (Maria e Mônica) não foram contabilizadas, os outros eram quatro homens (Joaquim, Caetano, Izeo e Severino), apenas, eles foram acrescentados ao grupo de escravos de Simplício. Todas essas crianças (39), mulheres (17) e homens (13) sob a posse de Simplício Narciso de Carvalho somaram 69 pessoas identificadas em diferentes fontes históricas[271], mostrando uma população crioula e com prevalência de crianças nascidas nas próprias unidades de produção, conforme a tabela 2.8.

Tabela 2.8: Escravos de Simplício Narciso de Carvalho, por sexo e faixa etária (1857-74)

Sexo	Adultos	Crianças	Total
Homens	13	24	37
Mulheres	17	15	32
Total	30	39	69

Fontes: Ver nota de Rodapé [272]

A despeito dos inúmeros batismos patrocinados na capela da fazenda Boi-Só, uma das propriedades de Simplício Narciso, ele não apadrinhou nenhuma criança escrava. Numa

[270] Conforme LB NS das Neves, 1857-63, fl. 105.

[271] A família nuclear, composta pelo casal, Leonor e Honorato, e um filho, Eusébio (LB Santa Rita, 1852-56, fl. 06, AEPB.), pertencia a Símplício Narciso de Carvalho, mas foram batizados no engenho Outeiro (05 de setembro de 1852), pertencente a seu pai, José Narciso de Carvalho. Esse dado reforça a suposição de que Simplício passou a administrar seus bens e escravizados no final da década de 1850, sendo que suas atividades foram ampliadas para a Cidade da Parahyba, onde, no ano de 1857, foi batizado o seu primeiro escravo.

[272] São vários os documentos nos quais estão registrados crianças, mulheres e homens escravizados de Simplício Narciso de Carvalho, a saber: Livros de Batismo das freguesias de Nossa Senhora das Neves, dos anos de 1857-63, nas folhas 05, 24, 57, 105 e 136. Nos dos anos de 1863-68, nas folhas 12, 27, 64, 101 e 159, e nos de 1868-71, nas folhas 55, 56, 225 e 226. Nos livros de batismo de Santa Rita, nos anos de 1840-52, nas folhas 91, 114 e 126; nos anos de 1852-56, nas folhas 06 e 14, e no livro de 1852-64, folha 09, AEPB. No Livro de Óbito Nossa Senhora das Neves, dos anos de 1869-72, nas folhas 07, 19, 21, 43, 46 e 82, todos do AEPB.

única oportunidade, aparece como padrinho de uma criança negra. Isso ocorre na década de 1866, na então povoação de Cabedelo, quando participou do batismo de Ambrósia, filha legítima de Gertrudes do Espírito Santo e de Joaquim Francisco do Nascimento, todos os filhos e pais, pretos livres. A madrinha não foi sua esposa, mas uma mulher livre chamada Cândida Maria da Conceição.[273]

Os dados levam a destacar que, na população escrava de Simplício Narciso de Carvalho, a continuidade de nascimento de crianças evidencia a manutenção do trabalho escravo, com base no crescimento vegetativo da população escrava no interior dos engenhos e sítios, como se deu nas propriedades desse senhor de terras e de escravos. Certamente, do grupo das quarenta crianças, todas as filhas de suas escravas, sairiam os seus (prováveis) trabalhadores rurais e domésticos de Santa Rita e da capital.

Tomando-se uma outra propriedade rural, o engenho da Graça, local onde o mencionado escravo Marcelino passou parte de sua vida, foi possível acompanhar quatro décadas do Oitocentos, iniciando em 1835 até 1875. O grupo das crianças batizadas totalizava trinta e uma, sendo que a maioria, vinte e sete, estava em nome de José Luiz Pereira Lima, e as restantes, em nome de seu filho homônimo. Ele era dono do engenho e foi um dos poucos negociantes[274] existentes na província. Como se fez com Simplício Narciso de Carvalho, as evidências sobre esse dono de escravos permitem observar as estratégias senhoriais para a formação de um contingente de mão-de-obra escrava, com base na reprodução endógena.

Em novembro de 1835, época em que aparecem os primeiros registros batismais referentes às crianças escravas e momento em que, provavelmente, iniciava a organização do seu engenho, Pereira Lima tinha mulheres e homens escravos, crioulos e africanos, adultos e crianças. Em três meses – entre agosto e novembro de 1835 – levaram-se à pia duas crianças nascidas no engenho (Margarida e Bernardo) e outros quatro foram adquiridos no mercado externo, duas mulheres e dois homens: as adultas Rita ("de nação")

[273] O batismo se realizou em 10 de junho de 1866, no oratório que invocava o Santíssimo Coração de Jesus, em Cabedelo, ver LB Nossa Senhora das Neves, 1863-68, fl. 123, AEPB.
[274] A empresa de José Luiz Pereira Lima levava o seu nome, acrescido de Companhia. Duas referências a ela foram encontradas no Livro de Notas, 1856-61, fls. 116-17 e fl. 123, IHGP. Ambas eram escrituras de hipoteca, sendo a empresa JLPL & Cia a hipotecária. Os hipotecantes costumavam oferecer escravos para garantir os empréstimos.

e Luiza ("mina") e dois africanos, indicados como minas, Gonçalo e Lourenço.[275] Entrada de cativos vindos da costa litorânea da África ocorreu, somente, dezoito anos mais tarde, em 1853. Nessa segunda compra, escolheram apenas homens (Bernardo, e dois Antonios). O restante dos trabalhadores escravos desse engenho eram mulheres e homens crioulos, que contribuíram ao longo de suas vidas para o crescimento da população de tal imóvel.

A respeito das duas escravas africanas mencionadas, talvez apenas uma delas, Luiza, tenha sido mãe, visto que, em 1862, uma mãe com esse mesmo nome, batizou uma menina (Salustina). Entre os anos de 1835 a 1846, por outro lado, uma outra mulher, a africana Maria[276], que estava em fase reprodutiva, teve seis crianças: Margarida (1835), Vitorino (1836), Isabel (1839), Cipriano (1840) e as gêmeas Cosma e Damiana (1846). Passados menos de vinte anos, com exceção de Margarida, três delas voltam a aparecer no livro de batismo e tiveram um total de nove crianças, uma delas, de condição ingênua. Há dados das filhas de Maria, que também procriaram a partir da década de 1850: Isabel (quatro filhos), as gêmeas Cosma (dois filhos) e Damiana (três filhos). Assim, considerando a família monoparental iniciada por Maria (seis filhos e nove netos), foram identificadas dezesseis pessoas de três gerações, um número bastante expressivo, num período em que a propriedade escrava passava pela sua maior alta, apontando a ampliação dos cativos.

Outras escravas também tiveram filhos e, no período de 40 anos, os Pereira Lima sempre puderam contar, ao menos potencialmente, com mão-de-obra para o trabalho agrícola. Além disso, a própria posse de tais crianças deve ter contribuído para o aumento da fortuna dos donos do engenho da Graça, a exemplo de Manoela, que teve sete filhos, entre os anos de 1851 a 1875. Os dois primeiros filhos foram registrados como naturais, mas depois Manoela se casou com Manoel Gomes, tendo outros cinco filhos, portanto, eram legítimos. Pelo fato de a mãe-escrava repetir os nomes das crianças – José e Josefa –, suponho que pelo menos, quatro deles faleceram, pois, a cada batismo, havia insistência de

[275] Todos os assentos destes quatro escravizados constam na folha 34 do LB NS das Neves, 1833-41, AEPB. As duas mulheres (Rita e Luiza) foram batizadas em 08 de novembro de 1835. Os dois homens, Gonçalo e Lourenço, receberam o sacramento católico em 15 de novembro de 1835. Ver as atas na fl. 35 do mesmo livro.

[276] Das seis vezes que Maria, de propriedade de José Luiz Pereira Lima, aparece como mãe das crianças batizadas, em apenas uma ela foi identificada como "gentio da África, nas outras foi classificada como "preta". Como o nome Maria é o mais comum, poderia ser uma outra pessoa, contudo, nessa mesma propriedade, outros "africanos", como Gonçalo, em 1835, foi identificado como "mina", mas ao batizar Merência, a filha de Cosma, em 1864, havia apenas o seu nome e referência de pertencer a José Luiz Pereira Lima.

batizar as crianças com os dois nomes citados. Uma última informação referente à escrava Manoela foi a sua morte, ocorrida em 1877.[277]

Tabela 2.9: Escravos de José Luiz Pereira Lima, por sexo e faixa etária (1835-75)

Sexo	Adultos	Crianças	Total
Homens	12	16	28
Mulheres	07	15	22
Total	19	31	50

Fonte: Livros de Batismo da freguesia de NS das Neves – 1833-88, AEPB.

A população escrava encontrada no engenho da Graça mostrou-se, ainda, equilibrada sexualmente, entre as crianças que lá nasceram (foram 16 meninos e 15 meninas). Pelo menos três das meninas nascidas no engenho da Graça foram mães e contribuíram para o aumento do número de escravos da família Pereira Lima. Entre as três meninas identificadas que tiveram filhos, todas eram filhas de Maria: Cosma (um bebê, Merencia), Izabel (dois filhos, Daniel e Florentino) e Damiana (três crianças, Clara, Justa e Francisco). Como se percebe, a reprodução natural teve um grande impacto no interior do engenho da Graça, talvez por iniciativa de seu dono, que viu, assim, a maneira alternativa de enfrentar as dificuldades para adquirir mulheres e homens escravos provenientes da África Atlântica.[278]

Ao contrário do que ocorreu com Simplício Narciso de Carvalho que não apadrinhou nenhum dos filhos de suas escravas, José Luiz Pereira Lima apadrinhou três das crianças nascidas em sua propriedade. Os seus afilhados foram batizados em diferentes anos: Vitorino, filho de Maria, em 1836; Laurinda, filha de Josefa Maria da Conceição, em 1847; e Feliciana, filha de Manoela, em 1854.[279] Essa última mãe-escrava escolheu também

[277] Conforme as atas batismais nos livros de NS das Neves, 1850-57, fl. 38 e 168, AEPB. Na década de 1860, Manoela se casou formalmente com Manoel Gomes e os dois batizaram quatro crianças: duas, de condição escrava, cujos assentos estão nos livros de batismos de NS das Neves, 1863-68, fl. 33 e no livro de 1868-71, fl. 136; uma forra (NS das Neves, 1863-68, fl. 126) e um ingênuo (NS das Neves, 1871-88, fl. 17).

[278] Na elaboração da tabela 2.10, as pessoas batizadas (crianças e adultas), mais as mães, pais e padrinhos de condição escrava (como Antonio e Domingos) que foram contados apenas uma vez, para evitar o aumento da posse escrava. Nesta situação, estavam as escravas batizadas quando crianças e se tornaram mães, são elas Cosma, Damiana e Isabel.

[279] Os registros dos batizados das três crianças estão nos LB NS Neves: o de Vitorino, no LB NS Neves 1833-41, fl. 63, o de Laurinda, no LB NS Neves 1846-50, fl. 83, e o de Feliciana, no LB NS Neves 1846-50, fl. 168, todos no AEPB.

o filho do senhor, Manoel Luiz Pereira Lima, para batizar sua filha Josefa (forra)[280], em 1866.

No engenho da Graça, a entrada de trabalhadores escravizados procedentes da África ocorreu em duas oportunidades, nas décadas de 1830 e 1850. Na primeira, foram adquiridos quatro – duas mulheres (Rita, gentio da África, e Luiza, mina) e dois homens (Gonçalo e Lourenço, ambos eram mina)[281] – e na segunda, foram três homens – dois chamados Antonio (um quiçamã e outro angico) e Bernardo (cabundá).[282]

Considerando as evidências nos registros de batismos, nota-se, no início da década de 1850, que o engenho estava habitado por quatro mulheres na idade produtiva, cerca de dezessete jovens e crianças e por, no mínimo, quatro homens adultos[283], talvez já envelhecidos, daí a iniciativa de se incorporarem à propriedade escravos do sexo masculino, em 1853. Para confirmar a sugestão de que os homens estavam envelhecidos, nos Livros de Óbito de Nossa Senhora das Neves, constatei que, entre 1879 e 1881, faleceram três homens cativos, com idade de 70 a 85 anos.[284] Fazendo um recuo de até 20 anos, esses homens, na década de 1850, tinham cerca de 50 a 60 anos, uma idade avançada para a época e, tratando-se de escravos, que, normalmente, cumpriam exaustivas e pesadas cargas de trabalho, deveriam estar debilitados.[285]

A presença africana se fez presente no engenho da Graça, em número bem inferior aos crioulos nascidos no próprio engenho. Assim, quando observada a presença infantil em tal local, obtêm-se os seguintes números, considerando-se as quatro décadas: nos primeiros dez anos, de 1835 a 1844, nasceram cinco crianças; na segunda, de 1845 a 1854, onze

---

[280] Será que Manoela escolheu o filho do dono do engenho da Graça, com interesse em obter a liberdade de sua filha Josefa? Nada há na documentação informando, contudo a criança foi batizada como forra. Conforme, LB NS Neves, 1863-68, fl. 126, AEPB.

[281] Conforme no LB NS Neves, 1833-41, fls.34 e 35, AEPB, respectivamente, Rita (gentio da África), Luiza (mina), Gonçalo (mina) e Lourenço (mina).

[282] Conforme no LB NS Neves, 1850-57, fl. 119, AEPB, respectivamente, Bernardo (cabundá), Antonio ("quiçamã"), Antonio ("angola").

[283] Gonçalo, apareceu, pela segunda vez, no livro em 31 de julho de 1864, como padrinho de Merência , filha de Cosma, conforme LB NS Neves, 1863-68, fl. 46, AEPB.

[284] Os três homens registrados no livro de óbito eram todos africanos: Joaquim, falecido em 1877 (Livro de Óbito de NS das Neves, 1877-78, fl. 51, AEPB); e dois homens também com o nome de Antonio (um qualificado, de Grande, e o outro, de Pequeno), falecidos, respectivamente, em 1879 e 1881, dos quais, o primeiro de "moléstias interior" (Livro de Óbito de NS das Neves, 1877-79, fl. 215, AEPB), e o segundo, de "velhice" (Livro de Óbito de NS das Neves, 1877-79, fl. 233, AEPB).

[285] Conforme LN, 1841-46, fls. 129-131, IHGP, em 13 de março de 1846, José Luiz Pereira Lima comprou o escravo crioulo Joaquim, de cerca de 22 anos, pela quantia de 350$000 réis, vendido por Genoveva Cândida da Rocha, que também era dona da mãe desse escravo. Indicava, assim, a separação de uma mãe escrava do seu filho.

crianças; na terceira, de 1855 a 1864, houve uma redução, apenas sete foram batizados; e na quarta, de 1865 a 1875[286], aconteceu certa recuperação, porque foram batizadas doze crianças, sendo três delas de condição livre por terem nascido após a Lei do Ventre Livre.

Se a reprodução natural poderia ser um componente econômico para o proprietário escravo – a exemplo do que apontam Florentino e Góes –, para o escravizado poderia ser uma oportunidade de manter seus vínculos familiares. No próprio engenho da Graça, identificou-se o núcleo familiar iniciado pela africana Maria, que deve ter convivido com filhos/filhas e netos/netas, além de tias, com sobrinhos, e outros. O parentesco espiritual também esteve presente, quatro mães tornaram-se comadres de homens escravos do próprio engenho da Graça. Assim, em 1849, Domingos tornou-se padrinho de Tibúrcio e compadre de Delfina.[287] Em 1858, o mesmo se deu com Antonio, padrinho de Faustino, filho de Joana[288] ; Cosma, em 1864, firmou o parentesco ritualístico com Gonçalo, seu compadre e padrinho de sua filha Merência[289] e, dois anos antes, em 1862, o escravo Antonio batizou Clara, filha de Damiana.[290]

De qualquer maneira, mesmo que as crianças e as mulheres não chegassem a constar de registros, como a maioria da população escrava do engenho Graça, não há como negar a sua significativa presença. Sendo o seu proprietário um homem ligado ao mundo rural e ao urbano, como negociante, deveria conhecer as formas de se adquirirem escravos da África, contudo, segundo as evidências, somente fez aquisição de africanos em dois momentos, ao longo de quatro décadas, em que esteve à frente da administração do seu engenho, tendo-se beneficiado com a reprodução no interior de sua propriedade, e essa pode ter sido uma das estratégias para mantê-la em funcionamento.

Nas duas freguesias rurais, apenas os dois senhores que tiveram um expressivo número de escravas, tiveram sua população distribuídas em tabelas, como pode ser consultadas no *Apêndice II*. Como pode ser verificado, o proprietário Manoel Maria Carneiro da Cunha, dono de dois engenhos (Una e Tibiri), em Santa Rita, foi um dos

[286] No Livro de Óbito de NS das Neves, em 1877, ao ser anotado o falecimento do escravo Joaquim (Livro de Óbito de NS das Neves, 1877-78, fl. 51, AEPB), constava como proprietário José Luiz Pereira Lima. Passados dois anos, em 1879, ao se registrar a morte do escravo Antonio (Livro de Óbito de NS das Neves, 1877-78, fl. 215, AEPB), os donos indicados foram os "herdeiros de José Luiz Pereira Lima", indicativo da morte deste último, neste período.
[287] LB NS das Neves, 1846-50, fl. 174, AEPB.
[288] LB NS das Neves, 1857-63, fl. 26, AEPB.
[289] LB NS das Neves, 1863-68, fl. 46, AEPB.
[290] LB NS das Neves, 1857-63, fl. 112, AEPB.

poucos que teve uma população escrava com significativo número de famílias nucleares, a maioria sacramentada pela Igreja, pois de dezoito famílias identificadas em quinze houve indicação do nome do pai da criança. Outro grupo de escravo pertencia a Joaquim Gomes da Silveira e seus herdeiros, no qual foram identificadas 24 crianças nascidas em dois engenhos (Gargaú e do Meio), mas, em apenas cinco os pais se fizeram presentes, predominava família monoparental, sobretudo, com a vinculação de mãe e criança.[291]

Assim, as análises dos dados indicam o significativo nascimento de crianças no interior das unidades produtivas. Esse crescimento endógeno se não foi suficiente para preservar o sistema, deve ter beneficiado os seus donos. Além disso, revela um aspecto interessante da população escrava das três freguesias: a forte presença de crianças, mulheres e homens de condição escrava nascidos na própria província. Contudo, esses são alguns indícios da reprodução endógena encontrada, sobretudo, na capital. Mas, para confirmar tal hipótese, tornam-se necessárias mais pesquisas no interior da própria província.

Por fim, os dados populacionais da capitania da Paraíba – 1762-63, 1798 e 1811 – indicaram o crescimento da população negra e mesmo escrava, principalmente, entre os últimos anos do século XVII e início do XIX. Ainda nesse grupo foi possível observar mudanças com relação à cor dos escravizados, pois em 1811, os pardos superaram os pretos e passaram a representar 77,8% dos que viviam em tal condição, revelando um traço singular dessa capitania: o de possuir uma população crioula/parda com estatuto escravo. Entre livres, os pardos também compunham a maior parte da população total, em 1811, quando eram 38,9% e continuaram em expansão, em 1872, atingiram a marca de 50% dos residentes na província.

Os africanos e os crioulos que se estabeleceram na América portuguesa, junto com outros grupos sociais, como os indígenas, incorporaram elementos do cristianismo. Entretanto, graças à flexibilidade e à enorme capacidade de adaptação cultural, talvez esses dois aspectos tenham favorecido a aceitação da religião do outro (europeu), mediante a recriação de práticas do sagrado nesse lado do Atlântico, a exemplo do que expressa a música-epígrafe, *Malunguim*, um abrasileiramento de Malungo. Na atualidade, no culto da

[291] Para visualizar a população escrava das duas freguesias rurais, ver Apêndice II. Nos capítulos III e IV também realizei análises desse grupo social, observando os vínculos familiares e relações de compadrio.

jurema, se faz homenagem a uma divindade, cujos versos o consideram como soberano da matas ("na mata só tem um/ é rei/ o rei da mata é malunguinho").[292] Contudo, nos dois próximos capítulos veremos como se deu a "aceitação" do catolicismo português nas três freguesias da Paraíba e as reelaborações do catolicismo pela população negra.

[292] Ver Slenes, 1998 e Carvalho (2002).

CAPÍTULO 3

CASAMENTOS DE NEGROS: ENTRE A LEGITIMIDADE CATÓLICA E OUTRAS PRÁTICAS PARENTAIS

"Conforme o direito Divino e humano os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas, ou livres, e seis senhores lhe não podem impedir o matrimônio, nem o uso dele em tempo, e lugar conveniente [...]. E declaramos, que posto que casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo o serviço de seu senhor" (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1707, cânon 303, p. 124).

A 'família' é importante para a transmissão e reinterpretação da cultura e da experiência entre as gerações. O grupo subalterno que tem instituições familiares arraigadas no tempo e redes de parentesco real e [espiritual] não está desprovido de 'formas de união e de solidariedade', muito menos de memória histórica própria (SLENES, 1999, p. 115).

3.1 – DISCURSOS RELIGIOSOS NO CONTEXTO DA CRISTANDADE COLONIAL: SALVADORES DA ALMA OU "ROUBADORES DA LIBERDADE"?

Na primeira parte deste capítulo, recupero alguns aspectos da história da Igreja Católica (universal, como se pretendia), no que se refere às orientações eclesiásticas para a administração dos sacramentos, especialmente do matrimônio e o do batismo, os mais importantes do catolicismo moderno que, com a realização do Concílio de Trento (1545-63)[293], no processo de Reforma Católica (ou Contra-Reforma), sofreram algumas modificações. Em seguida, mostro como se estruturaram as paróquias na Zona da Mata da Paraíba e, logo após, realizo análise dos assentos de casamentos de escravizados, forros e de "pretos livres" nas freguesias de Livramento, Nossa Senhora das Neves e Santa Rita, e destacando os vínculos parentais firmados entre escravos que viveram, principalmente, em três engenhos de açúcar: Tibiri, Una e Gargaú.

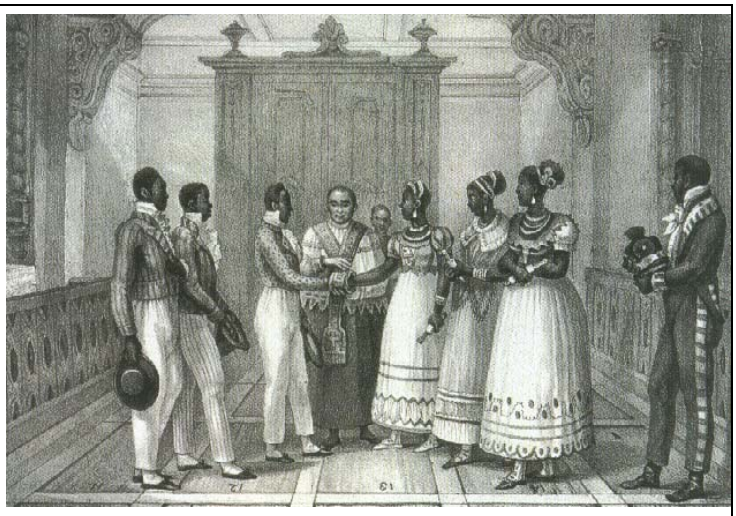


Imagem 6: "Casamento de negros escravos de uma família rica"
Fonte: Debret (1978)

A tela "*Casamento de negros escravos de uma família rica",* de autoria de Jean Baptiste Debret, é uma das representações sobre a população negra no Oitocentos, na qual é retrato um casamento de três casais de negros, sendo abençoados por um integrante da Igreja católica. Essa imagem traz alguns símbolos de uma instituição que, por séculos, dominou a vida religiosa no Brasil e tinha a exclusividade de administrar os sacramentos para toda a população. Um indivíduo que vivesse no Brasil, tanto no período colonial como no imperial, forçosamente, teria de recorrer à Igreja para receber um dos sete sacramentos: batismo, confirmação ou crisma, eucaristia, penitência ou confissão, ordem, matrimônio e extrema-unção. Sem o

[293] As leis católicas elaboradas no Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, criaram as diretrizes para enfrentar a Reforma protestante (1517). As novas regras do catolicismo foram promulgadas em 12 de setembro de 1564 e permaneceram em vigor até o final do século XIX.

recebimento dos sacramentos, acreditava-se, na época, a pessoa não conseguiria obter salvação divina.

Desde o final do século XII, a Igreja Católica tinha transformado o casamento num ato religioso, cabendo a ela administrá-lo aos fiéis, introduzindo a cláusula do consentimento mútuo dos noivos, como condição básica para validar essa cerimônia. Por essa época, com a introdução de tal requisito, a Igreja passou a intervir nas vidas dos nobres e para "coibir tudo que considerasse atentatório à ordem" e à moral (ALMEIDA, 1996, p. 30). Já no período pós-Reforma, foi fundamental para os representantes da Igreja Católica instituírem novas normas para disciplinarem a aplicação dos sacramentos. Assim, introduziu-se um dos principais preceitos da idéia e prática da *cristandade colonial*[294], implementada sob os auspícios da política tridentina, explicitada na legislação canônica. No Brasil, esses preceitos foram publicados, em 1719, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (CPAB)[295], que reafirmou a administração do sacramento do matrimônio, com o intuito de orientar as práticas religiosas de religiosos e de fiéis. Elas foram organizadas, após a realização do primeiro sínodo diocesano (1707) e sua publicação ocorreu em 1717, na qual se fez uma compilação das normas e orientações do cristianismo a ser implantado nesse território. Essa foi uma iniciativa do arcebispo Dom Sebastião Monteiro Vide.

A doutrina cristã de cunho ibérico teve um aspecto original na América, tanto por ter sido imposta, a partir da colonização portuguesa no século XVI, a diferentes grupos étnico-raciais e culturais quanto pela admissão da escravidão nesse território, o que, por si só, anuncia uma forte oposição à mensagem evangélica de amor ao próximo. No entanto,

---

[294] Ao referi-se ao período da implantação do catolicismo na América portuguesa, o pesquisador Mira (1983) fez intenso uso de *cristandade colonial*. Com base em suas reflexões, faço uso de tal termo para caracterizar a mentalidade de missão da evangelização imposta pelos ibéricos aos povos nativos e aos africanos e seus descendentes na América.

[295] As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (doravante CPAB) é uma valiosa fonte, não só por destacar a visão religiosa da época moderna, mas também por trazer inscrita a doutrina católica e seus ensinamentos para uma sociedade escravista, no caso, a da América portuguesa e que se estendeu até o final do século XIX. Essa legislação eclesiástica era composta por cinco livros: no primeiro, são destacados os sete sacramentos, uma síntese da fé católica, das obrigações dos cristãos e como deveria o pároco instruir seus fregueses; o segundo trata da Santa Missa, dos dias santificados, obrigações dos cristãos e oferendas que devem ser feitas à Igreja. O terceiro aborda como deve ser a atuação dos padres; o quarto expõe os direitos e privilégios concedidos aos clérigos e toda a corporação eclesiástica, a organização das igrejas, capelas e mosteiros. O último estabelece os crimes-heresia, blasfêmia, feitiçaria, delito da carne entre outras - que recebiam penas espirituais e orientava o procedimento do pároco que passasse por tal situação. O exemplar usado nesse trabalho foi publicado em 1853.

os religiosos da época fizeram uma 'leitura' própria dos elementos do cristianismo – doutrina, moral, liturgia, sacramentos – dando-lhes um significado que justificou a escravização de negros por mais de três séculos, chegando-se, assim, a conceber tal instituição como um meio de salvação dos "gentios" (MIRA, 1983, p. 40). Convém lembrar que, nos relatos bíblicos, desde a Antiguidade, os negros eram vistos como uma "raça maldita", que havia sido condenada, junto com todos os seus descendentes, à servidão perpétua. Este aspecto, se não foi decisivo para a escravização dos africanos, ao menos, deve ter predisposto os lusos e outros povos europeus a considerá-los como merecedores da escravidão e, por isso, os colonizadores tinham a sua consciência apaziguada quando dominavam os africanos.[296]

Outro argumento religioso para justificar a captura, a escravização e a evangelização de africanos e de indígenas não-aliados, no século XVI, referia-se à necessidade de libertá-los de sua "ignorância invencível" e iluminá-los com a luz divina, pois, diziam na época: "fora da Igreja [católica] não [havia] salvação". Por este período, já circulava, também, a idéia de que os portugueses haviam sido eleitos por Deus para difundirem o Cristianismo pelo mundo afora, o que reforçava o caráter expansionista português da época. Os religiosos estavam tão convictos de sua "nobre" missão que poucos chegaram a sentir compaixão pelos africanos.[297] Pelo contrário, impregnados que estavam da ideologia tridentina, acreditavam que prestavam bons serviços aos "gentios". Um exemplo dessa mentalidade foi expresso, no Seiscentos, pelo jesuíta Antonio Vieira, em seus sermões. Pregava ele que só o fato do indivíduo ser comprado nas feiras da África já significava ser "extraído do paganismo"; ao ser batizado antes da travessia ou no navio negreiro, este ato fazia-o adentrar no universo cristão; ao desembarcar na América portuguesa, então, estava, praticamente, salvo pois chegavam às terras cristãs e tinham, portanto, meio caminho andado para o paraíso. Concluía, dizendo que a "gente preta tirada das brenhas da sua

[296] Os judeus, ciganos, cristãos novos, mouros, indígenas foram grupos também estigmatizados e excluídos da vida social. Para mais informações sobre as leis restritivas à participação políticas desses grupos, ver capítulo II do livro de Carneiro (1988).

[297] O religioso da ordem franciscana Cavazaggi assistiu, no século XVIII, ao martírio dos negros sendo capturados e batizados e ele quase sentiu pena, porém justificou o ato como resgate de "almas perdidas", em Alencastro (2000, p. 147).

Etiópia, e passada ao Brasil, conhecia bem quanto deve a Deus" e "não é senão milagre é o grande milagre!"[298]

Entre as ações dos inacianos estava a de comerciar "almas negras", a exemplo do que fazia o padre Baltazar Barreira, conhecido como 'Santo Velho', que, por mais de cinco décadas do século XVI, negociou escravos na região da Guiné, defendendo a guerra justa para o "resgate" de africanos na África, tornando lícito o 'trato' de escravo.[299] Partindo também desse postulado, João Baptista Fragoso, teólogo da Universidade de Évora, no século XVI, concebeu a escravidão com "um sentido tão delicado como é a misericórdia, introduzindo-se no direito das gentes para mitigar a fúria e os rigores da guerra", ocorrida entre os africanos. Considerou bastante louvável a iniciativa dos lusos em "salvar os nativos deles próprios", não só dos conflitos bélicos, mas também dos ritos antropofágicos, atribuídos a eles de forma generalizada (ALENCASTRO, 2000, p. 178-179).

Alguns poucos religiosos, como os jesuítas Jerônimo Cardoso e Miguel Garcia, discordavam desta política religiosa de escravização dos negros; criticavam os clérigos que estavam envolvidos com o comércio de escravos e se recusavam a confessar senhores de escravos da Bahia. Argumentavam que estes eram "roubadores da liberdade". Como represálias de seus superiores, esses jesuítas foram obrigados a retornarem a Portugal. Por essa época, os discursos permitidos eram aqueles que exaltavam a ação catequizadora, como os do padre Vieira,[300] um dos mais importantes representantes dos inacianos, companhia religiosa que surgiu imbuída do "salvacionismo missioneiro" e, a partir do

[298] Ver Alencastro (2000, p. 183-187), que fez alentada análise dos sermões de Viera, assim como considera que este jesuíta elaborou uma das mais audaciosas justificativas da escravidão, na época colonial.

[299] O comércio de pessoas não era a única atividade econômica dos lusos na África, no século XV. Estavam empenhados, também, em obter *ouro* na região de Arguim, que se tratava de uma vasta aérea da costa ocidental da África, abrangia do Saara Atlântico ao Sudão ocidental e se estendia do Rio do Ouro até a Serra Leoa. O ouro era o principal produto comercializado; em segundo, o tráfico de pessoas (SANTOS, 2000, p. 222).

[300] Como há muito se sabe, Vieira foi um defensor do tráfico negreiro e, para expor suas idéias, fazia uso dos sermões. Numa das suas pregações, conforme Alencastro (2000, p. 183), ao dirigir-se aos negros da Bahia seiscentista, expôs uma das mais audaciosas justificações ideológicas/religiosas do tráfico Atlântico de escravos africanos: "assim a mãe de Deus atendendo esta vossa fé, esta vossa piedade, esta vossa devoção, vos escolheu de entre tantos outros de tantas e tão diferentes nações, e vos trouxe ao grêmio da igreja, para que lá [na África] como vossos pais, vos não perdêsseis, e cá [no Brasil] como filho seus vos salvais. Este é o maior e mais universal milagre de quantos faz cada dia, e tem feito por seus devotos a Senhora do Rosário". E reiterou, mais adiante: "Oh, se há gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, a sua santíssima mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre é o grande milagre!".

século XVII, passou a comandar o processo de doutrinação das almas ditas gentias no "Novo Mundo" (ALENCASTRO, 2000, p. 165).

Mesmo antes de se iniciar a colonização na América, nas discussões teológicas, o Papa reservou ao reino de Portugal o direito de colonizar as terras conquistadas. Concedeu, também, o privilégio do Padroado régio, ou seja, caberia ao Reino não só ministrar a fé nos novos territórios "descobertos", mas também administrar a vida religiosa em tais locais, que consistia na criação de paróquias, construção de igrejas, organização dos serviços eclesiásticos tais como: a seleção, a nomeação e o pagamento da côngrua (pensão que se concedia aos párocos para sua conveniente sustentação) aos bispos e aos sacerdotes (HOORNAERT, 1992, MATTOSO, 1992 e MIRA, 1983).

Desse, modo, com autorização papal, os inacianos chegaram à América decididos a difundir o cristianismo aos "gentios", mesmo que, para alcançar tal fim, tivessem de retirar a liberdade dos que viviam nesse território e dos que para cá foram, forçosamente, trazidos e escravizados. Tudo se fazia em nome da "Santa" Igreja católica.

3.2 – PARÓQUIAS DA PARAÍBA DO NORTE: RELIGIÃO E COTIDIANO

As igrejas matrizes da capital, de Livramento e de Santa Rita faziam parte da estrutura eclesiástica, que havia sido definida pelo Concílio de Trento e apresentava a seguinte divisão: arcebispado, bispado (ou diocese) e paróquia (ou freguesia).[301] O pároco era nomeado pelo bispado responsável pelo território da Paraíba, na época, pertencente a Olinda (PE), com atribuições de dirigir a paróquia e cuidar da vida religiosa de seus fiéis, inclusive, com a responsabilidade de anotar os sacramentos administrados pelo capelão, religioso regular, e por leigos, em livros específicos, conforme o sacramento administrado.[302]

Na década de 1820, havia, em todo o Império brasileiro, sete dioceses, todas sob a responsabilidade da única arquidiocese (ou arcebispado) existente, a da Bahia. Já as

[301] Segundo Flores (1996, p. 386) paróquia era "o mesmo que freguesia. Área delimitada que tem por centro uma igreja matriz, onde se registram batizados, casamento e óbitos". Na área de paróquia, podem existir capelas curadas (com padre nomeado) e capelas filiais (padre não residente).

[302] Sabe-se que a prática de registrar nascimento se iniciou na Antigüidade, porém, somente na época moderna, com as novas orientações elaboradas no Concílio de Trento, em 1563, ela passou a ser obrigatória. Nessa época, ainda, foram estabelecidas normas uniformizadoras para se proceder à escrita nos livros paroquiais (HAKKER, 1996, p. 32).

inúmeras paróquias eram confiadas aos bispos que nomeavam os sacerdotes, com cargos perpétuos, e que eram denominados de párocos.

Os religiosos estiveram presentes na Paraíba desde as primeiras expedições colonizadoras e, logo após a sua conquista, nos últimos anos do século XVI, viviam nessa capitania membros de ordens religiosas (TAVARES, 1985). No Seiscentos, toda a capitania contava com a seguinte estrutura: a igreja matriz e 21 capelas e quatro residências de religiosos – franciscanos, jesuítas, carmelitas e beneditinos (RUBERT, 1992).

A paróquia principal, Nossa Senhora das Neves, localizada na capital da província, atendia toda a população da costa litorânea, que se estendia por cerca de 15 léguas[303], e mais outras tantas no interior adentro. Em 1774, essa freguesia tinha os seguintes limites: confinava ao "poente com o Taipu; ao sul com a vila do Conde, e, ao norte, com a de Mamanguape, em distância de cinco léguas ao norte fica a fortaleza do Cabedelo, que defende a barra, que tem vinte palmos na baixa-mar" (*Apud* JOFFILY, 1977, p. 319).

No final do século XVII, dispunha a Paraíba de um corpo eclesiástico composto por apenas vinte e quatro sacerdotes seculares e vinte e sete regulares (isto é, vinculados às ordens religiosas), ao que parece, número insuficiente para atender a população colonial[304], que necessitava, com freqüência, dos serviços dos padres seculares, que efetivamente eram funcionários eclesiásticos e deviam obediência ao monarca português (RUBERT, 1992, p. 318).

Os regulares, muitas vezes, estavam mais ocupados com a administração de seus bens do que com a realização dos "ofícios religiosos". Na crônica sobre o mosteiro de Nossa Senhora do Monte Serrat, de propriedade dos beneditinos, residentes na Paraíba existe a informação de que, em 1864, esses religiosos tinham vários "bens de raiz", entre os quais o engenho Maraú e o sítio Tambiá; muitas "léguas de terras" pela capital e interior da província, recebidas como doações de seus fiéis. O documento também traz dados sobre os escravizados pertencentes àqueles religiosos, ao longo dos séculos, e demandas judiciais

[303] Conforme Neves (1997, p. 220), uma légua equivalia a 5,5 km, o que significa dizer que o pároco responsável por 15 léguas teria sob sua responsabilidade cerca de 82,5 km.

[304] Segundo Rubert (1992, p. 318-319), na América portuguesa, no final do século XVII, havia 150 paróquias e inúmeras capelas nas povoações, bem como se registrava a falta dos curas d'alma. No século XVIII, esta organização tinha crescido para cerca de 550 freguesias e, além do arcebispado da Bahia (1551), fundaram-se os bispados de Olinda e do Rio de Janeiro, ambos em 1676. O primeiro atendia, sobretudo, às capitanias do Norte, incluindo a da Paraíba, e o segundo, o Rio de Janeiro, as suas regiões circunvizinhas e às capitanias localizadas mais ao sul.

enfrentadas por estes, para manutenção do patrimônio eclesiástico, visto que, às vezes, parentes dos doadores contestavam a doação dos bens à Igreja.[305]

Os carmelitas também eram donos de inúmeras propriedades rurais (sítios, moradas de casa, terrenos entre outros)[306], a exemplo do engenho Itapuá, localizado na freguesia de São Miguel de Taipu, e não se esquivavam de "querelar" judicialmente, na tentativa de receber algum débito de leigos. Um exemplo é datado de 1828, quando a ação judicial impetrada pelo carmelita João da Encarnação contra uma alforriada sob condição, Gertrudes Maria, mencionada no segundo capítulo, na tentativa de obter o pagamento de uma dívida feita pelo proprietário da mesma (ROCHA, 2006).

No início do século XIX, o bispado de Olinda dispunha de oitenta e nove freguesias e, passados quinze anos, em 1815, havia se ampliado para 121. Dessas, apenas nove localizavam-se no litoral da capitania da Paraíba. As paróquias em ordem de fundação, e seus respectivos oragos, são os seguintes: na capital consagrou-se Nossa Senhora das Neves (1586)[307]; em Mamanguape, São Pedro e São Paulo (1630); em São Miguel de Taipu, Nossa Senhora Rainha dos Anjos (1745); em Alhandra, Nossa Senhora da Assunção (1758); na Baía da Traição, São Miguel (1762); em Pilar, Nossa Senhora do Pilar (1765) e em Taquara, Nossa Senhora da Penha de França, as duas últimas criadas em 1765; no Conde**,** Nossa Senhora da Conceição (1768) e em Livramento, Nossa Senhora do Livramento (1813).

No período Imperial, foram fundadas mais quatro freguesias: uma, em 1839, na povoação de Santa Rita, que consagrou como padroeira Santa Rita; outras duas em Ingá (1840) e Gurinhém (1873), tendo como protetora Nossa Senhora da Conceição e, finalmente, a de Nossa Senhora das Dores, em Mogeiro (1874).

A maioria das freguesias tinha, apenas, uma igreja, chamada de paroquial ou matriz. Exceção ocorreu na capital da província, porque tinha matriz e dispunha de mais nove igrejas, alguns mosteiros e residências de diferentes ordens religiosas. Contudo, nas outras

---

[305] Ver também o livro do Tombo do Mosteiro de São Bento (IHGP) que trazem dados acerca da administração das propriedades dos beneditinos, dos séculos XVI ao XVIII.

[306] Para se ter mais detalhes sobre os imóveis dos carmelitas, ver Mello, Albuquerque e Silva (2004, p. 84-90).

[307] A freguesia de Nossa Senhora das Neves confinava ao poente com a freguesia de São Miguel de Taipu, ao sul com a vila do Conde, ao norte com Mamanguape e, a leste, tinha de costa nove léguas, ou cerca de 50 km na atualidade. Isto significa que abarcava uma extensa área, à qual abrigava a maior população da capitania, cerca de 10.050 habitantes, em 1774, entre civis e religiosos e "urbanas" e "rurais". Em Pinto (1977, p. 150 e 165).

freguesias, inclusive na zona rural, era habitual a construção e organização de capelas e oratórios privados, tanto pelo povo quanto pelos senhores dos engenhos. As capelas eram utilizadas para atender não só aos familiares do dono de engenhos, mas a toda vizinhança, como se verá adiante.

Nem mesmo na área econômica mais importante da capitania/província, a Zona da Mata, antes do século XVIII, se conseguiu criar novas paróquias. Por séculos, a Igreja matriz de Nossa Senhora das Neves tinha como função atender os fiéis de amplas extensões de léguas. Nem por iniciativa dos moradores o bispo se convenceu da necessidade de desmembrá-la em três paróquias para melhor atender os fiéis, visto que as distâncias entre um templo e outro tendiam a ser de muitas léguas, assim como a expansão populacional na várzea do rio Paraíba, desde o final do Setecentos, ocorria com rapidez, conforme procurei mostrar no segundo capítulo.

Os habitantes da capitania seguiam o ciclo da vida: nasciam, cresciam, casavam e morriam e todas estas fases envolviam rituais religiosos, que eram comandados pela Igreja Católica. Neste sentido, a tendência era o aumento da necessidade de assistência religiosa e, para suprir a carência de "curas da alma", os populares fundavam capelas. Nelas, capelães realizavam as cerimônias religiosas e, quando se tornavam pequenas, era comum a iniciativa de se recorrer às autoridades locais, solicitando a criação de uma paróquia. Solicitava-se, geralmente, aos vereadores, para que eles intermediassem o contato com os órgãos eclesiásticos e administrativos, como a Mesa da Consciência e Ordens (MCO), responsável pela administração do funcionamento da Igreja, nas questões temporais e espirituais, no Império Colonial português e, que ainda, solucionava os assuntos das ordens militares. Foi instaurada em 1532, pelo rei português, e funcionou em Portugal até a migração da Família Real para o Brasil, em 1808, quando se institui tal órgão no Rio de Janeiro. Seu funcionamento se estendeu até 1828 (NEVES, 1997).

No início do Oitocentos, na tentativa de ampliar as freguesias no litoral, em 1813, foi enviada à MCO uma petição do Senado da Câmara da cidade da Paraíba, representando os moradores, na qual os vereadores solicitavam a divisão da freguesia de Nossa Senhora das Neves em três igrejas: sendo "uma na própria cidade", a segunda na "praia do rio Paraíba" e a terceira, "pelas margens do rio, principiando da povoação e capela de Santa Rita". Como medida, os membros da MCO consultaram o bispado de Olinda

(Pernambuco), responsável pela jurisdição eclesiástica da Paraíba desde 1676. O bispo em exercício respondeu de forma negativa a este projeto, afirmando que o "rio Paraíba dividia a freguesia quase pelo meio" e, em época de chuvas, inundava toda a área, inviabilizando, portanto, a circulação das pessoas. Afirmou, ainda, serem os fregueses, que viviam na margem norte, "homens pobres e pescadores", que não tinham recursos pecuniários a oferecer ao pároco, nem mesmo o pé-de-altar – taxa paga para a administração de sacramentos. Apesar da recusa do bispo, a MCO mandou erigir, em 1813, a paróquia de "Nossa Senhora do Livramento ao Norte do rio Paraíba"[308], justificando a sua criação como uma forma de atendimento aos vários requerimentos enviados pelos moradores da Paraíba àquele órgão eclesiástico e administrativo (NEVES, 1997, p. 270-71).

Embora, na representação dos moradores apresentada pelos vereadores, houvesse também a solicitação da fundação da igreja na "povoação e capela de Santa Rita", a MCO autorizou apenas a fundação da paróquia em Livramento. Somente duas décadas depois, a capela de Santa Rita foi alçada à condição de paróquia, período no qual o Brasil tinha mudado seu sistema político, de colônia de Portugal para nação livre, com o sistema de governo monárquico, com quatro poderes, em que o Padroado real[309] foi reafirmado por Dom Pedro I e confirmado pelo chefe da Igreja Católica, o então papa Gregório XVI (1831-46). Assim, o catolicismo manteve-se atrelado ao Estado e este continuou a administrar a vida eclesiástica da jovem nação (MATTOSO, 1992 e JOHNSON, 2003, p. 327).

No Império, a função de criar paróquias passou à Assembléia Legislativa Provincial que, em 20 de fevereiro de 1839, elaborou uma medida que, posteriormente, foi promulgada pelo então presidente da província, João José de Moura Magalhães. Em seu artigo primeiro, a medida informava a criação da "freguesia com invocação de Santa Rita, com a capela ereta na povoação do mesmo nome" (PINTO, 1977, p. 147). Apesar, de essa freguesia ter importância religiosa e econômica, a sua autonomia política só foi conquistada no período republicano, em 1890, mantendo-se como povoação durante todo o período imperial (SANTANA, 1989).

---

[308] Ver, também, o Anuário Eclesiástico da Arquidiocese Nossa Senhora das Neves, 2003, editado pela Cúria Metropolitana.

[309] Embora tenha sido reafirmado e confirmado a manutenção do Padroado Real, no Brasil independente, desentendimentos aconteceram entre Estado e Igreja, pois, de um lado, Dom Pedro I entendia que a administração das igrejas era um "negocio do governo civil", de outro, os religiosos compreendiam tal função como um privilégio concedido pelo "chefe" do catolicismo, que poderia ser alterado (HOORNAERT, 1992, p.80).

Desta forma, a antiga capela era alçada à condição de igreja paroquial que, junto com os oratórios erigidos na zona do açúcar, continuavam a ser espaços religiosos e locais onde aconteciam encontros, festas nas suas proximidades e, onde ainda, muitos negócios foram ajustados[310], produtos vendidos ou comprados; enfim, constituíam importantes locais onde podiam ocorrer socializações de pessoas da comunidade, tanto dos livres e libertos quanto dos escravizados que ali residiam.

Mas qual era a importância de se ter uma paróquia nas proximidades, na vizinhança? O que a população local ganhava com a criação de uma igreja? Como já mencionado, a prática da religião fazia parte do cotidiano das pessoas que viveram no Oitocentos. Não era religiosidade pensada pela instituição, mas uma religiosidade marcada pela prática de contato com intercessores, ou seja, Nossa Senhora e inúmeros outros santos.

As funções dos párocos iam além do cuidar da vida espiritual dos seus fregueses. Eles tinham outras tarefas como: elaboração e registro dos sacramentos e produção de estatísticos da população paroquial. Estes deveriam ser resultantes da aplicação dos sacramentos à população das freguesias, visto que competia ao pároco o registro de tais eventos religiosos. Isto significa dizer que, em se tratando de batismo, casamento ou aplicação da extrema-unção, tão logo terminasse a cerimônia, deveria o pároco (ou pessoa indicada, com licença) registrar o ocorrido em atas, informando os dados da pessoa e participantes do ritual sacramental, em livro adequado e reservado para tal fim.

Estes documentos tinham valor civil e religioso. Os indivíduos negros livres ou libertos, por exemplo, sempre considerados, potencialmente, como escravos, quando acusados de serem cativos, poderiam dispor da certidão de batismo para provarem a sua condição legal. O senhor de escravo também, se envolvido em demanda jurídica de posse de escravo, poderia solicitar o assento do batismo para provar ser dono de uma pessoa escrava.

Viver próximo de uma paróquia, então, numa perspectiva pragmática, facilitava o cotidiano das pessoas, que dependiam dos serviços dos párocos tanto ao nascerem como no momento da morte. Numa visão religiosa, haveria também a diminuição da distância geográfica dos fregueses com relação a um templo, o que tendia a aumentar a participação

[310] Na segunda metade do século XIX, Santa Rita dispunha de um cartório, local importante para o registro os diversos documentos como escrituras de compra e venda de imóveis, escravos, hipotecas, testamentos e outros. Os notários atendiam, além dos moradores locais, todos que moravam em vilas e povoações próximas.

religiosa. Mas, a Coroa portuguesa, e depois o governo Imperial, nem sempre investiam o suficiente na construção de paróquias. Talvez tentassem "não sobrecarregar a fazenda pública", como respondiam os funcionários da MCO às súplicas do povo ou de algum membro do clero, quando se solicitava aumento do número de paróquias.

Desde 1676, como mencionado anteriormente, a Paraíba fazia parte do bispado de Pernambuco[311], com sede em Olinda e, entre as suas várias funções, estavam a de abrir exame para provimento de vagas de padres nas paróquias, a de selecionar os três mais "dignos" e de enviar os seus nomes à MCO. Após a decisão desse órgão, no período colonial, a nomeação era feita pelo bispo e o sacerdote escolhido alcançava o cargo de "pároco colado", isto é, passava a ter direito a uma pensão perpétua (a côngrua), cujo pagamento de serviços era de responsabilidade da Coroa portuguesa. Recebiam, ainda, do governo português, uma doação, o "guisamento" (ou ordinária), destinada a obter o material usado no templo religioso. Os outros recursos de que dispunham, eram as "conhecenças", uma taxa paga pelos fiéis na época da Quaresma, pelo cumprimento da confissão e comunhão pascoal; e, por fim, os tributos cobrados por administração de sacramentos (batismo, casamento, extrema-unção), denominados de pé-de-altar ou estola, que nem sempre eram pagos em dinheiro, podendo-se oferecer algum outro bem ao padre, como, por exemplo, animais domésticos (NEVES, 1997, p. 67-8).

O contrato, a princípio, era para se exercer perpetuamente a função na paróquia para a qual o padre estava nomeado, mas foram muitos os deslocamentos dos sacerdotes, de uma paróquia para outra, muitos abandonavam ou deixavam o sacerdócio em segundo plano para atuarem como funcionários do Estado, em virtude dos poucos letrados existentes no Brasil, delegando suas funções aos seus adjuntos, os denominados padres coadjutores. Havia, também, os padres encomendados, ou seja, os nomeados interinamente pelo bispo, no momento que uma paróquia ficava vaga, para que o povo não ficasse desprovido do serviço de um religioso. Os capelães também podiam ser contratados para "dizer missa" e administrar os sacramentos. Eles se empregavam em diferentes locais: irmandades, tropas, navios negreiros, ou podiam viver nos engenhos de açúcar, onde organizavam as inúmeras cerimônias religiosas realizadas nas capelas privadas e nos oratórios domésticos. Alguns se

[311] A jurisdição do bispado de Olinda abrangia Pernambuco, Paraíba, Ceará, Rio Grande [do Norte] e Alagoas, contando, na década de 1820, com cerca de 125 paróquias, em Neves (1997, p. 61-2).

dedicavam a atuar como professores dos filhos dos senhores de engenho, mas, por não terem colocação fixa, eram considerados o "baixo clero", muitos deles recorreram à MCO em busca do cargo de pároco, mas nem todos tiveram sucesso (NEVES, 1997, p. 67).

A religião fazia parte intensa no cotidiano das pessoas que viveram no Brasil do século XVI e perdurou pelos seguintes. No Oitocentos, a instituição Igreja Católica continuava a difundir valores, superstições religiosas e medos que permeavam o dia-a-dia daqueles que habitaram a Paraíba. A vida social girava em torno das festividades religiosas: eram procissões, vigílias, missas, rituais ao nascer, como os batizados, e ao morrer, como os elaborados funerais dos mais abastados, cujas cerimônias ocorriam antes, durante e após o enterro. Como exemplo da prática da religiosidade dos residentes na capital da Paraíba, no final do século XIX, Medeiros (1994), registrou as festas religiosas que aconteciam no bairro de Tambiá, o mais populoso no período. O trabalho e o lazer, normalmente, eram marcados por divertimentos em que se misturavam o profano e o sagrado. Assim, no carnaval, após brincarem intensamente até a terça-feira, as pessoas saíam para a missa de Quarta-feira de Cinzas, às cinco horas da manhã, e depois acontecia uma procissão, que saía do convento de São Francisco, iniciando o período da Quaresma. Mas isso era só o começo, pois, ao longo do período mais "santo" do ano, os sinos convidavam os residentes para algum cortejo religioso, como o de "Nosso Senhor dos Passos, do Bom Jesus dos Martírios, do Bom Jesus da Ressurreição". No final do período da Quaresma havia, ainda, os dias mais santos do ano: a "Quinta-feira Santa" e a "Sexta-feira da Paixão", dias de procissão e confissão, Sábado da Aleluia, porém, marcava o fim das penitências, com a queima do Judas nas portas das igrejas. À noite, "o Tambiá vibrava de satisfação: jogos de salão, recitativos, modinhas ao violão, danças, cocos, um rumor de festa que apesar de forte, não abafava as vibrações poderosas do formidável maracatu dos escravos de Dona Eugênia". Tudo terminava por volta das quatro da manhã, quando se iniciava a missa da Ressurreição, celebrada antes da procissão do Senhor Glorioso (MEDEIROS, 1997, p. 49-50).

Os moradores também vinculavam a agricultura ao calendário religioso. Assim, na capital e outras vilas e povoações da Paraíba, ao longo do ano, alguns rituais se cumpriam, como o de fazer plantações de milho e batata doce no dia de São José, comemorado em 19 de março. Nos meses seguintes, as festas continuavam: em abril iniciavam-se os

preparativos paras as festas juninas (Santo Antonio, São João e São Pedro), tais eventos eram comemorados por todas as classes sociais e a sua tradição se mantém na atualidade; no mês de agosto, na Cidade da Parahyba, havia o festival da padroeira Nossa Senhora das Neves (05 de agosto); no mês seguinte, aconteciam as novenas de Nossa Senhora Mãe dos Homens, que culminavam com a procissão da irmandade da devoção da mesma santa. Em novembro, respeitava-se o dia dos mortos e finalmente, em dezembro, divertiam-se na lapinha e a Missa do Galo era o grande momento das festividades do nascimento de Jesus, estendendo-se até o dia de Reis (6 de janeiro). Interessante salientar que os fiéis assistiam a missa em pé ou sentavam-se no chão, como ocorria desde o período colonial. Medeiros (1994, p. 133), comentando sobre os hábitos dos moradores de Tambiá, nas duas últimas décadas do Oitocentos, anotou que

> todas as mulheres, ricas ou humildes, tinham de sentar-se no piso, e uma senhora ocupava mais de um metro quadrado de área. Havia sempre um surdo resmungar, quando uma senhora, na sua imponência rotunda, entrava seguida de uma escrava, que usava vestido de médio decote, braços pretos reluzindo, braceletes de ouro, brincos, mas ..... pés descalços, índice de servidão.

A religiosidade atingia classes populares e pessoas da elite, ambas costumavam exteriorizar sua prática religiosa de diferentes formas, em diferentes períodos da história da América portuguesa. Sendo o culto aos santos e às padroeiras, práticas corriqueiras de ricos e pobres, de homens e mulheres, cuja devoção poderia ser externada tanto por ocasião de alguma conquista em disputas sangrentas quanto para buscarem se livrar de uma intempérie natural. No que se refere a relação de guerra e religião, um dos exemplos mais marcantes foi o empreendido por André Vidal de Negreiros, considerado um dos grandes heróis da história paraibana, em razão de seu bom êxito na sua atuação bélica contra os batavos, no século XVII.[312] No período em que ele governou Angola (1661-66), mandou construir, às suas custas, uma igreja para cumprir promessa e invocou Nossa Senhora de Nazaré, de quem era fervoroso devoto. Pedia proteção dessa santa antes de comandar combates, a

[312] Na memória histórica contemporânea da Paraíba, André Vidal de Negreiros foi forjado como o "herói máximo" da reação contra os neerlandeses, que ocuparam a capitania entre 1634 a 1654. Um exemplo sobre a construção da imagem mítica de Negreiros, ver do capítulo IX ao XII de Machado (1977).

exemplo da batalha de Ambuíla[313], travada contra a população do Congo, em 1665. Ao sair vitorioso de tal batalha, na qual foram mortos cerca de 5.000 congoleses, entre eles, 400 fidalgos e o manicongo (rei do Congo, na época ocupado por D. Antonio I, que teve a cabeça decepada), realizou uma procissão fúnebre com destino à igreja de Nossa Senhora de Nazaré, na qual Vidal colocou "aos pés da santa a coroa do rei do Congo[314]", por tê-la considerado a "autora deste milagre e vitória". Já a cabeça de tal monarca foi "emparedada num nicho da capela" (ALENCASTRO, 2000, p. 297). Outra atitude que mostrou a sua crença e valor para com a religião, ele revelou ao escrever seu testamento, no qual deixou como herança, à Santa Casa de Misericórdia de Lisboa, uma capela em Itambé (PE), cuja invocação coube a Nossa Senhora do Desterro de Itambé. Na segunda modificação feita no seu testamento, a poucos dias de seu falecimento, "confessou" que a essa santa devia "todos os benefícios e vitórias que, por intercessão da mesma Senhora, alcançou dos inimigos" (MACHADO, 1977, p. 313-22).

Outro exemplo da religiosidade do povo da Paraíba, ocorrida nos Oitocentos e na capital da província, refere-se a uma procissão realizada em 1846, organizada pelo provedor da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos, Joaquim da Silva Coelho, para a qual foi convidado o presidente da província, na época, Frederico Carneiro de Campos. No cortejo, o povo clamaria ao Senhor Jesus dos Passos que desse "chuva [para] que [desaparecessem] a fome e a seca" que vinham atingindo a província. Foi marcada a procissão para o horário das três horas, de 08 de fevereiro do citado ano, e deveriam percorrer as ruas das Cidades Alta e Baixa.[315]

---

[313] De acordo com Alencastro (2000, p. 299) o verdadeiro interesse da guerra contra o Congo, tramada por Vidal de Negreiros e João Fernandes Vieira, governantes de Angola no Seiscentos, que justificavam o ataque em razão do apoio do rei congolês aos holandeses, estava no "bolsão de mão-de-obra desde sempre cobiçada pelos preadores portugueses", visto que os governantes desse reino sempre buscaram manter relações diplomáticas com Portugal. Assim, a batalha de Ambuíla, em 1665, marcou o fim do Congo centralizado e, duas décadas depois, os governantes locais foram obrigados a comerciar apenas com os lusos.

[314] Quanto ao destino da coroa do rei de Congo (D. Garcia II), feita de latão e abençoada pelo papa Inocêncio X, há controvérsias. Enquanto Alencastro (2000, p. 207) afirma que ela tinha desaparecido e passados vinte anos, um padre negro tentava recuperá-la ou conseguir uma nova para se "ressacralizar o poder dos soberanos congoleses e restaurar a proteção política que os papas havia dispensando ao reino africano"; Souza (2002, p. 79 e 339), por sua vez, informa que a coroa foi remetida a Portugal. Essa mesma historiadora destaca que um outro autor, Randles (1968), asseverou que esse emblema real foi devolvido aos congoleses. Essas divergências, com relação ao local onde se encontra a coroa, reafirmam o valor simbólico da insígnia européia, no século XVII, em terras africanas.

[315] Ver IJJ9-224 – 1845-51, p. 114, no acervo do NA. O então presidente da província Frederico Carneiro de Campos considerou a seca de 1846 a "mais terrível que ha[via] aparecido a três anos consecutivos e contínuos. Segundo ele, morriam vinte pessoas por dia na terceira comarca [localizada no sertão, Pombal] e

Apesar do empenho da Igreja em se estruturar atendendo a interesses de uma elite portuguesa e depois dos "brasileiros", na Paraíba e em todo o território brasileiro, os fiéis não deixaram de criar novas maneiras de lidar com o sagrado, valorizando santas e santos, em detrimento, por exemplo, da idéia da existência de três pessoas numa só, ou seja, a Santíssma Trindade.[316]

3.3 – CASAMENTOS DE NEGROS: LEGISLAÇÃO, NORMAS E PRÁTICAS

No último dia do mês de janeiro de 1830, os "africanos" Zacarias e Gertrudes, escravos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha (tenente-coronel)[317], se dirigiram à matriz de Livramento para receberem o sacramento do matrimônio. Conforme a legislação eclesiástica da época, informava, que eles podiam

> casar com outras pessoas cativas, ou livres, e *seus senhores lhe não podem impedir o matrimônio,* nem o uso dele em tempo e lugar conveniente, nem por esse respeito os podem tratar pior, nem vender para outros lugares remotos, para onde o outro por ser cativo ou por ter outro justo impedimento o não possa seguir, e fazendo o contrário pecam mortalmente, e toma sobre *suas consciências culpas de seus escravos*, que por este temor se deixam muitas vezes estar, e permanecer em estado de condenação (Destaques meus).[318]

Considerando o texto presente nas CPAB (p. 125), resultante do sínodo realizado em Salvador, em 1707, o "direito" escravo era preservado, não podendo os seus donos separá-los após o casamento. Impingia-se aos senhores que violassem tal determinação, a danação da alma. Mas, será que o temor de receber o pecado mortal evitaria a separação

---

na tentaiva de minimizar o sofrimento humano, enviava-se com freqüência remessas de farinha para tal localidade

[316] Para saber mais sobre as trocas e (re)interpretações do catolicismo no Brasil e na Paraíba, respectivamente, ver Souza (2002) e Santiago (2003).

[317] Manoel Maria fazia parte da influente família Carneiro da Cunha, que esteve frente à administração da Paraíba imperial. Ele e mais dois parentes (Joaquim Manuel e Manuel Florentino) fundaram o partido Conservador na província e participaram intensamente da administração do aparelho governamental imperial, conforme Mariz (1980, p. 142). Lewin (1993, p. 392) identificou seis integrantes da família Carneiro da Cunha participantes da Assembléia provincial, entre os anos de 1836 a 1889. Segundo Mariz (1980, p. 30-35), o próprio Manuel Maria participou de quatro legislaturas da Assembléia provincial, entre 1835 e 1845 e administrou a província na condição de vice-presidente, na primeira vez, entre os meses de abril a junho de 1835 e, na segunda, entre janeiro a abril de 1836.

[318] Conforme o Título LXXI, que tratava *Do Matrimônio de Escravos*, nas Constituições Primeiras..., p. 125-26. De agora em diante as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* serão citadas com a seguinte abreviatura: CPAB, seguida da página referida.

dos casais escravos? Será que os interesses senhoriais (ou necessidades econômicas) determinavam as suas decisões ou respeitavam as orientações eclesiásticas? Apesar de não ser essa a questão fundamental desse capítulo, vale destacar algumas rápidas observações acerca da legislação imperial referente à vida familiar dos escravos e que respondem às interrogações acima. Uma das poucas leis que regulamentam a vida parental dos escravos foi publicada em 1869. Essa lei regulava a separação de integrantes de uma família escrava, proibido a separação de cônjuges e de filhos menores de quinze anos. Três anos depois, em 1872, novas decisões foram tomadas: reduziu-se para doze anos a idade para separar filhos e filhas de seus pais escravos.[319] Como se percebe, além dessas novas medidas terem sido modificadas com o objetivo de beneficiar a classe proprietária, a questão da família escrava foi debatida e modificada pelos senhores nas décadas finais da escravidão. Somente tardiamente, o Estado imperial tomou algum posicionamento. As relações entre senhores e escravos, como se sabe, foram marcadas por muitas histórias de separação das mães de filhos e de mulheres de seus maridos e vice-versa.

Contudo, os organizadores das CPAB não deixaram de registrar que o recebimento do sacramento do matrimônio não modificaria a condição jurídica dos cônjuges. Assim, embora o casal composto por Zacarias e Gertrudes pudesse se casar, seria mantido no cativeiro. Esta era a posição definida pelos representantes da Igreja, conforme as orientações tridentinas: "posto que se casem, ficam escravos como de antes eram, e obrigados a todo serviço de seu senhor" (CPAB, p. 125). Esse documento eclesiástico, nada mencionou sobre a vida conjugal do casal e das crianças nascidas de tal enlace, como se tais indivíduos escravos teriam alguma espaço nas senzalas para formar família conjugal. Porém, antes desse casal chegar ao altar da igreja Matriz de Livramento, o sacerdote Ignácio Joaquim de Santa Anna Cardoso verificou se os noivos tinham conhecimento da doutrina cristã, ainda mais porque os candidatos a cônjuges eram estrangeiros, originários de alguma parte da África Ocidental. Esta era uma exigência a qualquer casal que pretendesse se casar dentro do catolicismo e determinava-se que se, não fossem conhecedores da doutrina, deveriam conhecê-la.

[319] Em 1871, a Lei Rio Branco traz várias determinações referentes à vida familiar do escravo. Desse modo, no parágrafo sétimo do Artigo 4º determinava que "em qualquer caso de alienação ou transmissão de escravos, é proibido sob pena de nulidade, separar os cônjuges e os filhos menores de doze anos, do pai ou mãe". Para ver a íntegra da Lei Rio Branco em Conrad (1978, p. 366-9). Ver, também, em Silva (1994).

> ao menos o Padre Nosso, a Ave Maria, o Creio em Deus Padre, os Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja, e se entendem as obrigações do Santo Matrimônio, que querem tomar, e se é sua intenção permanecer nele para serviço de Deus, e bem de suas almas, e achando que a não sabem, ou não entendem essas coisas, as não recebam até saberem, e sabendo-as as recebam (CPAB, p. 125).

Comprovado o conhecimento mínimo da doutrina católica, o passo seguinte seria o casal providenciar todos os documentos exigidos para a realização da cerimônia, ou seja, a apresentação das certidões de batismo e o pagamento dos custos. Caberia à autoridade sacerdotal encaminhar as denunciações, ou proclamas do futuro enlace (ou como se dizia na época, "correr os banhos"), para que, finalmente, o casal recebesse a bênção católica. Os proclamas deveriam ser anunciados ao longo de três domingos (ou dias Santos) seguidos, na freguesia onde os nubentes iriam se casar ou, se fosse o caso, no lugar em que eles moravam. A função dos banhos, que duravam quase dois meses, estava relacionada ao interesse de se identificar todos os envolvidos no matrimônio. Dos nubentes, registrava-se nome, condição jurídica, estado conjugal, local de nascimento e de residência, nome dos pais, e em se tratando de escravos, o nome dos senhores. Outro objetivo dos banhos era descobrir se um dos candidatos a cônjuge tinha algum impedimento como: idade insuficiente para contrair matrimônio – para mulheres, a idade mínima era de doze anos, e de quatorze para os homens –; se não eram bígamos; se, de fato, eram cristãos, comprovando com a apresentação de certidão de batismo[320], o recebimento dos sacramentos da penitência (a confissão) e da eucaristia por ocasião da Páscoa e o pagamento dos custos.

Não conseguido ultrapassar essa etapa, os casais deveriam recorrer à justiça eclesiástica para tentar obter licença para a realização do sacramento.[321] No entanto, cumpridas as questões religiosas e burocráticas mencionadas, a exemplo de Zacarias e

[320] Para saber das medidas que podiam ser tomadas pelos cônjuges, no caso de não disporem de certidão de batismo, veja Goldschmidt (2004, p. 58-60).

[321] Uma estudiosa de casamento no período colonial informa que "os impedimentos fizeram parte do posicionamento eclesial em defesa do matrimônio sacramentado" e as CAPB, "em consonância com tais determinações relacionaram dezessete condições básicas [deveriam ser observadas] para a perfeita celebração das núpcias" (GOLDSCHMIDT, 2004, p. 31). Nesse mesmo livro, a autora (p. 33-41) descreveu os impedimentos considerados pela Igreja com "obstáculos intransponíveis" e os "obstáculos transponíveis", para realização de um casamento. Sendo recusado, os candidatos podiam, ainda, buscar a justiça, e após julgamento da ação, se o casal recebesse a dispensa matrimonial, seria permitida a realização do matrimônio.

Gertrudes, os pretendentes eram considerados e reconhecidos perante os representantes da Igreja Católica com condições de contraírem o sacramento do matrimônio. Desse modo, ao se realizar a cerimônia, passavam a ser vistos como legitimamente casados, visto que, nos períodos colonial e imperial, o casamento era atribuição exclusiva da Igreja. As exigências citadas foram elaboradas pelas autoridades eclesiásticas no Concílio de Trento (1563) e explicitadas, na América portuguesa, nas CPAB[322], passando o ato sacramental a ter natureza pública e institucional e o vínculo era perpétuo e indissolúvel. Além de ser celebrado pelo pároco, exigia-se a presença de duas ou três testemunhas – no caso do casal mencionado, estiveram presentes dois homens (João Vidal e Manoel Félix de Carvalho) para se confirmar o sacramento do matrimônio.

O caso de Zacarias e Gertrudes constitui um exemplo bem sucedido de cumprimento das determinações eclesiásticas, conforme o assento do casamento:

> Aos 31 de janeiro de 1830, feito às denunciações do costume, sem impedimento, nesta matriz, na minha presença e das testemunhas João Vidal e Manoel F. de Carvalho, receberam em matrimônio com palavras de presente Zacarias e Gertrudes, ambos *africanos*, e *escravos* do tenente coronel Manoel Maria Carneiro da Cunha, moradores do Engenho do Una, hoje do rito romano ao que fiz este assento[323] (Grifos meus).

Um dos motivos que a historiografia tem apontado como causador dos poucos casamentos das pessoas livres e escravas tem sido os altos custos para se organizar todos os documentos necessários para se cumprir todas as exigências da Igreja. No caso da Paraíba, a exemplo de outras localidades do Império brasileiro, o casamento de escravos foi raro. Poucos tiveram condições de romper com as imposições de uma instituição, a Igreja, a despeito de seu discurso que defendia o casamento como medida para povoar a colônia[324] e para promover a difusão do cristianismo aos "gentios", ou seja, os povos indígenas[325] e

---

[322] De acordo com Mira (1983, p. 142), as CPAB deixaram de vigorar em 1899, após a realização do Concílio Plenário Latino-americano.
[323] LC Livramento, 1814-50, fl. 66, AEPB.
[324] Segundo Silva (p. 188-89) o argumento da reprodução entre os escravos era o preferido da Igreja. Outros, como D. João VI, em 1817, indicavam o casamento do escravo para se acabar com a "vida libertina" dos mesmos.
[325] Se as CAPB apresentam lacunas sobre os escravos (são poucos os títulos que tratam de sua cristianização), há muito menos referindo-se aos povos indígenas, visto que tal legislação foi elaborada no período colonial e deveriam existir muitos dos povos originários por todo o território que se tornou Brasil, se não no litoral, ao menos, no interior das capitanias.

"africanos". A própria Igreja publicou medidas burocráticas que dificultavam a vida daqueles que pretendiam contrair matrimônio em atendimento às orientações cristãs. Por exemplo, a "propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus, a fé, e lealdade, que os casados devem guardar mutuamente" e a inseparabilidade dos mesmos casados, significativa da união de Cristo Senhor Nosso com a Igreja católica".[326] Mas, como a reprodução da espécie humana nem sempre esteve vinculada à prática religiosa, muitos casais se tornaram pais de crianças, as ditas naturais, como será apresentado nesse e no próximo capítulo.

De certa maneira o casal Zacarias e Gertrudes, utilizado como exemplo, era uma exceção para a época, visto que poucos escravos se casavam. Entretanto, esse casal e o grupo de escravos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha teve, em sua maioria, acesso ao casamento católico. Antes, porém, de conhecer a população escrava dos engenhos Tibiri[327] e Una, desse mesmo senhor, vejamos os casamentos realizados nas três freguesias em estudo, disponíveis nos registros paroquiais.

Além de dispor de poucos registros de casamentos de escravos, nas referidas freguesias, há lacunas nas fontes das três paróquias. Por exemplo, o acervo do *Arquivo Eclesiástico da Paraíba* não contém livros de casamentos da freguesia de Nossa Senhora das Neves, referentes à primeira metade do século XIX.

Os quatro livros disponíveis, da matriz Nossa Senhora das Neves, abordam o período de 1862 a 1888, nos quais foram registrados 46 matrimônios de negros, com maioria de escravos (39 noivos e 10 noivas), poucos forros (2 noivos e 7 noivas), uma única noiva livre; nos registros restantes (5 noivos e 28 noivas) não continham a indicação da condição jurídica, apesar dessa ausência da cor, o nubente tinha relação com pessoas negras, livres ou escravas. Os vínculos poderiam ser biológicos – filho ou filha de uma mulher liberta ou escrava –, ou afins (casamento com pessoa que tinha ou teve ligação com o cativeiro), como será mostrado adiante.

---

[326] Ver CPAB, Livro 1, título LXII, parágrafo 260. Segundo Prado (1956, p. 82), um argumento utilizado para se justificar a escravização dos povos de Angola passava pelo discurso de não existir "casamento legítimo na lei da natureza", referência aos tipos de organizações familiares dos africanos que eram diferentes do padrão ocidental.

[327] O engenho Tibiri, o primeiro edificado na Paraíba, em 1587, pertencia à Coroa Portuguesa. No início do século XIX, estava em poder dos Carneiro da Cunha. Segundo Santana (1993, p. 169), o "coronel Estevão José Carneiro, senhor do engenho Tibiri, juntamente com seus escravos e moradores", participou da "Revolução de 1817".

Os livros da paróquia de Livramento abrangem um período mais largo – 1814 a 1887 –, todavia, o mais antigo (1814-50) está bastante danificado, dificultando, sobremaneira, a leitura e compreensão das atas; havendo, ainda, a falta de assentos entre os anos de 1851 e 1884. Mesmo assim, esta paróquia dispõe da maior quantidade de celebrações de casamento de indivíduos negros de diferentes estatutos sociais. Foram 154 celebrações, a maioria concerne aos escravizados (132 noivos e 111 noivas), seguidos dos livres (13 noivos e 12 noivas), de forros (6 noivos e 9 noivas). Não obtive dados sobre a condição jurídica dos restantes (3 noivos e 22 noivas), mas eles tinham vínculos consangüíneos com pessoas negras – mãe escrava ou forra.

A paróquia de Santa Rita, de forma semelhante à de Livramento, tem registros abarcando um período mais longo, de 1840 a 1880, mas alguns anos foram omitidos pelo pároco, como ocorreu com a década de 1870, sobre a qual existe apenas um assento. É bastante improvável que somente um casal negro tenha se unido num espaço de dez anos. Também nada existe acerca dos seis primeiros anos da sua criação, entre 1840 e 1846. Dos registros existentes, se coletou 103 cerimônias de casamento, com maior representação dos escravos: 95 homens e 76 mulheres; 02 homens e 10 mulheres livres; 03 mulheres forras e nenhum homem com essa condição; sobre 06 homens e 14 mulheres restantes, estes não tiveram revelado o seu estatuto social.

Dessa maneira, tendo dados fragmentados dos casamentos de negros (livres e escravos), nas três freguesias, só é possível ter pequenos vislumbres sobre o casar entre esses indivíduos que residiram nas três freguesias da Zona da Mata, no século XIX.

Iniciando a análise com os dados de Livramento, local em que os registros são datados do início do século XIX, foram identificadas 154 cerimônias realizadas entre 1814-84, os casamentos das pessoas negras, por condição jurídica, apresentam o seguinte quadro: ampla maioria de matrimônios de escravos, 103 casos (66,8%), seguidos de variados arranjos de casamentos mistos, que somaram 43 (27,9%); uns poucos casais de negros que se casaram entre si, como os livres, em número de 06 (3,8%), e os forros 02 (1,3%).

Em alguns casos foi necessário fazer uso da dedução para se obter o estatuto jurídico de alguns noivos, em virtude das poucas informações acerca dos mesmos. Um exemplo de tal situação se deu com o casal Bruno de Oliveira e Francisca Pereira. Ele era filho natural de uma escrava, de nome Catarina, pertencente à Dona Rita Maria Coelha,

mas nada se informou sobre sua condição jurídica. A noiva de Bruno também não trazia essa informação, se forra ou livre, mas, segundo consta, ela era filha legítima e junto aos nomes dos pais, nada havia que indicasse alguma vinculação com a escravidão. Com tais informações sobre a condição das mães, algumas inferências foram realizadas. O noivo poderia ser liberto ou escravo. Porém, sobre a noiva fica difícil afirmar se livre ou liberta, mas como ela, como seus pais, trazia o sobrenome e não houve vinculação ao cativeiro, assim esse casal foi classificado como não-escravos.[328]

Havia casos em que, pelo menos um dos nubentes, era forro, num total de 11 casos dos 43 casais mistos. Os arranjos eram os mais variados: libertos se casaram tanto com pessoas livres quanto com escravas, mas, apesar da pouca quantidade da amostra, as mulheres não-escravas tiveram mais maridos vinculados ao cativeiro, pois, de sete forras, cinco se casaram com homens escravos e só duas contraíram casamento com homens livres enquanto, dos quatro homens forros, nenhum se casou com mulher escrava, tendiam a se casar com as livres.[329] Reforça essa hipótese a análise dos outros casais mistos, nos quais as mulheres embora fossem escravas, livres e forras, casavam com homens de diferentes estatutos, inclusive com escravos. Entre as escravas, oito se casaram com homens livres (um deles era indígena); as forras que eram nove (três dessas eram indígenas) contraíram núpcias com homens escravos (7) e livres (2). As mulheres livres, em sua maioria, casaram com homens escravos (7). Entre os homens, os que tinham mais objeções às escravas, eram os forros, pois nenhum se casou com mulher escrava, preferindo as livres ou as que tivessem o mesmo *status* que eles. Ao que parece, a restrição quanto ao estatuto jurídico atingiu negativamente as mulheres indígenas, pois, tanto as forras como as escravas só se casaram com homens escravos e o único homem indígena identificado (contabilizado no grupo de homens livres) também se casou com uma mulher escrava.

Sob a perspectiva masculina, parece que a preferência era por uma mulher livre. Em sua maioria, homens escravos e forros escolheram como cônjuges as não-escravas, a exemplo de Vicente Gomes, um escravo de propriedade de Josefa Gomes, que, em 24 de fevereiro de 1821, se casou com Maria de Jesus, livre, crioula, filha legítima de Manoel do

[328] Conforme LC Livramento, 1814-50, fl. 24, AEPB. O enlace ocorreu em 20 de fevereiro de 1820, e a noiva era filha legítima de João Pereira e Florinda Maria.
[329] Três noivos forros se casaram com mulheres que não dispunham da condição jurídica explicitada, mas traziam nomes das mães e nenhuma referência ao cativeiro.

Nascimento e Francisca Jesus.[330] Essa foi a escolha também do único homem forro a compor os casais mistos. Tratava-se do liberto Luciano Ferreira que contraiu núpcias com Vicência Francisca, livre, filha natural de Inácia Maria. A cerimônia ocorreu em 26 de fevereiro de 1816, na capela de São Francisco Xavier e teve como testemunhas dois tenentes-coronéis, Pedro Barbosa Cordeiro d'Albuquerque e José Castor Barbosa Cordeiro d'Albuquerque.[331]

A respeito dos 103 casamentos de escravos da freguesia de Livramento, ressalto que os enlaces ocorriam, significativamente, entre os cativos dos mesmos donos, com exceção de apenas dois casos. Num deles, os donos eram parentes, se tratava do casal formado por Luiz e Tomázia, pertencentes, respectivamente, ao capitão João do Rego Toscano e ao capitão Ignácio do Rego Toscano, que tiveram como testemunhas o próprio senhor de Tomázia e um outro integrante da família proprietária (Domingos do Rego Toscano).[332] No segundo casamento, de Joaquim de Melo da Conceição (escravo de Ana de França) com Paula Maria (escrava de Manoel do ?rasurado), parece ter sido de senhores diferentes.[333] Mas não se pode deixar de aventar que a dona do noivo poderia ser filha ou esposa do dono do noivo e, portanto, essa diferença de proprietários seria apenas no aspecto jurídico, tendendo, assim, a morar no mesmo espaço físico. Apesar de não dispor da confirmação dessa hipótese, a maioria dos casamentos de escravos se dava com pessoas que residiam no mesmo local ou pertenciam ao mesmo senhor, indicando um controle senhorial nos vínculos desse grupo social. Esse controle poderia nem passar pela escolha do cônjuge, função que caberia aos cativos, mas deveria ser na própria propriedade senhorial, especialmente, no caso das freguesias rurais. Mas essas são algumas suposições, pois as evidências analisadas não me dão subsídios para afirmar a quem caberia a escolha do cônjuge, no caso dos matrimônios escravos.

Em pouco mais de 7% de toda a amostra, estavam os viúvos que se recasaram. As mulheres foram encontradas em maior número: elas eram mais de 70,8% (17 de 24 pessoas viúvas), que fizeram a opção de constituir uma nova família, todas de condição escrava, enquanto os homens somavam sete (29,2%), sendo cinco escravos e dois livres. Entre as

[330] Conforme LC Livramento, 1814-50, fl.33, AEPB, cujo enlace foi realizado na Matriz de Livramento.
[331] Conforme LC Livramento, 1814-50, fl. 07, AEPB, realizado na capela de São Francisco Xavier.
[332] Conforme LC Livramento, 1814-50, fl.05, AEPB, realizado na capela Sant'Ana do engenho Gargaú.
[333] Conforme LC Livramento, 1814-50, fl.78, AEPB, ocorrido em 29 de abril de 1838.

mulheres livres de Livramento, em 1819, estava a viúva Joaquina Maria da Conceição (que foi casada com Joaquim Rodrigues) que contraiu segundas núpcias com o escravo Caetano (de Dona Ana Clara de São José). Já entre as escravas havia a viúva Maria (angola) que, em 1820, teve como segundo companheiro Joaquim (angola), ambos escravos de Manoel Maria Carneiro da Cunha.[334]

Em Santa Rita, a maior parte dos 103 casamentos realizados nessa freguesia, aconteceu entre os anos de 1847 e 1850. Foram 61 casais (59,2%) que se casaram nesse período e mais 42 (40,8 %) entre 1851 e 1880. Tanto em Livramento como em Santa Rita, a maioria das celebrações envolvia os escravos: 95 homens e 76 mulheres, representando 92,2% e 73,7% do total, respectivamente. Dentre as pessoas não-escravas, bem menos representadas, se encontravam oito homens (seis forros e dois sem indicação do estatuto jurídico) e vinte e duas mulheres (seis forras, duas livres e quatorze sem identificação segura da condição jurídica). Ainda entre os casamentos mistos, vinte e sete escravos (4 mulheres e 23 homens) contraíram núpcias com pessoas livres, forras e algumas com condição jurídica não identificada. Nos casamentos mistos, se observa uma forte objeção às mulheres escravas, tanto pelos homens escravos quanto pelos forros. Em Santa Rita, foram identificadas três mulheres livres, das quais duas se casaram com homens escravos.

Se comparados com os da freguesia de Livramento, os arranjos dos casais mistos foram mais simplificados. Ao lado da forte presença de mulheres – duas forras e 10 livres – que se casaram com homens escravos, apenas dois homens livres se uniram a mulheres escravas. A respeito do recasamento, somente foram encontrados quatro casos – três mulheres (duas escravas e uma livre) e um homem livre. Apenas alguns nubentes (somente treze) tiveram a idade identificada, da mesma forma como ocorreu em Livramento. O padre Manoel Gervásio Ferreira da Silva foi um dos poucos que teve o cuidado de informar a idade dos nubentes. Assim, nesses assentos, observei uma variedade na idade dos que se casavam, vigorando uma diferença entre os noivos, de um ano, mínimo, e vinte e sete anos, no máximo. O casal com maior diferença de idade era composto pelo escravo Nicolau Miguel dos Anjos e Lúcia Maria de França.[335] O noivo pertencia a Dario Gomes da Silveira (filho do falecido Joaquim Gomes da Silveira, do engenho Gargaú) e a noiva era livre, filha

[334] Conforme LC Livramento, 1814-50, fls. 20 e 37, AEPB, respectivamente.
[335] LC Santa Rita, 1877-88, fl.155, AEPB.

legítima de Maria Anastácia de Jesus e Mateus (?-rasurado). O enlace ocorreu na capela de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Rita, em 09 de janeiro de 1888. Mais adiante, voltarei a destacar outros aspectos da vida desse noivo-escravo e de seus donos.

Um outro casal, os jovens Luiz (escravo) e Antonia das Neves (livre), ele com 18 anos e ela, com 16, se uniram em 11 de maio de 1887. O noivo era filho da escrava Rosalina, que também pertencia ao seu dono, Manoel Gomes Pequeno, e a mãe da noiva era Joana Maria da Conceição. O enlace se realizou na capela de São Francisco Xavier e uma das testemunhas foi o capitão João de Mello Azedo e Albuquerque.[336]

Na freguesia de Nossa Senhora das Neves, os dados são da segunda metade do Oitocentos, entre os anos de 1862 e 1888, com os casamentos celebrados de forma equilibrada. Dos 46 enlaces, celebrou-se uma média de 15 por década. Os escravos estiveram na maioria dos casamentos – 39 homens e 10 mulheres –, em seguida estava um grande percentual de mulheres não-escravas (28, ou 30,4% de todas as mulheres) que se casaram com homens escravos (27 casos) e um livre. Por contraste, se obtém a informação de que, por sua vez, os homens cativos se casaram, em maioria, com mulheres livres (27) e poucos deles com as escravas (7) e forras (4). Outro cativo, Anacleto Fernandes dos Santos (42 anos, pertencente aos herdeiros do "doutor" Samuel Henriques Hardman) se casou com Benedita Maria do Rosário (36 anos e preta), mulher com forte indicativo de que era livre, mesmo sem ter identificado o nome do pai ou da mãe. Por isso, preferi não classificá-la na condição de livre.[337] Situação diferente é a de outras mulheres livres, pois, apesar dos párocos não terem indicado a condição jurídica de muitas delas, elas tinham dados sobre sua origem materna ou paterna, o que permitia a classificação das mesmas como livres ou forras. Um exemplo dessa situação envolveu um casal de noivo em que ambos não traziam nenhum dado sobre o estatuto social; ele com nome e sobrenome do pai e da mãe (era filho legítimo), e a noiva, também, com nome, sobrenome e indicação de filiação que era filha natural de mãe liberta, portanto, ela tinha grande possibilidade de ser livre, principalmente se tivesse nascido após a libertação da mãe. Entretanto, nenhum deles trazia a cor da pele. Mas, e o noivo, seria livre? Essa dúvida foi solucionada ao longo da pesquisa nas atas de

[336] LC Santa Rita, 1877-88, fl. 146, AEPB. A testemunha do casamento mencionado era integrante de uma família proprietário de escravos e engenhos, os Mello Azedo. Essa família foi objeto de análise no item 5.2.1 do quinto capítulo.
[337] LC NS das Neves, 1862-69, fl. 43, AEPB. O casamento ocorreu em 09 de julho de 1886.

casamentos, pois detectei que o pai do noivo era um senhor de escravo, Francisco Xavier de Abreu, tendo, então amplas chances do mesmo ser livre. Segundo o registro, o matrimônio foi celebrado em 04 de abril de 1874, na capela do Convento de Nossa Senhora do Carmo[338], na qual eles se

> casaram solenemente por palavras de presente Militão Chaves de Abreu, filho legítimo de Francisco Xavier de Abreu e Constância Maria Angélica, natural desta freguesia, com Balbina Maria da Conceição, filha natural de Romualda, liberta do finado capitão Antonio Fernandes de Carvalho, natural da freguesia de Taipu, ambos os nubentes moradores desta freguesia.[339]

Nesse caso, graças à descoberta da paternidade do noivo e da indicação do estatuto da mãe da noiva, foi possível desvelar a condição dos noivos. Utilizei também esse procedimento – observação da situação jurídica da mãe ou do pai – para decifrar os estatutos jurídicos dos outros nubentes, como mencionei ao analisar o caso de Bruno, da freguesia de Livramento.

A respeito dos casais escravos, em número de sete, observei que eles eram formados por pessoas que viviam na mesma unidade de produção ou residência onde se vivia. Apenas o escravo Felipe, do doutor Antonio Manoel de Aragão e Melo, se uniu a Maria, escrava de Francisco Xavier de Abreu, no oratório particular do dono da noiva.[340]

Um aspecto que me chamou a atenção se refere ao fato de encontrar tantos casamentos – 34 de um total de 46 – no qual apenas um dos cônjuges era escravo. Esse fato me parece um indício de que, pelo menos na freguesia da capital, nas décadas finais da escravidão, senhores da área urbana não detinham total domínio sobre a vida parental de seus escravos.

---

[338] Na época, a igreja do Carmo era um espaço bastante restrito à elite da Paraíba. Além dos casamentos, no seu interior se formaram jazigos dos "ilustres" da província, como o da família Carneiro da Cunha. Ainda, nos dias de hoje, os casamentos que ali ocorrem, são suntuosos e envolvem setores com alto poder aquisitivo da sociedade. Para mais detalhes sobre a história dos carmelitas na Paraíba, ver Mello, Albuquerque e Silva (2004, p. 93).

[339] Segundo o registro do matrimônio, conforme LC NS das Neves, 1862-69, fl 60, AEPB, as testemunhas desse enlace foram o "doutor" Antonio de Aragão e Melo, um senhor de escravo, e o "major" Luis Estanislau Roiz Chaves.

[340] LC NS das Neves, 1862-69, fl. 43, AEPB. O casamento ocorreu em 09 de maio de 1864 e como testemunhas, estavam dois homens: um livre, Roberto Francisco da Paixão e um escravo, João, pertencente a Francisco Xavier de Abreu.

Apesar das diferentes décadas da realização dos casamentos, as três paróquias, tinham em comum a expressiva presença de escravos. Em Livramento, somaram 84,6% das pessoas negras que se casaram; em Santa Rita eram 73,7% e, em Nossa Senhora das Neves, 69,5% de condição escrava. Estas últimas foram recuperadas mais facilmente do que aquelas de cor "preta" e de condição livre, pois, muitas vezes, sobre essas não havia dados da ascendência, visto que raramente se informou a cor dos nubentes. Os escravos, ao contrário, podiam não ter a cor declarada ou nome dos pais, mas traziam o nome de seus senhores.

As pessoas negras das três freguesias celebravam seus matrimônios, geralmente, nas capelas, seguido das igrejas matrizes e, por último, os oratórios. Além desses três templos, alguns nubentes, que não se casaram na sua paróquia de origem, escolheram a matriz de outras freguesias ou celebraram o matrimônio em sua própria casa, sobretudo, as pessoas livres. Mas, se tratando de pessoas escravas era comum o matrimônio ser realizado em capelas ou oratórios de algum engenho. Na tabela 3.1, estão especificados os locais onde se celebravam os casamentos dos negros das três freguesias que sacramentaram a relação conjugal no Oitocentos: mais de 50% das pessoas negras das três freguesias se casaram em capelas (43,5% da freguesia de Nossa Senhora das Neves, 46,6% na de Santa Rita e 58,4% na de Livramento); em seguida, estava a igreja Matriz, cuja menor freqüência se deu na paróquia urbana, a de Nossa Senhora das Neves, 23,9%, e os maiores índices ocorreram nas rurais, 28,6% e 33%, respectivamente, em Livramento e Santa Rita. Os oratórios tiveram a preferência em primeiro lugar dos que residiam em Santa Rita (17,5%), em seguida dos que residiam em Nossa Senhora das Neves (13,%), e, por último, os de Livramento (6,5%).

A preferência pelo espaço privado – capelas e oratórios – predominou nas três freguesias, somando os dois locais se obtém percentual significativo: atinge-se 64,9% Livramento e 64,1%Santa Rita dos casamentos nas duas freguesias rurais, e na urbana, um percentual menos, mesmo assim, foi de 56%.

Entre os que se casaram em locais diferentes desses três mencionados, na capital, alguns escolheram igrejas filiais à Matriz, convento ou levaram o padre para suas residências com o objetivo de receberem a bênção nupcial. Um exemplo ocorreu nos últimos anos da existência da escravidão, com um casal misto: Severiano Ferreira (escravo), de 58 anos e Gertrudes Maria da Conceição (liberta), de 55 anos, se casaram na

casa da noiva, localizada na rua Santo Elias, que, nos dias atuais, se localiza no centro da capital da Paraíba.[341]

Tabela 3.1: Local dos casamentos das pessoas negras nas três freguesias

Tipo de templo católico	Livramento	Santa Rita	Nossa Senhora das Neves
Matriz	44 (28,6%)	34 (33%)	11 (23,9%)
Capelas	90 (58,4%)	48 (46,6%)	20 (43,5%)
Oratórios	10 (6,5%)	18 (17,5%)	6 (13,0%)
NC	7 (4,5%)	2 (1,9%)	-
Outros Locais*	3 (2,0%)	1 (1,0%)	9 (19,6%)
Total	154 (100%)	103 (100%)	46 (100%)

Fonte: Livros de Casamentos das freguesias de Livramento, Santa Rita e NS das Neves
Outros Locais: Livramento: casamentos na Matriz de Santa Rita. Nossa Senhora das Neves alguns enlaces se realizaram nas outras igrejas da capital – Carmo (3), Mercês (1) e Convento de São Bento (1); outros na casa de um dos nubentes (3) ou dono do escravo (1). Em Santa Rita, um nas Missões de Mamanguape.

No que se referia especialmente aos escravos, não houve diferenças significativas entre os locais que escravos se casavam, tanto nas freguesias rurais como na urbana, o comum era que os enlaces se realizassem em capelas. Talvez, a preferência não fosse dos nubentes por esses locais, mas uma imposição do senhor, visto que eram inúmeras as capelas nos engenhos de açúcar na várzea do Paraíba.[342] Ao focar os dados dos enlaces dos escravos, se encontra uma maior freqüência de escravizados se casando em capelas: em Livramento, das 103 celebrações envolvendo os cativos 65% (67 do total) ocorreram em capelas e somente 22,3% (23 do total) na igreja matriz. Das 13 restantes (12,7%), algumas

[341] LC NS das Neves, 1884-88, fl. 77, AEPB. O noivo era escravo dos herdeiros de Vicente do Rego Toscano de Brito e a noiva havia pertencido à Ana de Tal. A cerimônia é datada de 23 de setembro de 1886.
[342] Em 24 de fevereiro de 1855, o documento Mapa das igrejas, capelas..... (IJJ9-225 – 1852-56), BN, informava que existiam sete capelas em Livramento, treze em Santa Rita e dez em Nossa Senhora das Neves.

aconteceram em oratórios senhoriais (6 ou 5,8%), apenas um na igreja de Nossa Senhora da Guia[343] e sobre 6 (5,8%) não foi indicado o local da cerimônia.[344]

Entre os cativos de Santa Rita, se deu o mesmo padrão, em 72 de tais matrimônios, uma maioria se casou nas capelas (51,4% ou 37), seguidos dos que tiveram acesso à igreja matriz (33,3% ou 24), ainda no espaço privado do senhor, ou seja, nos oratórios celebraram-se 13,9% (ou 10) casamentos e apenas 1 (1,4%) não constou o local do matrimônio.[345] Enfim, nas freguesias rurais, pode-se destacar que os escravizados casavam-se nos espaços privados, capelas e oratórios, dos senhores: em Livramento, 70,8% dos cativos e em Santa Rita 65,2% deles se casaram num desses dois locais.

Na freguesia urbana, Nossa Senhora das Neves, em face dos poucos registros de casamento de casais escravos, apenas sete (de um total de 46) que mostram que não havia diferença entre os que se casavam na matriz (3 casos), nos oratórios (3 casos) ou em igreja filial (1 caso). Resta observar onde se realizavam os casamentos envolvendo os nubentes escravos, ou seja, os enlaces mistos. Assim, um primeiro aspecto que merece ser destacado: casais mistos também costumavam se casar nas capelas. Do total deles 18 (48,6%) escolheram uma capela no meio urbano. No caso do noivo ser escravo e a mulher ser livre ou forra, existem 14 casos (ou 37,8%) e as duas noivas de condição escrava que se casaram com homens não-escravos, também contraíram matrimônio em capelas. Dessa forma, constata-se que a população escrava quando se casava com seus pares ou com os não-escravos as cerimônias eram celebradas nas capelas, ou seja, nos templos privados.

Além disso, para se casarem os escravos necessitavam da concordância e licença dos donos. No caso dessas freguesias da Paraíba, há observações no livro de casamento – que podiam ser enviadas ao pároco, por escrito em um bilhete de seus donos – para

[343] A justificativa para a realização da cerimônia do casal de escravos, João de Luna (viúvo de Rosa da Guia) e Luiza do Carmo, na igreja da Guia, deve estar vinculado ao fato de ambos terem pertencido ao "Convento de Nossa Senhora da Guia", da ordem dos carmelitas, localizado em Lucena. A celebração ocorreu em 26 de novembro de 1826, por Frei João da Encarnação. LC Livramento, 1814-50, fl. 53, AEPB.

[344] Os 43 casamentos mistos de Livramento também se realizaram, principalmente, na igreja matriz (18) e nas capelas (17). Apenas poucos (3) foram celebrados nos oratórios e 3 na igreja dos carmelitas e, por fim, de 2 o pároco não anotou o local do enlace. A respeito dos outros nubentes, os dois forros se casaram na matriz e entre os livres: 3 também receberam a bênção nupcial na principal igreja da paróquia, 2 em capelas e 1 em oratório.

[345] Em relação aos outros 30 enlaces mistos de Santa Rita, uma pequena maioria se realizou nas capelas (11), número semelhante ocorreu na matriz (10), um menor número nos oratórios (7), sobre 2 não há dado informando o local da celebração e 1 um se celebrou, provavelmente, na ocasião que religiosos faziam missões pela província.

contraírem matrimônio ou mesmo no assento de casamento, como se exemplifica no caso do casal misto (noivo escravo e noiva não-escrava) no texto que se segue:

> Aos 26 de setembro de 1862, na capela do Santíssimo Coração de Jesus de Cabedelo, pelas sete horas da noite, feitas as denunciações matrimoniais na forma do estilo, nesta freguesia, donde ambos os nubentes são naturais e moradores sem descobrir impedimento algum tendo *o nubente licença de seu senhor para se casar como tudo consta dos documentos* que ficam em meu poder de minha licença na presença do padre Theodolino Antonio da Silveira Ramos e das testemunhas Pedro Roiz de Mendonça e Luiz da Cunha Camello, se casaram solenamente por palavras *Antonio Garcia,* filho natural de Maria, *escravos* de Manoel Garcia do Amaral, com *Francelina Maria da Conceição*, filha natural de Bárbara Maria da Conceição e logo receberam as bênçãos nupciais conforme o ritual romano, do que para mandei fazer este assento que por verdade assinou. O vigário Joaquim Antonio Marques" (Destaques meus).[346]

Interessante destacar que a ata do casamento trazia uma síntese das exigências tridentinas, como a identificação do nome dos pais, local de moradia dos noivos, realização das denunciações e o seu resultado.[347] Mas, considerando a especificidade da sociedade brasileira, acrescentava o pároco, o noivo, um escravo, tinha autorização de seu senhor para contrair matrimônio. Na década seguinte, um outro escravo, Germano da Costa Lima, exibiu licença, por escrito, de sua senhora (Dona Eugênia de Albuquerque Lima) para se casar com uma mulher livre, Guilhermina Maria do Rosário,[348] mostrando, assim, os limites da autonomia escrava, pois, como a indicação do bilhete senhorial, os párocos só realizavam o matrimônio com autorização dos donos dos escravos.[349]

Os noivos, nos dois casos mencionados tinham a condição escrava e apresentaram sobrenomes de seus donos, tendência que predominou nos assentos das freguesias em estudo. Foram poucos os que tiveram sua identificação unicamente pelo prenome. Da mesma forma, quando se tratava de escravo crioulo, os nomes da mãe e/ou do pai eram citados, o que não ocorria com os africanos. Outro dado importante, mas omitido pela maioria dos párocos das três paróquias, referia-se à idade dos nubentes. As únicas exceções datam da década de 1880, na paróquia de Santa Rita, quando o vigário Manoel Gervásio

[346] Conforme, LC NS das Neves, 1860-69, fl. 17-18, AEPB.
[347] Apesar de o pároco mostrar que cumpria as orientações do CPAB, não colocou a idade dos nubentes.
[348] Realizou-se o casamento de Germano com Guilhermina em 27 de outubro de 1876, conforme LC NS das Neves, 1871-79, fl. 130, AEPB.
[349] Andrade (1995, p. 247-8) em estudo em documentos paroquiais em freguesias de Minas Gerais, do século XIX, destacou alguns exemplos de envio de "bilhete" do senhor autorizando o casamento de seus escravos.

Ferreira da Silva passou a elaborar os assentos e tinha por costume anotar a idade dos noivos. Porém, em apenas 19 registros consta esse tipo de dado, como já mencionado.

Em conclusão, vale destacar que poucos negros – escravos e não-escravos – conseguiram se casar seguindo as orientações cristãs nas três paróquias em estudo. Apesar deles contraírem matrimônio, principalmente, com pessoas do seu grupo social, alguns homens escravos se casaram com pessoas livres ou forras, indicando que os senhores não dominavam totalmente as escolhas dos cônjuges. O recasamento, isto é, pessoas viúvas casando em segundas núpcias, também foi encontrado. Essas pessoas costumavam se casar, fosse na zona urbana ou na rural, preferencialmente, nas capelas; um segundo local de escolha eram as igrejas matrizes e, em terceiro, os oratórios particulares. Apesar da freqüência de casamentos dos negros terem ocorrido nas capelas, vale destacar que, o fato da maioria dos casamentos envolverem os escravizados, houve influência no resultado dos locais. Sem dúvida, somente com novas pesquisas, se poderá afirmar com mais pertinência, o local em que pessoas livres negras se casavam.

Para ampliar as informações sobre o casar entre negros no século XIX, realizei análise nos assentos batismais, como pode ser conferido a seguir.

3.4 – FILIAÇÃO DE PESSOAS NEGRAS: AS INFORMAÇÕES DOS REGISTROSDE BATISMO

Os registros de batismo permitiram a observação acerca do tipo de filiação de crianças e de adultos batizados dos distintos grupos sociais, e, dessa forma, inferir a freqüência de casamentos no interior da população negra nas três freguesias. Os dados dos assentos de batismo mostram que a população negra (escrava e não-escrava) era predominantemente de filiação natural, ou seja, comum era se ter a indicação do nome da mãe e, mais raramente, o do pai. Mas com análise por condição jurídica e por períodos, as duas metades do século XIX, foram detectadas algumas diferenças. Como se apresenta os números absolutos de cada uma das três freguesias na tabela 3.2, seguida de análise com taxas percentuais.

Tabela 3.2: Tipo de filiação da população negra nas freguesias de Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita, por condição jurídica, entre 1814 a 1888

Condição Jurídica	**Freguesias**											
	Nossa Senhora das Neves (2730)				**Livramento (779)**				**Santa Rita (851)**			
	Legítima		Natural		Legítima		Natural		Legítima		Natural	
	1833-50	1851-88	1833-50	1851-88	1814-50	1851-84	1814-50	1851-84	1840-50	1851-71	1840-51	1851-71
Escrava	41	85	417	808	84	43	219	101	69	119	165	297
Ingênua	-	29	-	484	-	10	-	49	-	-	-	-
Forra	2	10	24	68	4	-	3	8	-	-	3	5
Livre	210	282	150	120	89	109	33	27	37	78	10	68

Fonte: Livros de Batismos de Nossa Senhora das Neves, de Livramento e Santa Rita, abrangendo os anos de 1814 a 1888.[350]

Na paróquia de Nossa Senhora das Neves observando a condição jurídica por períodos, ou seja, a primeira e a segunda metade do século XIX, tem-se o seguinte quadro:

- *Escravos*: do total de 1.351 pessoas que contém informação sobre a filiação, uma ampla maioria era de filiação natural (1.225 ou 90,7%) e uns poucos (126 ou 9,3%) tiveram a indicação do pai e da mãe. Sendo que por período, na primeira metade do século XIX, 1833-50, foram realizados 41 (ou 3,1%) batizados de crianças legítimas e, nos primeiros vinte anos da segunda metade do século XIX (1851-71), foram 85 (ou 6,2%). No tocante aos de filiação natural, foi encontrado os seguintes dados: 417 (30,8%) batismos na primeira metade e 808 (59,8%) nos anos referidos da segunda metade do mesmo século. Ou seja, houve crescimento de cerimônias batismais de crianças escravas legítimas na segunda metade do século, porém as que tinham filiação natural foram mais expressivas, visto que, nessa freguesia urbana, era altíssima a taxa de naturalidade de escravos.
- *ingênuos:* nesse grupo, todos batismos após aprovação da Lei Rio Branco (1871), a situação era semelhante a de bebês escravos, pois como se sabe, eles eram filhos do ventre cativo. Nessa freguesia, eles somavam 513, batizados entre 1871 e 1888,

[350] Entre os que não tiveram a indicação da mãe ou do pai, estavam africanos, adultos e pessoas de variadas idades muitas vezes, batizadas em "perigo de morte" e retornavam à Igreja para receber os Santos Óleos (confirmação do batismo), sobre as quais havia somente o nome do senhor e/ou dos padrinhos/testemunhas. Nessa situação foram identificados 70 casos na freguesia de Nossa Senhora das Neves, 40, em Livramento e 2, em Santa Rita.

sendo que desse total apenas 29 (5,6%) foram batizados como legítimos, e, a maior parte, era de naturais, 484 (94,4%);

- *forros*: um primeiro dado importante, as mães de todos os libertos eram mulheres escravas que conseguiram a liberdade para seus bebês, por esse motivo os bebês seguem o padrão de filiação dos escravos e ingênuos. Pouquíssimos, como os dos dois grupos mencionados, tinham filiação legítima: 12 (11,53%), sendo dois na primeira metade do século XIX e os restantes, 10, na segunda dos anos aludidos da segunda parte do Oitocentos. Os de filiação natural eram minoria de batizados: na primeira parte do século, 24 (23%), e na segunda, a maioria, 78 (55,7%). Talvez, esse aumento de carta de alforria para bebês nascidos escravos na segunda metade do século XIX, tenha ocorrido em razão dos debates travados na sociedade em defesa do fim da escravidão;
- *livre:* esse grupo social apresenta resultados que destoam tanto dos escravos quanto de ingênuos e forros, pois se observa, primeiro, uma forte taxa de legitimidade nos dois períodos analisados num grupo de 762 pessoas: na primeira metade eram 210 (27,5%) pessoas legítimas que ampliaram para 282 (37%) na segunda metade. Os naturais, por sua vez, diminuíram, na primeira metade eram 150 (19,6%) e caíram para 120 (15,7%). Os dados indicam que esse grupo cada vez mais tentava se aproximar do padrão das elites, buscando estabelecer relações conjugais sacramentadas pela Igreja.

Na freguesia de Livramento os dados referentes aos anos 1814 a 1884 mostraram o seguinte quadro:

- *Escravos*: de um total de 447 pessoas, os de filiação natural (320 ou 71,5%) predominaram nos dois períodos: foram 219 (49%) na primeira parte do Oitocentos e 101 (22,5%) na segunda, referentes às décadas 1851-71, marcando uma diminuição na segunda metade. Entre os de filiação legítima, a maior parte, 84 (18,7%), também foi batizada na primeira metade do século aludido e uma menor quantia na segunda, somente 43 (9,6%). Porém, deve-se considerar que na primeira metade foi computado um maior número de anos, 36 contra 20 na segunda metade,

visto que a partir de 1871, os bebês do ventre escravo passaram a condição de ingênuos;

- *ingênuos*: seguiram a tendência das pessoas escravas, poucas tinham filiação legítima, 10 (17% do total de 59) e uma maioria de naturais, 49 (83%) do total encontrado entre os anos de 1871 e 1884;
- *forros*: entre os poucos encontrados (15) seguiram o padrão das crianças da freguesia urbana, ou seja, as mães eram escravas, e a maioria tinha filiação natural, 11 (73,3%), sendo que a maioria das cartas de alforria desses bebês na pia batismal foi obtida na segunda metade do século XIX, 8 (53,3%) contra 3 (20%) na primeira metade. Os outros 4 (26,6%) bebês de filiação legítima foram libertados no primeiro período do século XIX;
- *livres*: nesse grupo, como ocorreu com as crianças da freguesia da capital, o padrão era ter declarado tanto o nome da mãe quanto do pai, assim, um número expressivo tinha filiação legítima (76,6%) e uma menor parte natural (23,3%). Ao longo do século XIX, os números indicam que, pretos livres procuravam legitimar suas relações conjugais, pois na primeira metade eram 89 (34,4%) aumentando para 109 (42,2%) na segunda, em contraste, os de filiação natural diminuíram: no primeiro momento eram 33 (12,8%) e no segundo caíram para 27 (10,5%).

Na freguesia de Santa Rita, cujos dados são limitados aos anos de 1840 a 1871, se obteve os seguintes resultados:

- *Escravos*: de um total de 651 pessoas escravas, apenas cinco eram adultas, mesmo assim, somente uma não teve a indicação da filiação, porque era um africano. Portanto, 650 pessoas batizadas tiveram indicação da filiação, dessas a maioria tiveram declarado apenas o nome das mães: foram 462 casos do total de batizados, sendo uma maioria na segunda metade do século XIX, eram 297 (45,6%) e um menor número na primeira, 165 (25,3%). Os de filiação legítima também foram levado, em sua maioria, à pia batismal na segunda metade do Oitocentos, 119 (18,3%) contra 69 (10,6%) na primeira. Vale a ressalva de que os registros dessa freguesia concentravam-se nos anos de 1840 a 1871, assim, a primeira metade do

Oitocentos se considerou 10 anos e na segunda os outros 20 anos, por isso as cerimônias se realizaram sobretudo no segundo período;

- *forros*: as poucas crianças libertas, como ocorreu nas freguesias de Nossa Senhora das Neves e Livramento, tinham mães escravas, por esse motivo se manteve o padrão de terem filiação natural. Em Santa Rita, os bebês forros eram apenas 8, todos tinham filiação natural, três deles foram batizados na primeira metade e cinco na segunda metade do Oitocentos;
- *livres*: as pessoas nascidas de mães e pais pretos de condição livre, mantiveram o padrão das duas outras freguesias, isto é, predominava a filiação legítima. Do total de 194, apenas um não constava a indicação de filiação. Entre as restantes, ou seja, a ampla maioria (193), as registradas como legítimas estava a maioria 115 (59,6%) contra um menor número de naturais 78 (40,3%). Sendo que na primeira metade do século XIX foram realizados 37 (19,2%) batizados das pessoas ditas legítimas e, na segunda, houve aumento para 78 (40,4%). Entre as naturais, no primeiro período do século XIX, foram apenas 10 (5,2%) pessoas que receberam o primeiro sacramento e, na segunda metade, outras 68 (35,2%).

Considerando as três freguesias e os dois períodos analisados obtive o seguinte quadro: pessoas escravas ou vinculadas à escravidão, ou seja, as forras e as ingênuas apresentaram taxa de naturalidade extremamente alta, atingindo três quartos delas. Enquanto o grupo dos pretos livres tinha uma situação bastante distinta, pois, nas três paróquias, eles sempre dispunham de maior taxa de legitimidade do que os primeiros, e ao longo do tempo esse índice mostrou-se crescente, mostrando que eles procuraram estabelecer relações conjugais sacramentadas pela Igreja católica.

Contudo, em razão dos limites das fontes, o grupo dos escravizados permitem a redução de escala de observação para se construir algumas histórias dos atores sociais que viveram nas freguesias da Zona da Mata da Paraíba. Assim, cruzando variados documentos, foi possível desvelar os vínculos parentais sobre essa população, sobretudo dos que residiam em três importantes engenhos das freguesias rurais em estudo, são eles: Tibiri, Una e Gargaú, como as que aparecem nesse capítulo, nos itens 3.5 e 3.6.

3.5 – FAMÍLIAS MONOPARENTAIS E LEGÍTIMAS NOS ENGENHOS UNA E TIBIRI

Vejamos o local de residência do casal Zacarias e Gertrudes, pertencente a Manoel Maria Carneiro da Cunha, e de seus companheiros de cativeiro. Esse senhor foi proprietário de dois engenhos de Santa Rita – o Una e o Tibiri e teve participação na vida política da província no início do Império. Ele e mais dois parentes, Manuel Florentino e Joaquim Manuel, foram os fundadores do partido Conservador na Paraíba. Ele atuou por um período na política local, mas quem realmente fez carreira de alcance nacional foram outros parentes, Anísio Salatiel e Silvino Elvídio Carneiro da Cunha (filhos de Manuel Florentino), esse último chegou a ser presidente de província da Paraíba e de outras e, no fim do Império, recebeu o título de Barão do Abiaí (MARIZ, 1987). Mas vejamos a descrição da área onde estavam edificados os engenhos de Manoel Maria Cunha da Cunha.

No início do século XIX, um indivíduo que chegasse ao vale do rio Paraíba, na povoação de Santa Rita, avistava, ao longe, uma casa-grande, um casarão comprido e sombrio, com um pequeno outeiro com várias portas. Nas proximidades desta residência estava a senzala, ou "casaria dos escravos", as oficinas e a enfermaria e, mais à direita, "erguia-se muito branca a ermida do solar", cujo orago era Nossa Senhora do Rosário. Todos esses imóveis e instalações faziam parte do engenho Tibiri. Seu dono, nas palavras do bisneto, "era homem de poucas falas e risos, olhos severos e perscrutadores, cavaleiro da ordem de Cristo".[351] O bisneto se referia a Manoel Maria Carneiro da Cunha que, na ocasião de seu falecimento, era dono do mais antigo engenho da Paraíba, cuja propriedade havia sido obtida, por compra, da viúva do senador e brigadeiro Estevão José Carneiro da Cunha e de herdeiros.[352] Possuía este mesmo senhor o Engenho Una, também adquirido por compra, e que tinha uma localização privilegiada, pois se limitava com três rios: o Inhobim o Una e o Paraíba. (TAVARES, 1989, p. 275-80). A casa-grande e a capela também eram construções com uma agradável estética arquitetônica, revelando, em suas formas, o poder e o prestígio de seus donos. Segundo as considerações da arquiteta Martins (2005, p. 30) e

[351] A descrição do engenho Tibiri foi obtida em Cunha (1928, p. 58-59), bisneto de Manoel Maria Carneiro da Cunha.

[352] Dados da obtenção do engenho por Manoel Maria Carneiro da Cunha foram fornecidos por seu filho Francisco Manoel Carneiro da Cunha, quando da realização do registro de terras, segundo determinações da Lei de Terras, de 1850. Por essa época, Manoel Maria, já era falecido. O engenho Tibiri localizava-se ao norte com o rio Paraíba, na nascente estavam às terras do engenho de Santo Amaro e o sítio do padre Mathias Leal de Lemos, o rio Marés e pelo sul, o rio Mumbaba, no poente as terras do engenho Santo André (TAVARES, 1989, p. 277-78).

observação de fotos, a casa de residência era um sobrado com fachadas, gradil, portas e janelas apresentando detalhes variados, que mostram o "poder e riqueza" dos seus proprietários do século XIX. A capela São Gonçalo[353] desse engenho, talvez, seja a mais imponente da Zona da Mata. No que refere-se a sua forma física, ela é hexagonal, tem ricos detalhes internos e externos, e destacam-se a "sua nave de seis faces com cúpula em forma de abóbada", conforme pode se ver na imagem 7.[354]

Nesse local, viviam o proprietário, Manoel Maria Carneiro da Cunha, seus familiares, agregados e os trabalhadores escravizados. A população escrava desse senhor, identificada em três fontes paroquiais (casamento, batismo e óbito), era composta de um grande número de casais escravos, que haviam recebido os sacramentos cristãos. Em Santa Rita, os casais que contraíram matrimônio, eram em número de 6; em Livramento, somavam 16 nubentes e os batizandos, 16 bebês em Santa Rita e 6 em Livramento. Nos livros de óbitos das duas freguesias rurais foram registrados somente três indivíduos adultos (Leandra, em 1828; Joaquim, em 1842; e Felipa, em 1862[355]) pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha. em Livramento.

Imagem 7: Casa-grande do Engenho Una
Fonte: Martins (2005, p. 30)

Completando a população escrava desse senhor, nos livros de batismos, havia, ainda, cinco casais escravos (dos quais não constam os assentos de casamento), dois homens (Gregório e José) que se casaram com

[353] Martins (2005, p. 47-50) informa que essa capela foi construída por volta de 1700 e passou por duas reformas. A primeira em 1906 (reconstrução da sacristia) e outra, em 1913. Esse engenho, em 1937, passou a funcionar como usina, de nome São Gonçalo, mas, em 2004, passou a pertencer ao grupo "Usina São João" e está nomeado como engenho do Patrocínio.

[354] A imagem da capela São Gonçalo está reproduzida na *Revista Turística de Santa Rita*, publicada pela prefeitura de Santa Rita, em 2003, mostra que uma das opções econômicas do município, na atualidade, é o investimento em turismo (que o prefeito da época chamou de "indústria sem chaminé"), Nesta Revista, as capelas são divulgadas como monumentos históricos que compõem a paisagem da segunda área com povoamento mais antigo do estado da Paraíba.

[355] Era comum encontrar a indicação do nome de um senhor de um escravo, nos assentos paroquiais, quando a morte havia sido recente. Em alguns casos, o pároco informava que o senhor era "falecido", em outros que o escravo ou escrava pertencia aos "herdeiros" de um determinado senhor.

mulheres escravas viúvas (Paulina e Leandra). Dentre os vários padrinhos, estava um homem (Agostinho), cujo estado conjugal não consegui identificar, embora ele tenha batizado duas crianças. Totalizavam, portanto, 82 pessoas escravizadas pertencentes a esse proprietário, entre os anos de 1823 e 1854. Dessas, 58 (71,6%) eram adultas e 23 (28,4%) crianças.

Nem todos os casais encontrados nos engenhos de Manoel Maria eram legitimamente casados, mas os nomes da mãe e do pai foram citados em alguns dos batismos de crianças. Isso porque o sacerdote, ao batizar crianças de filiação natural desse senhor, costumava colocar o nome dos progenitores, certamente, seguindo as determinações das CPAB, que orientava que, caso não houvesse inconveniente, o pároco poderia citar os nomes de mães e pais solteiros. Outra possibilidade a ser aventada, é a de que os casais mantinham relações consensuais estáveis.

Vejamos os casais que seguiram as orientações tridentinas e se casaram na Igreja. Nos livros de casamento de Livramento e Santa Rita, Manoel Maria Carneiro da Cunha constava como um dos três proprietários que mais tiveram escravos contraindo matrimônio. Os dezesseis casamentos realizados na paróquia de Livramento foram celebrados na década de 1820 (um total de 15 dos 16) e 1830 (apenas um dos 16). Em Santa Rita, houve seis celebrações, todas ocorridas na década de 1850; desses matrimônios, com exceção de oito, a maioria foi celebrada nas capelas dos engenhos Tibiri (Nossa Senhora do Rosário) e Una (São Gonçalo). Entre os oito casais que preferiram contrair matrimônio na Matriz de Livramento, estava o formado por Zacarias e Gertrudes. Não se sabe o motivo que os levou a essa preferência, pois, no ano anterior, já havia se realizado o primeiro casamento na capela de São Gonçalo.[356]

[356] O primeiro registro de casamento de escravos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha foi o de Joaquim e Rosa, ambos da Angola, realizado em 26 de janeiro de 1829, na capela de São Gonçalo, localizada no engenho Una. Conforme LC Livramento, 1814-50, fl. 61, AEPB.

Seria uma tentativa de não deixar de ser totalmente subjugado pelas decisões senhoriais? Relações de amizade com o pároco, na época, Ignácio Joaquim de Santa Anna Cardoso? Não foi possível tirar nenhuma conclusão, mas observei que, à exceção dessas oito celebrações, na década de 1820, todas as demais aconteceram na capela do engenho Tibiri ou na do Una. Ao que parece, o proprietário deve ter determinado que quem quisesse se casar, teria de ser no local de moradia, ou seja, numa das duas capelas de seus engenhos.

Os resultados sobre os enlaces de cativos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha mostram que a maioria dos escravos desse senhor legitimou a relação na Igreja, mesmo aquelas mães que se tornaram viúvas ou batizaram crianças na condição de solteira, se casando anos depois, a exemplo de Silvana, que levou à pia batismal seu filho natural Albino. Porém, quatro anos depois, em 10 de junho de 1851, se casou com Miguel, cerimônia essa em que se realizaram mais três enlaces – Paulina (viúva) com José Carneiro; Leandra (viúva) com Marcos; e Geralda com Joaquim.[357] Leandra, antes do seu recasamento, em 1851, apareceu no livro de batismo com seu marido anterior. Desse modo, em 22 de julho de 1844, Leandra e Gregório (marido falecido), levaram à pia batismal suas filhas legítimas Sabina e Paula.[358] Possivelmente, o dono do engenho Tibiri estimulava e providenciava a presença de sacerdote na capela do mesmo engenho. A santa de invocação do orago era, inclusive, Nossa Senhora do Rosário, como se sabe, a santa devotada pelos pretos. Além dos batismos dos cativos de Manoel Maria Carneiro da Cunha, a capela era utilizada também pelos vizinhos do proprietário, que aproveitavam para batizar seus filhos e estabelecer (ou fortalecer) laços sociais (políticos e/ou afetivos) com o influente senhor de engenhos.

Imagem 8: Capela São Gonçalo, engenho Una
Fonte: Revista Turística de Santa Rita (2003)

Esse estímulo para que os escravos tivessem acesso aos sacramentos, tanto o do matrimônio quanto o do batismo, é no, mínimo intrigante. Será que o senhor cuidava para

[357] Os quatro enlaces coletivos, ocorridos em 10 de junho de 1851, estão registrados no LC Santa Rita, 1846-75, fls. 28-9, AEPB.
[358] LB Santa Rita, 1840-52, fls. 46, AEPB.

que eles vivessem dentro dos preceitos do catolicismo? Talvez essa seja uma questão com uma ou mais respostas, a considerar que, no sistema escravista, prevalecia, quase sempre, o interesse senhorial. Mas não se pode desconsiderar a importância da influência da Igreja nos comportamentos dos segmentos sociais do período oitocentista. Todavia, vale ressaltar que, nas propriedades de Manoel Carneiro prevaleceram altas freqüências de cerimônias de batismo, nas quais as crianças eram batizadas em dupla, e de matrimônios de escravos, com várias celebrações coletivas.

3.6 – VÍNCULOS PARENTAIS DE ESCRAVOS NO ENGENHO GARGAÚ

Um dos principais engenhos do século XIX, construído na Zona da Mata da Paraíba, foi o Gargaú. Muito antes da passagem do seu mais ilustre visitante, Dom Pedro II, em 1859, outros viajantes e administradores já tinham destacado a sua existência.

Algumas informações, como as fornecidas por Ramos (2005, p. 6), indicam a edificação desse engenho por volta do ano de 1614, tendo como dono Ambrósio Fernandes Brandão, que o deixou como herança a seus filhos e netos. No período da ocupação dos holandeses, a propriedade ficou abandonada e, conforme Herckmans (1982), passou a um novo senhor, proveniente de seu país de origem, que a renomeou de *La Rasiere*. Segundo Machado (1977, p. 264), com a expulsão dos batavos, ainda no século XVII, o engenho passou a pertenceu a João Fernandes Vieira (1655-57), que governou a capitania da Paraíba. Entretanto, os estudiosos não conseguiram, ainda, evidências sobre a quem ele pertencia no século seguinte.

Somente a partir do final do período colonial, em 1813, se obtém a informação sobre a quem pertencia esse engenho. De acordo com Ramos (2005, p. 8), o imóvel estava em poder do morgado[359] da Vila Nova, cujos documentos mais antigos são datados de 1813. Esse mesmo autor, considera que a partir de 1845 o engenho passou a pertencer a Joaquim Gomes da Silveira. Na presente pesquisa, os primeiro assento de batismo ocorrido na capela de tal engenho é datado de abril de 1817. Porém, as primeiras atas batismais em que escravos aparecem como pertencentes a Gomes da Silveira são datados de 1832 e o

[359] Morgado refere-se à lei de sucessão de bens que permitia a vinculação do direito de herança ao primogênito. Evitava-se, dessa forma, a fragmentação do patrimônio familiar, bem como se objetivava assinalar a nobreza de uma família. A sua prática foi pouco difundida na América portuguesa, mas extinguiu-se apenas em 1835. A esse respeito, ver Silva (1998, p. 32).

local das celebrações foi na Matriz de Livramento. A primeira cerimônia batismal realizada na capela de Sant'Ana, localizada em tal engenho, é de 28 de julho de 1844. Portanto, deve ter sido por essa época, entre os anos iniciais da década de 1840, que Gomes da Silveira adquiriu o engenho Gargaú, que permaneceu sob posse da família até 1892. Mais recentemente, na segunda metade do século XX, o engenho foi transformado em propriedade de grandes usineiros do estado, da família Ribeiro Coutinho.

Uma das descrições mais antigas foi realizada por Elias Herckmans, que governou a capitania (1636-39), então ocupada pelos holandeses. Segundo ele,

> ao norte da extrema ocidental da ilha de São Bento, entre o rio Gargaú, e prolonga-se para o noroeste e um pouco para o ocidente, (....)a terra de Gargaú, onde fica um *engenho de fazer açúcar, que outrora se chamava Gargaú*, e que agora tem o nome de La Rasiere, por se chamar assim o seu possuidor, que o comprou. (HERCKMANS, 1982, p. 11)

Esse governador notou, ainda, que, ao norte do engenho Gargaú, havia uma aldeia de índios, chamada também de Gargaú. Essa é uma palavra indígena e dá nome a uma espécie de peixe-boi ou água do peixe-boi (garga=peixe e ú=água). A região era coberta de vasta mata, com inúmeras árvores que deveriam fornecer madeira de boa qualidade. Herckmans registrou, ainda, que

> em razão da abundância e fertilidade dos bosques desta capitania moram nelas muitos *roceiros e produtores de farinha e cultores de arroz, milho e outros frutos da terra;* pois ai se diz, como um ditado, que onde há madeira e bosque que crescem bem, igualmente vingará bem a mandioca, isto é, a raiz de que se faz a farinha (HERCKMANS, 1982, p. 33). [360] Grifos meus.

Ou seja, as áreas localizadas nas proximidades desse engenho, além de fornecerem madeira para abastecer as fornalhas produtoras de açúcar, ofereciam espaços para o cultivo de produtos de subsistência para prover tanto as pessoas livres quanto os senhores de engenho, porque estes, como se sabe, preferiam empregar seus trabalhadores escravizados na produção de açúcar do que no cultivo, por exemplo, do "pão da terra", a mandioca.

[360] Acerca dos "frutos da terra", o holandês citou as batatas, figo, jenipapo, melões, abóboras, pepinos, abacaxi e outros. Entre os animais de caça, estavam a capivara e o veado, não deixando de lembrar os frutos do mar (ostras) presentes nos vários rios e mangues da região (HERCKMANS, 1982, p. 35-36). Outro autor, Machado (1977, p. 100), destacou a variedade de animais aquáticos (peixes, tartarugas, aves ribeirinhas etc) existentes nas proximidades do rio Gargaú.

Mais de um século depois, em 1805, o referido governador da capitania, Luiz da Motta Feo, concluía uma viagem (iniciada em agosto do ano anterior) pelo interior da capitania[361], com objetivo de cumprir determinações de uma carta régia que o mandava percorrer vilas e povoações da Paraíba, com vistas a receber um "donativo real". Em seu relatório fez rápida referência ao engenho Gargaú local onde pernoitou junto com os oficiais do governo que o estavam acompanhando.[362]

Embora Motta Feo, por ocasião de sua passagem pelo engenho Gargaú, não tenha mencionado quem era responsável pelo imóvel, existe uma informação do ano de 1802, indicando que a administração de tal propriedade estava nas mãos do padre José de Carvalho. [363]

Cinco décadas depois, o imperador D. Pedro II passou pelo engenho Gargaú, quando viajava pelo, então, Norte do país e aportou na província da Paraíba, em dezembro de 1859. Em sua rápida estada por esse engenho, com uma comitiva de 200 pessoas, almoçou e recebeu homenagem do seu proprietário, Joaquim Gomes da Silveira. Segundo Almeida (1982, p. 98-99), o Imperador percorreu o engenho e anotou, em seu diário, dados sobre a produção de açúcar, número de escravos, o estado de conservação da indústria, a qualidade da cana" e descreveu o proprietário do engenho, Joaquim Gomes da Silveira, como "comandante superior deste município, parece lavrador inteligente".

Menos de um ano depois, o então presidente da província, Luiz Antonio da Silva Nunes (partido Conservador e natural do Rio Grande do Sul), em viagem pela província, realizada entre 17 de setembro de 1860 e 17 de outubro do mesmo ano, relatou, com um pouco mais de detalhes, sua passagem pelo engenho Gargaú, quando retornava de Mamanguape. Em suas anotações publicadas o jornal *O Imparcial*, que circulou de abril

[361] Sobre o período que antecedeu a viagem desse governador, ou seja, entre 1747 e 1808, há alguns documentos do Arquivo Ultramarino que devem trazer alguma explicação sobre a posse do engenho Gargaú, mas exigi-se uma pesquisa no *Catálogo de documentos avulso manuscritos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*, de Oliveira, Menezes e Lima (2002).

[362] A passagem de Luiz da Motta Feo, pelo engenho Gargaú, ocorreu entre os dias de 22 e 23 de fevereiro de 1805, conforme *Relatório da viagem que fez aos sertões da capitania da Parahyba do Nort*e, feito pelo governador e capitão general Luiz da Motta Feo (1804-05), fl. 26-7, IHGB.

[363] Ver relação de moradores que fizeram as primeiras doações à "Pia Sociedade Agrícola, Protetora da pobreza, despertadora da agricultura", criada por iniciativa de Motta Feo, para combate às secas da Paraíba, em 1802. Em Seixas (1987, p. 239).

de 1860 a abril de 1861, informou que o engenho era de propriedade do "comandante superior dos municípios da capital e Alhandra", que a comitiva havia chegado no engenho por volta das "oito horas e um quarto da manhã, depois de vencer a distância de 10 léguas e recebendo pelo senhor Comandante Silveira, que hospedou magnificamente a sua excelência". O almoço, realizado na casa-grande (ver imagem 9), com a presença de Leonardo Antunes Meira Henriques (padre Meira), Francisco Soares da Silva Retumba (engenheiro) e outros. Após a refeição, o presidente Silva Nunes visitou a capela do engenho, descreveu-a como "uma bela igreja, bem ornada e asseada", passou "depois à casa do engenho, onde tudo examinou e tudo lhe foi mostrado pelo digno proprietário. Às 2 horas e meia da tarde foi servido o jantar profuso e lauto. Deixaram a propriedade em companhia de comandante Silveira" (SEIXAS, 1985, p. 103).

Imagem 9: Casa-grande do Engenho Gargaú
Fonte: Ramos (2005b, p. 57)

O presidente Silva Nunes se impressionou com a arquitetura da capela do engenho. De fato, quase um século e meio depois, concordo com essa autoridade Imperial, porque esse templo religioso está mais para uma igreja do que para uma capela. Apesar do abandono em que se encontra, as suas formas arquitetônicas causam grande impacto aos olhos dos visitantes.[364] Fico imaginando o que deveria ocorrer no Oitocentos, quando a cultura do açúcar dominava a freguesia e aquele que detinha um imóvel para a prática da religiosidade deveria se beneficiar do prestígio entre seus pares e a população das redondezas com pouca (ou sem) posse material. Afinal, além da bela capela-igreja[365], a casa-grande também contribuía para simbolizar a riqueza de um senhor de engenho e de escravos, como era o caso de Joaquim Gomes da Silveira que, ao falecer, em 1869, deixou uma fortuna de mais de 144 contos de réis. Embora não tenha

[364] Esta pesquisadora fez uma visita às ruínas do engenho Gargaú nos primeiros meses do ano de 2005.
[365] De acordo com Carvalho (2005, p. 45), a capela Sant'Ana tem o estilo arquitetônico barroco/rococó e deve ter sido construída entre o fim do século XVIII e início do XIX.

conseguido nenhuma imagem da senzala desse engenho, obtive duas que retratam a casa-grande e a capela, conforme pode ser observado nas imagens 09, 10 e 11.

Imagens 10 e 11: Capela Sant'Ana (engenho Gargaú), Lateral e frente.
Fonte: Acervo da autora. Fotografia, 2005.

O possuidor do engenho Gargaú[366], Joaquim Gomes da Silveira, era dono de mais dois engenhos: o do Meio[367] e o Inhobim.[368] Mas, parece que seu apreço pelo Gargaú era significativo. Apesar de ter morado no engenho do Meio, entre 1823 e 1833, provavelmente tenha se mudado na década de 1860 para aquele engenho. Pelo menos, no ano de 1866, redigiu o seu testamento no Gargaú. Por essa época, era viúvo de sua primeira esposa (Antonia Francisca da Conceição), com a qual teve dezessete filhos[369], embora, no seu testamento tenha citado o nome de oito, provavelmente os que conseguiram sobreviver às inúmeras doenças que, geralmente, atingiam as crianças. Nesse engenho, morava a mãe de

[366] De acordo com Tavares (1989, p. 138-39) o engenho Gargaú detinha o seguinte tamanho: "de largura uma légua e meia, de fundo tinha duas léguas, contestam pelo sul com o rio Paraíba, pela nascente com terras do 'patrimônio' de Nossa Senhora do Livramento, e no poente com terras do engenho Velho, fazendo extrema na estrada de Pitimbu, onde está plantado o marco, vão contestar com terras dos engenhos de 'Imubim' e do Meio".
[367] Segundo Tavares (1989, p. 213-14) o engenho do Meio tinha "meia légua, principiando do riacho chamado Peperi", pela parte do sul a "sua extrema era com as terras do engenho Inhobim e contestava pelo nascente com o sítio Gitó".
[368] Tavares (1989, p. 214) deixou anotado que o "engenho Inhobim se principiava com terras do engenho do Meio pelo rumo ao sul, uma légua a findar em um marco que se acha fincado nas extremas do sítio da Ordem Terceira e com terras do engenho Cumbe, e para o poente uma légua principiando da extrema do engenho Caiongo que vai para o sítio Gitó".
[369] Conforme plaquete de RAMOS (2005, p. 10).

outros filhos de Gomes da Silveira, tidos com Apolônia Maria da Conceição[370], a qual não foi esquecida no testamento. Segundo ele, deixava:

> para as filhas de Apolônia Maria da Conceição, que *mora atualmente neste engenho Gargaú*, e que existirem até a minha morte a quantia de 4:000$000rs e o casal de escravos Severiano e sua mulher Paschoa para Apolônia *Maria da Conceição* a escrava Ignacia Velha, cuja quantia será entregue a meu testamenteiro para que pondo em giro passa com seu produto sustentar os ditos meninos durante a sua maioridade e dar-lhes educação, cujos bens não passarão a mãe dos mesmos meninos e só será herdeiro um do outro em caso de morte de algum deles[371] (Destaques meus).

Quanto aos imóveis desse engenho, Joaquim Gomes da Silveira não deixou de preocupar-se com a (belíssima) capela de Sant'Ana, a qual mencionou duas vezes em seu testamento. Na primeira, "mandou" rezar duas capelas de missas[372] a Senhora Sant' Ana para interceder pela alma dele e, na segunda, deixou a quantia de 200$000 réis para se "encarnar" a imagem da Senhora Sant'Ana no engenho Gargaú.[373] Além disso, ele colocou o nome de Ana em três de seus vinte e sete filhos (17 com Antonia Francisca da Conceição; 4 com Apolônia Maria da Conceição e 6 com Felismina Francisca de Paula), como forma de homenagear a santa de sua devoção. A mais velha nasceu por volta de 1826[374], cuja mãe foi a primeira esposa de Joaquim. Duas meninas nascidas de suas relações com outras duas mulheres, Apolônia Maria da Conceição e Felismina Francisca de Paula (já falecida em 1866), também receberam o nome de Ana. Os filhos da última, inclusive, foram legitimados e estavam junto dos seus irmãos legítimos do primeiro casamento de Gomes da Silveira no momento da partilha dos bens de Gomes da Silveira (RAMOS, 2005, p. 09-11 e Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866).

Também pediu missas em seu próprio benefício: uma capela pelo seu anjo de guarda e uma para o Santo de seu nome. Lembrou de pedir ainda

---

[370] Ainda não se sabe se Joaquim Gomes da Silveira contraiu matrimônio com essa mulher. Ramos (2005, p. 10) informou que não conseguiu nenhuma evidência sobre um possível casamento desse senhor de engenho com Apolônia. Observo que o nome dessa mulher, no testamento, apareceu grafado como Apolinária.
[371] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866, ATJPB.
[372] Uma capela de missa é igual a 50 missas.
[373] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866, ATJPB.
[374] Ana Gomes da Silveira foi batizada em 28 de março de 1826, na capela de São Gabriel, no engenho do Meio, tendo como padrinhos Antonio Pereira de Castro Júnior e Dona Tereza de Jesus, conforme LB Livramento, 1814-33, AEPB. Agradeço a iniciativa de Carmelo Nascimento Filho, que teve a perspicácia e copiou os assentos de batismo de alguns dos filhos de Joaquim Gomes da Silveira.

> pelas almas do purgatório, mais outra capela de missas em tenção das pessoas com quem tive negócio; mais outra capela pela alma de minha falecida mulher, mais duas capelas pelas almas dos meus pais, mais uma capela em tenção da alma de minha madrinha e mãe de criação Dona Anna Clara de São José e [por último] uma capela pelas almas de meus falecidos escravos. [375]

O referido Gomes da Silveira reconheceu, ainda, ser pai de mais cinco crianças naturais (Taciano, Emília, Isméria, Joana e Ana), que teve com Felismina Francisca de Paula ("mulher branca e solteira" e falecida), as quais são que já se acham "perfichadas" em duas escrituras, ou seja, Joaquim Gomes da Silveira se casou com Felismina e legitimou seus filhos e filhas para que eles fizessem parte do seu espólio.[376] Mas, talvez como prevenção, destinou "um escravinho" ou "uma escravinha" a cada um dos filhos naturais que teve com Felismina Francisca de Paula. Os filhos legítimos também mereceram receber escravos, recursos pecuniários e/ou imóveis.

Conforme as práticas sociais e religiosas da época escravista[377], não deixou de alforriar alguns (poucos) escravos, somente quatro escravos foram lembrados, entre eles, três adultos (Mariano, africano; Felicidade, crioula; e Antonio Tobias, pardo), que receberam a 'recompensa', como ele mesmo declarou "pelos bons serviços que me tem prestado", e uma criança, Paula (filha de Baldoína), foi agraciada com a liberdade. Talvez, fosse uma forma de "agradecer" à mãe da menina que, até 1869, havia lhe "dado" seis crianças. [378] As outras cinco constavam do seu espólio, quando de sua morte, três anos após a escritura do testamento.

Os outros escravos pertencentes a esse senhor de engenho foram conhecidos a partir da análise de outros documentos. Nos registros de casamento (1829, 1830 e 1850) foram identificados sete casamentos (dois no engenho do Una e cinco na capela do Gargaú); nos

---

[375] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866, ATJPB.
[376] De acordo com Mattoso (1988b, p. 48), um filho "natural somente pode ser legitimado após o casamento valido ou putativo de seus pais, matrimônio posterior à concepção", e os filhos legitimados tinham os mesmo direitos na partilha de herança que os legítimos. Ou seja, considerando tal informação sobre o procedimento para o reconhecimento de filhos naturais, é provável que Joaquim Gomes da Silveira tenha se casado com Felismina Francisca da Paula.
[377] Um célebre senhor de engenho e de escravos da Paraíba e Pernambuco, André Vidal de Negreiros, quando elaborou seu testamento, em 1678, deixou liberto, pelo menos, nove mulheres e homens escravos. A cópia do testamento de Vidal de Negreiros encontra-se em Machado (1912).
[378] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866, ATJPB.

de batismo (1832 a 1870), foram quinze crianças de filiações natural (10) e legítima (5), mais 12 pais e mães de tais bebês. No inventário (1870) foram avaliados cinqüenta e cinco escravos (38 homens e 17 mulheres), e mais dez (8 mulheres e 2 homens) tinham sido dados como dotes às filhas mais velhas. Em 1866, fez doação, em testamento, de 20 escravos (12 homens e 08 mulheres). Enfim, Joaquim Gomes da Silveira, entre os anos de 1829 e 1870, foi dono de cerca de 119 mulheres e homens cativos.

Na época da feitura do inventário e, portanto, de seu falecimento, ele tinha sob sua posse 56 escravos para trabalharem em seus engenhos, dos quais a população masculina compunha-se de 38 indivíduos (52,7%) do contingente escravo, sendo em sua maioria adultos, eram 29 homens na faixa etária (15 a 40 anos), a idade considerada como a mais produtiva. Os meninos eram apenas 4 (faixa de 0 a 14 anos) e 5 estavam no grupo dos mais idosos (acima de 40 anos). Em relação às mulheres, o maior número delas era da faixa etária adulta (8), no grupo das mais jovens estavam 6 meninas e no das mais idosas apenas 4 delas. Na população escrava de Gomes da Silveira os crioulos predominavam, pois no Inventário apenas dois homens foram identificados como da costa africana.

Assim, tinha-se uma população em idade produtiva e reprodutiva de 67,2%, os mais jovens e o mais velhos tinham o mesmo percentual, 16,4% para cada um dos segmentos etários. Com relação aos indivíduos mais jovens, vale destacar que muitos foram doados ou serviram como dote ou no testamento para os filhos de Joaquim Gomes da Silveira. Muitos destes não apareceram na avaliação, mas somente na partilha, talvez tenha sido uma reclamação de algum herdeiro, pois em 1869, houve uma tentativa de contestação do testamento de Silveira.[379] Identifiquei, também, na partilha doze escravos que não constaram da avaliação, alguns deles tinham sido concedidos como dotes para as filhas.

No tocante, as relações parentais mais antigas desses indivíduos cativos, concernem aos registros de seus escravos, ocorridos em 1829 (Pedro, crioulo, foi casado com Ana, crioula)[380] e um outro em 1830 (Tomás, angola, noivo de Maria, angola)[381]. Depois desses, somente mais cinco uniões se realizaram duas décadas depois, em cerimônia coletiva, com a presença de três casais de nubentes "angola" e os outros de origem não identificada.

---

[379] Conforme o "Autoamento de uma portaria para o fim de proceder ao estado de demência do coronel Joaquim Gomes da Silveira", 1869, ATJPB.
[380] LC Livramento, 1814-50, fl. 62, AEPB.
[381] LC Livramento, 1814-50, fl. 67, AEPB.

Mas, nas décadas de 1830 e 1840, das quinze celebrações de batismo, foi possível identificar quatro casais com matrimônio legitimado na Igreja, que batizaram cinco bebês na Matriz de Livramento (oito dos quinze batizados, ocorridos entre 1832 a 1870) ou na capela de Sant'Ana (sete das quinze celebrações, entre 1844 a 1869).[382] Os casais legítimos eram os seguintes: Pedro e Ana, pais de Crescência e Luiz [383]; Jerônimo e Firmina, pais de Críaco; Cipriano e Rosa, pais de Jacinto e Marcelino e Maria, pais de Umbelina.[384]; Além desses, mais dez mães naturais levaram seus bebês à pia batismal, entre os anos de 1832 a 1870, a exemplo de Maria Quitéria, mãe de João[385], que foi a primeira; e em 1870, coube a Emília levar Paulina[386] para receber a bênção católica.

Os escravos desse senhor deveriam viver em diferentes propriedades, visto que ele tinha inúmeros imóveis (ou, como diziam na época, "bens de raiz"). No seu inventário, constavam, além dos engenhos mencionados, oito sítios em diferentes municípios e povoações da província (Independência, Ingá, Livramento e Lucena); duas fazendas de gado (Independência e Cuité); várias "partes" de terra (em Pilar, Bananeiras e Independência) parte do engenho (Peixe[387]) e seis casas de residência (todas na capital da província) e uma de foreiro.[388]

Se comparado ao dono dos engenhos Tibiri e Una, com Joaquim Gomes da Silveira parece não ter havido incentivo para que seus escravos vivessem conforme o sacramento do matrimônio católico, pois foram celebrados pouquíssimos casamentos na capela de Sant'Ana, pois num período de 21 anos, os registros de casamento trazem somente sete

---

[382] Como se observa, nem todas as mães e os pais escravos batizavam seus filhos e filhas na capela do senhor. Seria esse um indício da tentativa de manter um mínimo da autonomia, ou seja, escolhendo o local do batizado de seus bebês?

[383] O casal Pedro e Ana, na ocasião do batismo de Crescência, em 28 de agosto de 1845, já estava casado há mais de quinze anos, pois o matrimônio deles havia sido celebrado em 16 de novembro de 1829, na capela de São Gabriel, localizada no engenho do Meio. O registro de batismo da criança está no LB Livramento, 1831-63, fl. 33. O de Luiz em 05 de abril de 1847, no LB Livramento, 1831-63, fl. 63, ambos no AEPB.

[384] Não obtive o registro do casamento de três casais, mas os batismos das crianças, como o de Ciríaco e Jacinto, estão anotados no LB Livramento, 1831-63, fls. 35 e 49, respectivamente, já o de Umbelina está no LB Livramento, 1843-75, fl. 22, AEPB.

[385] LB Livramento, 1831-63, fl. 12, AEPB.

[386] LB Livramento, 1863-74, fl. 98, AEPB.

[387] A parte do engenho Peixe, Joaquim Gomes da Silveira recebeu em 28 de outubro de 1859, quando foi inventariante de sua filha, Francisca Gomes da Silveira, que foi casada com Joaquim de Melo Azedo, cujo espólio somou, após pagamento de dívidas, a quantia de 50:975$372 réis, e que o mesmo recebeu como pagamento. Além de "uma parte do engenho Peixe", mais 17 escravos, duas fazendas e pequenos objetos, conforme Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, ATJPB, 1870, fls. 53-63, em Anexo o inventário.

[388] Conforme Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, ATJPB, 1870.

casais de sua propriedade.[389] Porém, como assinalou Schwartz (1988, p. 130), o escravizado

> não dependia do casamento consagrado pela Igreja, quer para os escravos, quer para os livres. Dizer que um casal não era casado e que seus filhos eram ilegítimos não significava que eles não formavam uma unidade familiar, ainda que legalmente pudessem ser incapacitados sob certos aspectos.

Desse modo, os vínculos parentais dos cativos de propriedade de Gomes da Silveira se compuseram, basicamente, de famílias monoparentais. Com a organização dos dados dos diferentes documentos, foi possível evidenciar oito famílias formadas por mães e seus filhos e quatro legítimas, que tiveram vinte e três crianças, entre os anos de 1832 e 1876, todas pertencentes a Joaquim Gomes da Silveira e alguns de seus herdeiros.[390]

Das vinte e três crianças (18 naturais e 5 legítimas) nascidas nas propriedades de Gomes da Silveira, um maior número delas vieram ao mundo nas décadas de 1860 (7) e 1870 (6), ainda na segunda metade do século XIX, nasceram 3 na década de 1850. Antes disso, nos anos de 1830, época que, possivelmente, esse senhor iniciava a formação da população escrava de seus engenhos, foi identificado apenas 1 bebê e na década seguinte, nasceram 6. houve apenas uma menina, Paula (filha de Baldoína) que não se teve a data de seu nascimento, porém ela parece ter sido a primogênita da escrava referida e deve ter nascido no final dos anos de 1850.[391]

Uma comparação entre as atitudes de dois grandes senhores de escravos da Zona da Mata evidenciam estratégias diferentes para manutenção do trabalho escravo em suas propriedades. Enquanto o primeiro sempre buscou estimular o casamento de seus cativos, fosse por questões religiosas ou econômicas, o segundo investiu em ter escravos adultos para trabalho. Mas, com o encarecimento da mão-de-obra escrava, uma alternativa pode ter sido a reprodução natural, como uma das formas de manter o trabalho nos engenhos. Esse mesmo senhor tinha, inclusive, uma população escrava quase que totalmente crioula.

---

[389] Mas, destaca-se que outros casamentos se realizaram na mesma capela, envolvendo pessoas cativas pertencentes a outros senhores, tantos nos anos de 1814 como em 1817.

[390] Acerca dos outros herdeiros, apesar de ter dados sobre as crianças batizadas, pertencentes até 1888, me detive em recuperar alguns escravizados e acompanhá-los ao longo do tempo, como foram os casos das escravas Simplícia e Baldoína (pertencente a Ana Gomes da Silveira e João José d'Almeida) e de Nicolau Miguel dos Anjos (cujo dono era Dario Gomes da Silveira).

[391] Ver Apêndice II, no qual constam todos os bebês nascidos no engenho Gargaú.

Será que eles conseguiram formar uma comunidade escrava, no sentido de terem vínculos sociais que pudessem amenizar o cotidiano escravo, a exemplo do que ocorria no engenho Gargaú, mesmo tendo uma população escrava crioula em que predominava o sexo masculino? Observando apenas os enlaces, a impressão que se tem: é que prevaleceram os interesses senhoriais, contudo, casos individuais, a exemplo de Nicolau e de algumas mães-escravas, que terão suas histórias detalhadas nesse capítulo. Sobre tais personagens será mostrado a luta pessoal de escravos em busca de uma fresta de autonomia para (re)construírem suas vidas no cativeiro.

Outra questão que merece ser discutida se refere à importância das mulheres escravas para a constituição de famílias nessa parte da Paraíba. Como venho demonstrando, elas geraram inúmeras crianças e criaram estratégias para retirarem seus filhos do cativeiro. Muitas, certamente, tiveram de vestir as máscaras do bom comportamento e da humildade para a conquista da liberdade. Enfim, como afirmou Mattos (1998, p. 126), o estudo desse grupo social passa, necessariamente, pelas mulheres da senzala; foram elas que tiveram mais condições de estabelecer os vínculos parentais (consangüíneos e espirituais), tanto no espaço do engenho (casa-grande e na senzala) quanto no espaço externo às propriedades onde viviam.

Pelo que se percebe, o estabelecimento de casamento de escravo na Igreja podia sofrer objeções dos proprietários. Este, certamente, pode ser um dos motivos do baixo número de cerimônias conjugais no âmbito desse grupo social. Mas isso não significa afirmar que os escravos desistiam de realizar o que desejavam (casar-se legalmente ou formar famílias informais) e de galgar um passo rumo à liberdade ou ao mundo dos livres. Um exemplo da persistência de alguns escravos pode ser o caso de Nicolau, herdado, em 1859, por Dario Gomes da Silveira e que, em 09 de janeiro de 1888, ou seja, poucos meses antes do fim da escravidão, se casou com uma mulher livre, Lúcia Maria de França, na capela de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Rita.[392]

Todos os indícios a respeito de Nicolau me levam a considerar que se tratava da mesma pessoa. Os vestígios sobre sua existência estão no Testamento (1866), no Inventário (1869), constando que foi avaliado em 1:200$000 réis e herdado por Dario Gomes da Silveira, por 50$000 réis a mais do que havia sido determinado pelos avaliadores. Na

[392] LC Santa Rita, fl.155, 1877-88, AEPB.

ocasião da partilha, em 1869, se atribuiu a ele a idade de 30 anos, no casamento (1888), o padre informou que ele tinha 48 anos – sua noiva era uma jovem de 21 anos – e o dono mantinha-se o mesmo Dario Gomes da Silveira, e ao ser herdado pelo mesmo devem ter se mudado de Livramento para Santa Rita, onde, anos mais tarde, se casou com Lúcia Maria.

Conforme os indícios históricos, esse escravo estava empreendendo esforços para adentrar no universo dos livres. Alguns elementos indicam que ele vinha trilhando esse caminho. Desse modo, não só se casou com mulher livre (como mencionado, eram inúmeras os tramites burocráticos a serem vencidos), com uma idade que poderia ser considerada de um homem idoso, como também incorporou sobrenomes ao seu nome (passou a se chamar Nicolau Miguel dos Anjos) e se casou na capela de devoção dos negros, Nossa Senhora do Rosário, local que exigia o pagamento de um valor (jóia) para se associar. Caso ele não tivesse tido sucesso na sua jornada pela liberdade, poucos meses após seu matrimônio legalizado na Igreja, se tornaria, para ele próprio, um homem livre, e para outros, um ex-escravo. Afinal, em 13 de maio daquele ano, a escravidão chegou ao fim e ele pôde constituir sua família livre das amarras do cativeiro. Porém, certamente, teve que carregar o "fardo" de ser um ex-cativo, um homem que tinha sido propriedade de outros.

O caminho da perseverança e da paciência foi o escolhido por Nicolau. Nessa mesma perspectiva, houve casos de escravos dos Gomes da Silveira que buscaram a conquista da liberdade, como ocorreu com o cativo João Pereira, que destinou como guardião o seu dono, a quantia de cem mil réis. Este senhor registrou o ocorrido no seu testamento e declarou que o valor acima deveria ser pago pelo seu testamenteiro. Conforme anotação no inventário do referido Gomes da Silveira, o cativo deve ter recebido suas economias. [393] Na avaliação dos bens, esse escravo estava com 60 anos e seu valor era de 500$000 réis, portanto, ele detinha somente um quinto do seu valor e não conseguiu comprar sua carta de liberdade. João passou a pertencer a Dario Gomes da Silveira. Contudo, se o valor se destinava à compra de sua alforria, ele não teve êxito, pois morreu

[393] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866. Na prestação de contas do inventário (fl. 298), em 1871, os inventariantes anotaram que havia sido entregue ao "preto João Pereira a quantia de 100$000 réis que o finado declarou ter dele em seu poder, como prova [o] documento número cinco", ATJPB.

em 1871. Os inventariantes de Joaquim Gomes da Silveira davam a informação de que João Pereira estava "prestes a falecer", como, de fato, ocorreu em 26 de maio de 1871.[394]

Nessa mesma trilha da persistência e de esforço individual foram encontrados casos de pessoas que conseguiram "resgatar" ou ser "resgatado" do cativeiro pelas mães. Dos escravos inventariados, poucos, somente quatro, conseguiram comprar o título de liberdade na ocasião da partilha e evitar ser encaminhado aos herdeiros. Os favorecidos foram duas crianças, uma mulher e um homem adultos. As duas crianças identificadas foram os irmãos Pio e Marcos (filhos de Baldoína), que foram citados como participantes de licitação; e os adultos eram Felipe e Inácia. Todos conseguiram obter a alforria por preços acima do que constava na avaliação. No primeiro caso, o escravo Pio, cotado por 200$000 réis, foi alforriado por 330$000; no segundo, Marcos, estimado em 300$000 réis, mas que se exigiu a quantia de 400$000 réis pela sua liberdade; em terceiro era Felipe, pelo qual se pediu, inicialmente, o valor de 1:200$000 réis, mas foi libertado pela quantia de 1:295$000 réis; e, por último, Inácia, de 60 anos, avaliada em 100$000 réis, indicada no testamento de Joaquim Gomes da Silveira para ser herdada por Apolônia Maria da Conceição (segunda esposa de Joaquim Gomes da Silveira).[395] Todavia, ela conseguiu comprar sua alforria, "em juízo", por quantia bem superior a que foi avaliada: 255$000 réis.[396] Nessa transação dos escravos, os Gomes da Silveira tiveram um ganho de 480$000 réis.

Ainda sobre a mãe-escrava Baldoína, vale destacar suas ações para retirar outros filhos do cativeiro. Além dos dois meninos – Pio e Marcos – do qual tiveram o título de liberdade comprado, já fiz algumas referências à Paula, sua filha libertada em testamento. Mas ela teve, pelo menos, outros filhos, um total de oito. Além das crianças citadas, ela foi mãe de Josefa (8 anos), Marcos (6 anos), Pio (5 anos), Celestina (2 anos) e Luzia (6 meses). Esta última e mais dois meninos (Lúcio, em 1871 e Atanázio, em 1873)[397], nasceram após a morte de Joaquim Gomes da Silveira, pois, ao serem batizadas, tinham como dono o major João José d'Almeida, casado com uma das herdeiras, Ana Gomes da Silveira.

---

[394] De acordo com a prestação de contas do Inventário de Joaquim Gomes da Silveira (1871), além desse escravo, anotaram o falecimento de Apoliana e seu filho Manoel (Prestação de contas do Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, fl. 295, 1872, ATJPB).
[395] Conforme Testamento de Joaquim Gomes da Silveira, 1866.
[396] Conforme Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, 1870.
[397] Conforme LB Livramento, 1863-74, fls. 109 e 163, respectivamente, AEPB. A idade das crianças encontrava-se no Inventário. Para saber a data do batismo, Ver Apêndice II.

Como se pode observar, todos os filhos de Baldoína tinham menos de 15 anos, e quando se realizou o inventário (1869) e partilha (1870), estava em vigor a Lei de 1869 que proibia a separação de casal e de pai e/ou mãe de seus filhos até 15 anos de idade, eles deveriam ficar juntos das mães, mas não foi o que ocorreu. A escrava Baldoína e duas de suas filhas (Celestina e Luzia) foram herdadas por Ana Gomes da Silveira, enquanto seus outros filhos foram divididos entre mais dois filhos de Joaquim Gomes da Silveira. Assim, Pio e Marcos passaram a pertencer a Taciano Gomes da Silveira, e Josefa, a Ismênia Gomes da Silveira. Contudo, como mostrei acima, Baldoína ou algum outro parente ou companheiro conseguiu "resgatar" seus dois filhos do cativeiro e os herdeiros receberam o valor do pagamento da licitação. Pelo menos conseguiu retirar três dos seus entes da escravidão, legando aos seus netos a liberdade.

Interessante observar que, após a morte dos proprietários, as crianças escravas quase sempre tinham dois destinos: passavam a pertencer aos filhos menores do senhor ou serviriam de dote de casamento para as filhas do senhor que iniciariam a formação de uma nova unidade doméstica ou produtiva. Possivelmente, na lógica senhorial, o(a) escravinho(a) cresceria junto com a criança-proprietária e, por outro lado, poderia acompanhar a formação da família senhorial, assim como fortalecer os vínculos com os adultos e com as crianças que viessem a nascer.

Uma outra mãe-escrava, Simplícia, vivenciou a mesma situação de Baldoína, isto é, ela foi separada de seus filhos no momento da partilha. Antes de destacar sua história, devo tentar explicitar ou mostrar algumas ambigüidades em relação ao estado conjugal de Simplícia. Entre os casais legítimos, que contraíram matrimônio em 1850, havia um constituído por Simplícia e José do Rio, porém, uma mulher, com o mesmo nome, batizou quatro crianças naturais. Isso gerou algumas dúvidas: seria a mesma pessoa ou não? Pois, apesar do nome do marido referido ser bastante comum, a referência que seguia após seu nome (do Rio) permitiu identificá-lo em meio do emaranhado de Josés, e o nome da esposa-escrava não era nada trivial. Mesmo assim, fica um pouco difícil fazer alguma afirmação sobre esse casal, pois como José do Rio não havia falecido, visto que, em 1866, Joaquim Gomes da Silveira o indicou no seu testamento para ser entregue a sua filha Ana Gomes da Silveira, decisão confirmada após a partilha (1870). Restam, portanto, as especulações.

Na partilha Simplícia foi herdada por Joaquina Gomes da Silveira. Uma última informação sobre ela, datada de 30 de julho de 1876, quando batizou seu filho Matias (ingênuo), na capela de Sant'Ana, no engenho Gargaú, por um casal de livre[398] indica o major João José d'Almeida (esposa de Ana Gomes da Silveira) como seu dono. Será que as irmãs fizeram alguma permuta, levando, para junto de José do Rio, Simplícia e os filhos? Ou será que, antes disso, o casal não havia se separado por decisão própria? Essa última suposição resolveria a interrogação a respeito do fato dos filhos de Simplícia serem batizados como naturais. Uma última saída seria o caso de não se tratar da mesma pessoa. Mas, para onde, então, teria ido a esposa de José do Rio? São questões que, apenas com "novas" evidências, talvez possam ser resolvidas. Contudo, de qualquer maneira, sendo Simplícia uma escrava solteira, vale destacar que a mesma teve quatro crianças (três escravas e uma ingênua), todas sob o poder dos Gomes da Silveira e que os serviram por mais de uma década.

Outro aspecto em comum entre as duas escravas, Baldoína e Simplícia: elas foram mães da maior parte das crianças que nasceram nas propriedades da família Gomes da Silveira. Das 23 crianças nascidas elas deram à luz a 12 bebês.[399] Ou seja, contribuíram significativamente para a formação de mão-de-obra escrava, em época que um indivíduo custava um valor avultado.

Em suma, com a realização da partilha a primeira, Baldoína obteve a liberdade de uma filha (Paula), como retribuição, possivelmente, de seus serviços à família Gomes da Silveira e conseguiu, ainda, comprar a alforria dos meninos Marcos e Pio. Portanto, livrou três filhos da escravidão, mas ela foi separada de sua filha Josefa (8 anos), herdada por Ismênia Gomes da Silveira, enquanto ela e as duas meninas menores, Celestina (2 anos) e Luzia (6 meses), passaram a pertencer à Ana Gomes da Silveira (dona). Com relação à Simplícia, as dúvidas predominam, mas com base nas fontes, ela foi separada de uma filha (Serafina) que havia sido herdada por Joaquina Gomes da Silveira. Atendia-se à vontade de Joaquim Gomes da Silveira que deixou anotado em testamento o desejo que Serafina ficasse sob a posse dessa sua filha. Dos outros filhos, dois também foram herdados por

[398] LB Livramento, 1875-78, fl. 29, AEPB. Os padrinhos de Matias foram Pedro Ferreira dos Santos e Francisca Maria da Conceição.
[399] Veja quadro da população escrava nascida entre 1829 a 1869, sob a posse de Joaquim Gomes da Silveira, no *Apêndice*.

Joaquina Gomes da Silveira, por isso permaneceram junto da mãe (Maximiano, de 4 anos e Sebastiana, de 4 meses)[400], enquanto a maior (Juliana, de 8 anos) coube a outro herdeiro, Jesuíno Gomes da Silveira. Essas duas mulheres devem ter sofrido a separação de suas crianças, e devem ter sentido o desalento de não serem donas nem dos seus destinos e nem do de seus filhos. Essa era uma triste realidade, pois nem sempre conseguiam reverter decisões impostas pelo sistema escravista, mesmo que, legalmente, já existisse a proibição de separação de famílias escravas.

Todavia, esse descumprimento da Lei de 1869 (proibia a separação de pais, mães e filhos escravos, com menos de 15 anos)[401], não foi silenciado, uma vez que, em 1872, os inventariantes deixaram anotado que alguém deveria estar contestando a partilha das crianças de mulheres e homens escravos de Joaquim Gomes da Silveira. Deixaram o seguinte registro sobre essa questão, na folha 277 da prestação de contas do Inventário:

> a lei manda que o marido escravo acompanhe sua mulher e filhos, as filhas a mãe quando menores de quatorze anos, entretanto que nas partilhas impugnadas não foram atendidas em muitas ou quase todas as casas essa disposição de *lei que aliás não é tão velha que pode caducar e nem tão nova que possa ser desconhecida* (Destaques meus).

Se não era desconhecida a lei de 1869, muito pouca atenção mereceu por ocasião da divisão da herança de Joaquim Gomes da Silveira. Infelizmente, o documento investigado não traz mais nenhuma informação acerca da partilha dos bens.

Dessa forma, considerando as histórias, observa que a vida no cativeiro, nas mãos de duas gerações dos Gomes da Silveira não era nada amena, como alguns autores da Paraíba têm propagado em seus livros, a exemplo de Porto (1976). Mesmo assim, as mulheres e os homens escravizados buscaram mudanças em suas vidas, quer de forma negociada quer em confronto com seus donos.

Com a análise da documentação da população escrava pertencente aos Gomes da Silveira, também se desvelaram histórias de outros escravos que buscaram caminhos

---

[400] Conforme LB Livramento, 1863-74, fl. 53, o batismo de Maximiano ocorreu em 12 de maio de 1867. O seu padrinho foi o escravo Juvêncio. No mesmo livro na folha 93, se encontra o assento de Sebastiana, que teve como padrinho Manoel Moreira Cabral e como madrinha, Nossa Senhora da Conceição.

[401] Na legislação brasileira, havia a Lei de 1869 que proibia a separação de cônjuges e seus filhos até a idade de 15 anos. A Lei Rio Branco, de 1871 confirmou a inseparabilidade de cônjuges e filhos, porém diminui a idade das crianças de 15 para 12 anos. Em Conrad (1978) e Silva (1994).

diferentes para a conquista da liberdade, que não passaram pela negociação. Pelo menos um escolheu o suicídio e outros, a fuga.

Quase dez anos antes da morte de Joaquim Gomes da Silveira, em 1861, o escravo Cândido, pertencente a Bento Gomes da Silveira, filho de Joaquim (nascido em 1836) escolheu uma forma trágica e radical para acabar com o suplício de ser escravo. As autoridades policiais fizeram duas ocorrências sobre o episódio. A primeira, em 27 de maio de 1861, na qual o Delegado de Livramento informava do "suicídio do escravo Cândido, pertencente ao capitão Bento Gomes da Silveira", por enforcamento; e continuava, dizendo que a vistoria "do cadáver não deixou dúvida sobre a natureza do fato", ou seja, os indícios mostravam que Cândido havia tirado sua própria vida. Recomendava a autoridade que se instaurasse uma investigação para se "descobrir as circunstâncias em que ocorreu [tal] crime".[402]A segunda correspondência entre as autoridades policiais se deu meses depois, quando o Subdelegado de Livramento fez as considerações iniciais sobre o suicídio e deixou uma questão: "passo a indagar se esse ato de desespero seria motivado por demasiada opressão ou terror empregado pelo dito Silveira, senhor do infeliz escravo".[403], mas não avançou além dessa questão, nem informou o que poderia ter provocado o suicídio.[404]

Entre os escravos fugitivos, pertencentes à família Gomes da Silveira, estavam Marcelino, Pedro, João Mulato e Cosme que fugiram entre as décadas de 1850 e 1870. Este último fugiu em 11 de julho de 1851 e pertencia a Ana Gomes da Silveira.[405] De acordo com correspondências de autoridades policiais, o mesmo Cosme estava preso no termo de Mamanguape e havia confessado ser "cativo da senhora Dona Ana do Engenho do Meio, freguesia de Livramento". Segundo o delegado, a ocorrência deveria ser averiguada pelo

[402] Correspondências a delegados e subdelegados, 1861, fl. 102v, AHPB.
[403] Correspondências ao governo da Província, 1860-61, fl. 215, AHPB. Por essa época o chefe de polícia interino era Francisco de Assis Pereira Rocha, que cuidou do caso de Gertrudes Maria, em 1828, mencionado nos capítulos 2 e 5, do presente trabalho.
[404] Sobre outros casos de mulheres e homens escravos que se suicidaram na Paraíba oitocentista, Ver Lima (2002, p. 111-15), com destaque para a história de Honorato, um escravo urbano, praticante do catolicismo e membro da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, mas, que ao ser vendido para o trabalho rural, não se adaptou ao novo cotidiano de trabalho e, num momento de desespero cometeu suicídio.
[405] Como Joaquim Gomes da Silveira teve três filhas com o nome de Ana, com as três mulheres que ele indicou no seu testamento, a minha hipótese é que essa Ana foi a primeira a nascer, ou seja, era filha de seu casamento com Antonia Francisca da Conceição, nascida no ano de 1826, e se casou, em primeiras núpcias, com Joaquim Gomes da Silveira Peixoto e, em segundas núpcias, com João José de Almeida (RAMOS, 2005, p. 10).

"subdelegado [de Livramento deveria verificar] se com efeito é cativo ou forro, como agora acaba[va] de se declarar".[406] Enquanto Marcelino, como descrevi no segundo capítulo, fugiu em 1865, por sua vez, João Mulato fugiu, na década de 1870, no período logo após a conclusão do inventário de Joaquim Gomes da Silveira. Os inventariantes destacaram que o mencionado escravo fugiu antes do "arremate" do inventário e, até 1872, continuava desaparecido.

Outro escravo, chamado Pedro, foi preso por furto e abandonado pelo seu novo senhor, o herdeiro Jesuíno Gomes da Silveira, que se recusou a pagar 500$000 réis de gastos com a enfermaria do hospital da Cadeia pública, onde estava internado por afecção pulmonar.[407] Em 1872, este escravo morreu. O registro de seu óbito traz alguns dados sobre ele: tinha 34 anos, era solteiro, natural de Igarassú (PE).[408]

Também do engenho Tibiri, dos Carneiro da Cunha, se têm notícias de fuga de escravos. Em 1877, quando a propriedade era administrada pelo seu filho Francisco Manoel Carneiro da Cunha, o escravo pardo, chamado Constantino Lopes Dias, com 21 anos de idade, cabelos meio ruivos, que sabia ler e escrever com "alguma perfeição", tinha a profissão de oficial de cigarreiro e era apto para qualquer serviço[409], fugiu sozinho, diferentemente de outros que fugiram com a família, a exemplo dos escravos agrícolas Margarida, de 30 anos e mãe de Manoel (10 anos) e de Timóteo (16 anos). O senhor desses três cativos oferecia uma recompensa para quem os capturasse e os entregasse ao seu curador. [410]

Por fim, nesse capítulo procurei recuperar os vínculos parentais de pessoas negras firmados o matrimônio católico e em outros arranjos familiares, como o monoparental,

[406] Livro: Secretaria de Polícia, Correspondências expedidas às autoridades policiais (1851), fl. 158, AHPB.
[407] As informações sobre os escravos fugidos encontram-se no jornal *O Tempo*, 1865 (Marcelino) e na Prestação de contas do Inventário de Joaquim Gomes da Silveira (fl. 295), 1872 (de João Mulato e Pedro).
[408] Conforme Livro de Sepultamento, 1872-75, Arquivo da Santa Casa da Misericórdia (ASCM).
[409] Jornal *A Opinião*, 1877, no acervo do NDIHR, no rolo de microfilme 1.
[410] O anúncio informava que "fugiu [uma] escrava agrícola, crioula, de 30 anos, e seu filho Manoel, de 10 anos, cor fula, e Timóteo, pardo, com 16 anos, filho de Margarida, todos pertencentes á Francisco Manoel Carneiro da Cunha, de quem o abaixo assinado é curador". Ver Jornal da Parahyba, 1874, IHGP.

sobretudo de mães e filhos. Como as fontes permitiram, pude dedicar maior atenção aos escravizados, assim, foi possível demonstrar que as famílias monoparentais eram mais freqüentes no interior da população escrava, bem como essas pessoas tiveram, muitas vezes, de criar estratégias para manter o núcleo familiar unido, visto que os integrantes de tais famílias eram partilhados por ocasião de abertura de inventários. Porém, muitas mães-escravas não deixaram de lutar para manter o convívio com seus filhos, muitas vezes, conseguiam comprar aqueles que haviam sido gerados e paridos por elas mesmas.

Imagem 12: "Mulher negra com criança no colo"[411]
Fonte: *Apud* Pena (2001, capa).

[411] A fotografia de autoria de Vicenzo Pastore, "Mulher negra com criança no colo", é datada da década de 1910 e pertence ao acervo fotográfico do Instituto Moreira Salles, conforme *Apud* Pena (2001).

CAPÍTULO 4

BATISMO E COMPADRIO: O PARENTESCO ESPIRITUAL DE NEGROS

> Mandamos a todos os nossos súditos, que se servem de cativos infiéis, trabalhem muito, porque se convertem à nossa Santa Fé Católica e recebam o Sacramento do Batismo, vindo no conhecimento dos erros, em que vivem, e estado de perdição em que andam, e que para esse feito se mandem muitas vezes a pessoas foutas, e virtuosas, que lhes declarem o erro, em que vivem, e ensinem, o que é necessário para sua salvação (Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1707, cânon 52, p. 20).

> Feliz de quem tinha por si o amparo de uma *carta de padrinho*. [...] É conhecido o adágio de que 'felizardo do fugido que contasse com a carta de padrinho (Vidal, 1988, p. 136).

4.1 – O BATISMO NA LEGISLAÇÃO TRIDENTINA

Imagem 13: "Batismo de negro"
Fonte: Stober (1878)

Na tela "Batismo de um negro", de F. J. Stober, datada de 1878 (ao lado), são visíveis um padre, uma mulher negra e, ao fundo, algumas imagens esmaecidas de indígenas.[412] O padre, explicitamente de origem européia, asperge água benta sobre a mulher negra, batizando-a. Os indígenas que aparecem em segundo plano, também foram alvo da catequização da Igreja Católica. A imagem mencionada simboliza um dos principais preceitos da idéias e práticas do catolicismo: a administração do sacramento do batismo, visando à "salvação" de almas, não só dos filhos dos cristãos, mas também dos denominados de gentios, pagãos ou infiéis das "novas terras", aos quais tal sacramento foi fortemente aplicado como justificação da ocupação dos territórios das populações conquistadas e escravizadas na América portuguesa.

De fato, a justificativa da escravização de índio e de negros, como forma de convertê-los ao cristianismo, vigorou por séculos. Mudança na retórica de que negros e indígenas eram pagãos apareceram somente no século XIX, quando a elite brasileira adotou a idéia de hierarquização com base na cor da pele e na inferioridade cultural e, entre os muitos "ilustrados" brasileiros, defendia-se o direito da propriedade privada, no caso, a do indivíduo escravo, que seria um bem inalienável. Essa tese manteve até a década de 1870, quando o Estado passou a intervir nas relações senhor e escravo.

Embora a Igreja e os setores da sociedade tenham utilizado diferentes argumentos para justificarem a escravização de povos indígenas e negros, o catolicismo propiciado a eles, muitas vezes, não ultrapassava os rituais exteriores e vazios, materializados, sobretudo, pela aplicação dos sacramentos pelos clérigos. No processo de escravização de africanos, o batismo, realizado na África, muitas vezes, era feito coletivamente. De acordo com Prado (1956, p. 81), em tais cerimônias batismais, realizadas antes da saída dos navios

[412] A tela de F.J. Stober (1878) copiada do folder de divulgação da exposição "Para nunca esquecer: negras memórias, memória dos negros", realizada no Museu Histórico Nacional (Rio de Janeiro), em homenagem ao 20 de novembro, dia de Zumbi dos Palmares, em 2001, sob coordenação do curador Emanoel Araújo. Encontra-se, também, catalogada a imagem referida no livro de iconografia do negro no Brasil, de Moura (2000, p. 64).

negreiros, o padre tinha, primeiro, que enfrentar a tarefa de acalmar "homens, mulheres e crianças [...] brutalmente arrancados às aldeias natais" e que estavam desesperados e na maior desordem no "quadrado dos barracões". Alguns religiosos se queixavam, também, de que os negros recebiam o sacramento "sem idéia da sua significação, não raro interpretando-a de modo completamente errôneo", como o jesuíta Fernão Guerreiro, no século XVI, deixou registrado em carta:

> Entre os muitos abusos havidos nesta terra, há grande se tinha no *batismo dos pretos*, que vem da *Guiné*, que são muitos, se batizaram logo 300, 400 e 700 juntos, e como deste os mais sãos os que vão daqui pelas Índias, *Brasil*, Sevilha e outras partes acontecem muitas vezes, que pela pressa da embarcarem, que seus senhores lhe dão por não perderem a ocasião do tempo, o não deixam ter os pobres para serem catequizados e instruídos na fé (PRADO, 1956, p. 81) Grifos meus.

Desde o início do contato de lusos com os povos da África Ocidental, mostrava-se mais o interesse daqueles que diziam ser os salvadores pelos corpos do que pelas almas. Contudo, teólogos e sacerdotes tinham fortes argumentos para convencer os leigos da importância desse sacramento dito como purificador da alma e que possibilitava a entrada no paraíso cristão. Assim, a administração do batismo[413] – um dos sacramentos mais importantes da Igreja Católica – tinha (e tem) o sentido de depurar o indivíduo do "pecado original" que, segundo os teólogos cristãos, atingia todas as pessoas. As crianças recebiam, acreditava-se, tal pecado das mães que as geravam e as mantinham por meses no ventre.[414] As idéias da mulher como transmissora do pecado original e da remissão pelo batismo perduraram, com poucas alterações, por séculos, nos países europeus.

Esse sentido de batismo como libertador do "pecado original" teve início quando o catolicismo começou a firmar os fundamentos teológicos, iniciados por volta do século IV e prolongando-se por vários séculos.[415] Mas os religiosos de Portugal, no século XVI, com a

---

[413] Como se sabe, são sete os sacramentos do catolicismo: o batismo, a confirmação (ou crisma), a eucaristia (ou viático), a penitência (ou confissão), a ordem, o matrimônio e a extrema-unção.

[414] Em oposição a Eva, vista como a mulher transmissora do pecado original e tentadora do pecado sexual, formou-se o arquétipo de uma mulher virtuosa, casta, a qual deveria inspirar o comportamento de todas as mulheres. Tratava-se de Nossa Senhora, mãe do filho de Deus. Ainda nos dias atuais, mantém-se o culto a Maria em grande parte do território da América. Ver Almeida (1996, p. 21-6).

[415] No século IV, Santo Agostinho contribui com a fixação da idéia da recusa do prazer pelo sexo, do caráter sexual do "pecado original", no qual uma mulher, Eva, foi considerada como agente da transgressão do "paraíso terrestre", legando aos humanos o estado de culpa às gerações posteriores, cuja remissão se daria pelo batismo, conforme Almeida (1996, p. 24).

Contra-Reforma e a constituição da Companhia de Jesus[416] (os loyolistas, jesuítas ou inacianos), adotaram regras ortodoxas como a ética primitiva do catolicismo, revigorando a prática dos sete sacramentos, em combate aos protestantes, que só reconheciam a eucaristia e o batismo, mas com significados diferentes dos propostos pela Igreja católica. Nesse contexto, também foi estimulado o sacramento da confissão, que passou a ser realizado em confessionários com o sacerdote. Nesta nova conjuntura, o padre passou a ficar próximo do cristão, surgindo como representante divino na Terra e intercessor junto ao "Ser Supremo" em favor das mulheres e dos homens cristãos.

O batismo era, também, gerador de rendas aos religiosos, por exemplo, no século XVIII para cada indivíduo batizado e embarcado na costa Ocidental da África, os sacerdotes recebiam a taxa de 300 a 500 réis, para adultos, e de 50 a 100 réis, para as crianças e lactentes (PINTO, 1979, p. 155 e CONRAD, 1988, p. 51). Em território da América portuguesa, no início do século XIX, para cada mulher, criança ou homem de condição escrava, que fossem batizados, oferecia-se o valor, como de costume, de 320 réis (NEVES, 1997, p. 299).

Como mencionado anteriormente, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (CPAB), publicadas em 1719 e que vigoraram até 1899, constavam as normas cristãs, com o objetivo de organizar orientar a prática do catolicismo na América portuguesa. Na concepção católica, com o batismo, o indivíduo conseguia que todos os pecados fossem perdoados, inclusive o "pecado original", imputado a todos os descendentes de Adão e Eva, que nasciam em estado de culpa; adquiria-se a condição de ser adotado como "filho de Deus", feito herdeiro da "Glória e do Reino do Céu"; e, por fim, os que eram batizados antes do falecimento, ganhavam a salvação eterna.[417]

Entre os sacramentos, o batismo, o primeiro e o mais importante sacramento, por permitir que as pessoas adentrem no universo cristão e criar as condições para recebimento dos outros sacramentos. Havia toda uma estrutura eclesiástica organizada em todas as capitanias e províncias. Praticamente, não havia empecilhos burocráticos para ser batizado, não se exigia que pais fossem casados e nem se proibia o acesso de filhos naturais e de escravizados a esse ritual.

---

[416] A Companhia de Jesus, criada por Inácio de Loyola, em 1540, participou do Concílio de Trento e se tornou a principal "empresa" evangelizadora da colonização ibérica na América.
[417] Para mais detalhes, ver as páginas 12 a 31, das CPAB, nas quais constam as normas do batismo católico.

Uma das funções do pároco era celebrar o batismo, porém, não se tratava de sua exclusividade, pois leigos que "tivesse[em] as coisas necessárias e a intenção de fazê-lo", poderiam realizar a cerimônia batismal, num momento de necessidade, em que qualquer pessoa "pagã" estivesse em "perigo de morte".[418]

A recomendação era para se batizarem as crianças até oito dias após o seu nascimento, na pia batismal da Igreja Paroquial, de onde fossem fregueses, ou nas capelas (em que também se exigia uma pia batismal). Aqueles que residiam distante da igreja paroquial, eram também batizados nos oratórios privados de engenhos ou das pequenas povoações, porém, em alguns casos, a cerimônia poderia ser realizada em residências, por pessoa instruída na doutrina cristã. Posteriormente, os responsáveis pela criança ou adulto batizado deveriam procurar o pároco e fornecer os dados da criança e o motivo da realização do batismo fora do templo católico, bem como seria feita a aplicação dos Santos Óleos[419] e do exorcismo.[420] O primeiro consistia numa oração com um óleo benzido na Semana Santa pelo bispo, e o segundo, um ritual no qual o sacerdote esconjurava os maus espíritos. Ambas as práticas eram ministradas exclusivamente pelo pároco. Assim, uma pessoa, ao ser batizada, adentrava no mundo cristão, passava a ter acesso aos outros sacramentos cristãos e "ganhava" proteção para toda a vida.

Segundo consta nas CPAB (p. 15), o capelão ou outro religioso que administrasse o batismo, deveria notificar, mensalmente, o pároco sobre todo o movimento dos fregueses, não só dos batismos, mas também dos matrimônios e dos óbitos de cada paróquia, para se fazer o assento no dito livro, sob pena de multa de uma pequena quantia, cinco tostões (ou 500 réis) por cada mês de atraso decorrido da data das ocorrências. A notificação do

---

[418] Conforme as CPAB, p. 17, no título XIII – *Dos casos em que se pode administrar o sacramento do batismo por aspersão, fora da igreja, em qualquer lugar, e por qualquer pessoa*.

[419] Os santos óleos recebiam a bênção dos bispos, num único dia do ano: a Quinta-feira Santa. Nesse dia, deveriam estar presentes "dignidades, cônegos e capelães". Havia, também, entre outras orientações, a maneira correta de armazenar e transportar esse óleo santo (CPBA, p. 105-107).

[420] Em 2005, foi lançado o livro *Ritual de Exorcismo e outras súplicas*, que se baseou na reforma do Concílio Vaticano II (1959) e, somente após mais de quinze anos de estudo e trabalho de seus organizadores, conseguiram publicá-lo. Trata-se de um manual para instruir o clero brasileiro de como deve ser realizado o exorcismo (ritual que consta também no batismo) nos "novos tempos". Informa que, primeiro, deve-se fazer uma prece sobre as pessoas que estão sendo batizadas, para que, "no decorrer de sua vida", estejam munidas da graça de Cristo "os que deverão experimentar as seduções deste mundo e lutar contra as insídias do Diabo". Pelo banho da regeneração, o ser humano participa da vitória de Cristo sobre o Diabo e o pecado, pois passa "do estado em que (...) nasceu o filho do primeiro Adão para o estado de graça e da adoção dos filhos de Deus por meio do segundo Adão, Jesus Cristo" e é libertado da servidão do pecado, para a liberdade que Cristo nos conquistou" (p. 15-6).

batismo residencial ou administrado fora da Matriz era fundamental para que o pároco pudesse registrar o nascimento da criança no livro de assento, porque, nessa época, o assento constituía um importante documento, com a função de legalizar a existência de um indivíduo.[421] Esse livro continha várias funções burocráticas: poderia ser usado para comprovar filiação ou estatuto jurídico ou social de uma pessoa (se solteira ou casada; se livre ou escravo ou forro); poderia ser usado por donos de escravos que desejassem comprovar a propriedade escrava de um indivíduo; poderia, também, um indivíduo liberto solicitar o assento para confirmar sua condição social, no caso de ser "forro na pia".

Em tese, aqueles que batizavam as crianças e deixavam de informar ao sacerdote o batismo em residências poderiam receber uma multa. Entretanto, observando as anotações feitas pelos párocos das paróquias rurais, demonstram que nem sempre conseguiam cumprir tal prazo. Em Livramento, por exemplo, as atas batismais não estão rigorosamente registradas em ordem cronológica, pois os párocos costumavam lançar assentos de diferentes anos. Alguns deles utilizavam dois livros simultaneamente, mostrando, assim, que os eclesiásticos não cumpriam, ou não conseguiam cumprir as orientações tridentinas, principalmente quando se tratava dos batizados realizados em oratórios e capelas da zona rural.

A validação do batismo só podia ser feita pelo pároco, em livro encadernado, numerado e assinado no alto de cada folha por um provisor, vigário geral ou visitador e, no final de cada página, assinaria o pároco ou sacerdote que fizesse o batismo, sob pena de punição. Porém, conforme consta nas orientações, nem todos os clérigos podiam fazer as atas batismais, apenas o "próprio paróco, ou o cura, ou o substituto". Os livros eclesiásticos deveriam estar "sempre fechados na arca, ou caixões da Igreja debaixo de chaves".[422]

Embora houvesse a orientação de se batizar uma pessoa logo após o nascimento, entre sete e oito dias, a Igreja estimulava um prazo também para o batismo de adultos, todavia, as regras eram outras. Como o adulto já havia ultrapassado a idade da pureza, deveria, antes de receber o sacramento, ser instruído na fé e constrição ou atrição

[421] Por um longo período da história do Brasil, a Igreja funcionou como uma repartição pública com a obrigação de lavrar e expedir documentos de nascimento, casamento e óbito. Essa função passou a ser exercida pelo Estado somente na República.

[422] Informações contidas nas CPAB (p.28-29), no Título XX – Como em cada igreja há de haver livro, em que se escrevam os assentos dos batizados: e como se há de evitar o dano de poderem ser falsificados: e que dos ditos assentos se não devem passar certidões sem licença.

(arrependimento) dos pecados. A instrução na fé mínima compreendia a oração do credo, os artigos da fé, o padre-nosso, a ave-maria e os mandamentos da lei de Deus e a crença nos mistérios da fé católica. Poderia se usar um intérprete para aqueles que não falavam o português e desejavam se tornar cristãos, principalmente entre os "escravos" recém-chegados e com mais de sete anos de idade. A confirmação da vontade de se tornar cristão deveria ser comprovada, conforme as CPAB (p. 20), com respostas das seis perguntas abaixo:

> Queres lavar a tua alma com água santa?
> Queres comer o sal de Deus?
> Botas fora de tua alma todos aos teus pecados?
> Não hás de fazer mais pecados?
> Queres ser filho de Deus?
> Botas fora de tua alma o demônio?

Contudo, em razão da alta taxa de mortalidade entre os africanos recém-chegados, os ditos "boçais", que não conheciam a língua portuguesa e, portanto, não podiam entender as perguntas necessárias ou expressar o interesse em aceitar o primeiro sacramento, o próprio organizador das CPAB (p. 20) acabou por sugerir a administração do batismo *sub conditione*, para que se salvassem as almas dos provenientes das "terras de infiéis", ainda que "seja muito antes de seu ânimo e vontade".

Essas duas situações, a primeira, em que o escravo africano, além de responder às questões sobre o desejo de se tornar cristão, deveria conhecer a doutrina cristã básica, e a segunda, na qual se recebia autorização para a administração do rito no "primeiro tempo", indicam que o batismo dos africanos era mais para se cumprissem às formalidades da lei eclesiástica para justificarem moralmente a escravidão dos negros. Parece-me bastante acertada a afirmação do padre Mira (1983, p. 142), de que o espírito da cristandade colonial, no que se referia à evangelização do negro, preocupava-se apenas com a sacramentalização, suficiente para a alegada salvação das, até então, "almas perdidas" de indígenas e negros, sendo pouca a preocupação de ensinar e orientar os preceitos da religião. Mas os populares não deixaram de dar um significado especial ao catolicismo ibérico, a exemplo da relação estabelecida com os santos.

Os senhores de escravos não deixaram de ser mencionados no manual tridentino. Eles tinham como funções: batizar os seus cativos, ensiná-los no que fosse "necessário para

a sua salvação", ou seja, instruí-los na "santa doutrina" do Cristianismo, que constava de rezas repetitivas, como o Padre Nosso, a Ave Maria, o credo e os mandamentos. Parece que essa exigência aos senhores, fazendo um trabalho evangélico com os cativos, em nenhum período, deve ter sido levado à frente, pois muitos estavam interessados na exploração do trabalho compulsório dos que eram deslocados pelo Atlântico.

Quanto aos filhos dos "gentios", isto é, que não haviam adotado o catolicismo, poderiam ser batizados até os sete anos sem autorização do pai ou da mãe, pois estes, por sua condição de cativos, não tinham o direito de decidir o destino de seus filhos e de suas filhas. Em relação às crianças acima de sete anos e ainda pagãs, o texto da CPAB orientava aos senhores a:

> apart[ar] da conservação dos pais, para que mais facilmente possam converter-se, e pedir o batismo; e depois de serem cristãos terão os senhores grande cuidado de os apartarem dos pai infiéis, para que os não pervertam, e de lhe mandar ensinar tudo, o que é necessário para serem bom cristãos.[423]

Se, de um lado, os senhores não se empenharam em ensinar a doutrina do catolicismo às mulheres e aos homens escravos, de outro, logo, perceberam a utilidade dos cativos se tornarem cristãos. Só assim, no caso dos estrangeiros, como os africanos, estes teriam condições de iniciar sua socialização no mundo dos brancos e dos negros e, sendo escravos crioulos, livres ou libertos, seriam aceitos socialmente. Há relatos informando que, no século XIX, o próprio escravo valorizava o sacramento do batismo, a exemplo do comentário de Henry Koster, de que a aceitação dos africanos passava pelo batismo e que estes desejavam tornar-se cristãos porque "seus companheiros [de cativeiro] em cada rixa ou pequenina discussão com eles terminam seus insultos com oprobiosos epítetos, como o nome de pagão" (KOSTER, 1942, p. 392). O viajante Rugendas (1954, p. 171) também registrou que escravos mais antigos tratavam os "novos [africanos não-batizados] com uma espécie de desprezo e como selvagens, até o momento de serem nivelados a eles por esse sacramento".

[423] Ver as CPAB (p.18-23), no Título XIV – Do batismo dos adultos, e disposições que devem ter, para se lhes haver de conferir.

Rugendas (1954, p. 172) deixou, também, sua impressão acerca dos compromissos firmados por ocasião do batismo. Segundo ele, o apadrinhamento, além de ser visto como um dever de todos os pais, também era muito bem aceito pelo costume de toda a sociedade. O padrinho de uma criança deveria cumprir seu papel com responsabilidade. Esperava-se que ele sempre ouvisse, aconselhasse e consolasse o afilhado ou a afilhada. Concluiu o viajante, afirmando que tais funções não caminhavam aos senhores, visto que impunham "número muito grande de restrições a seus direitos e a seu poder". Observou, ainda, que raramente um senhor se tornava padrinho dos escravos. O papel do padrinho também era o de colaborar materialmente com o afilhado. Do protegido sempre se esperava a gratidão pelos atos do seu(s) protetor(es). A base da relação de compadrio era a reciprocidade, as trocas de afeto, de bens materiais ou qualquer outra deveriam beneficiar as duas partes envolvidas.

As regras para admissão do padrinho e da madrinha[424] eram explícitas: "mandamos que no batismo não haja mais que um só padrinho e uma só madrinha, e que se não admitam juntamente dois padrinhos e duas madrinhas". Os padrinhos seriam nomeados pelo "pai, ou mãe, ou pessoa, a cujo cargo estiver a criança", no caso do adulto, ele mesmo faria a escolha. No entanto, os futuros compadres e comadres teriam de ser batizados e ter a idade mínima, para a madrinha, de 12 anos e de 14, para o padrinho. Afinal, eles passariam a ser os "fiadores para com Deus" dos afilhados e das afilhadas e deveriam atuar como "pais espirituais" desses, com a obrigação de lhes "ensinar a doutrina cristã e os bons costumes". Com a cerimônia, estabelecia-se o parentesco espiritual. Esse vínculo impedia a realização de matrimônio do padrinho com afilhada ou da madrinha com afilhado; do padrinho com os pais do afilhado ou afilhada, mas não entre o padrinho e a madrinha. No caso de o batizado se realizar em espaço residencial e ter sido motivado por necessidade e a criança ser de filiação legítima, não nascia o parentesco espiritual e nenhum impedimento (CPAB, p.26-27). Apesar da existência de restrições espirituais para a formação de parentesco afim entre compadres, padrinhos e afilhado, havia a possibilidade de se recorrer à justiça eclesiástica, que tinha como uma de suas funções analisar esses casos (GOLDSCHIMIT, 2006 e CASTRO MAIA, 2006).

[424] As normas sobre o padrinho e a madrinha estão nas CPAB (p.26-27), no Título XVIII – De quantos, e quais devem ser os padrinhos de batismo e do parentesco espiritual, que contraem.

Um último dado interessante merece ser destacado: trata-se da normatização dos nomes de santos que poderiam ser adotados pelas pessoas batizadas. O padre deveria consentir somente que os pais e as mães colocassem nomes de santo canonizado ou beatificado. Portanto, não era qualquer nome que uma mulher ou homem africano ou indígena poderia receber, menos ainda, os de seu universo de origem. Porém alguns africanos, ao aparecerem como padrinho de pessoas negras, tiveram agregadas, ao seu nome cristão, uma referência ao seu povo de origem, a exemplo de Francisco Gangá.[425]

De acordo com Calainho (2001, p. 160), ganga (ou n'ganga) era a designação dada ao indivíduo responsável pelos assuntos religiosos de Angola. Silva (1992, p. 493) também informa que, para os povos do Congo trazidos para o Brasil, os "gangas eram possuídos pelos poderes da terra e das águas e recebiam os espíritos ligados à dimensão do cariapemba", que eram divindades do universo angola-congo.[426] Considerando as informações dos estudiosos mencionados, a palavra ganga era utilizada para nomear os sacerdotes dos povos bantos da África. Seria Francisco um líder religioso, de origem africana, em terras paraibanas?

Mesmo entre os indígenas aldeados da Paraíba, isto é, aqueles que passavam pela evangelização, há informação de que eles não seguiam as determinações católicas, pois, numa aldeia de Mamanguape, em 1705, as autoridades coloniais informaram que os indígenas estavam colocando nome "pagão" em suas crianças que eram batizadas na fé católica. [427]

Entre outros, esses são dois exemplos, envolvendo indígenas e negros, que mostram as práticas sociais dos grupos subalternizados em relações às orientações das autoridades religiosas. Outros foram observados nas fontes paroquiais e se encontram em diferentes capítulos deste trabalho, mostrando, assim, que nem todas as regras das CPAB foram concretizadas nas três freguesias da Zona da Mata.

---

[425] O primeiro documento localizado sobre Francisco Gangá um liberto, foi o seu testamento, que consta no Livro de Notas, 1841-46, f. 65-66, localizado no IHGP. Mais detalhes sobre a vida desse homem forro, ver capítulo quinto.

[426] Segundo Lienhard (1998, p. 144), na área do Congo-Angola o termo *Nganga* referia-se ao sacerdote e curandeiro de religião dos nkisi. Trindade (2001, p. 45-61) também abordou o papel desempenhado pelo *Nganga* (adivinho e curador) na cultura banta.

[427] As autoridades portuguesas expressaram preocupação com os ritos "que pareciam dignos de se mandar evitar, e um deles era, que, no nascimento de algum filho, lhe punham logo o nome daqueles mesmos que antes da luz da fé lhe davam os seus antigos, e que entre si eram só por estes chamados", em Medeiros (2003, p. 7).

4.2 – A DIMENSÃO SOCIAL DO BATISMO: APADRINHAMENTO E COMPADRIO NAS PARÓQUIAS DA ZONA DA MATA DA PARAÍBA

Os segmentos das populações da Zona da Mata da Paraíba, como do resto do Brasil, além de não cumprirem as leis eclesiásticas como propostas pelos religiosos, imprimiram novos sentidos à prática religiosa: valorizaram a dimensão social de rito católico, como o batismo que vinculava pessoas de diferentes famílias, estabelecendo a relação de compadrio, cuja principal característica seria a criação de alianças entre duas ou três famílias, com o compromisso de proteção e respeito entre pessoas do mesmo *status* ou de diferentes condições econômicas, como veremos com análise detalhada desse tipo de parentesco em três freguesias do litoral da Paraíba.

Em 02 de novembro de 1849, os pais de Donata, José Castor da Anunciação e Joana Carneiro d'Araujo, ambos pretos livres, conduziram-na à igreja paroquial de Livramento, para ser batizada. Nesse ritual, ela não só receberia a lavagem do corpo com água e os santos óleos, aplicados pelo pároco, como também seriam estabelecidos laços sociais entre as duas famílias, pois ela passaria a receber a proteção, ao longo da vida, de seu padrinho, Manoel Vidal de Negreiros (um dono de escravo), e de sua madrinha, Rosa Maria da Conceição (uma mulher livre).[428] Pela primeira vez, o casal se dirigiu ao templo católico para batizar uma filha, porém, nas duas décadas seguintes, levaram mais sete vezes crianças à pia batismal (veja imagem da pia da igreja de Livramento), na mesma Matriz, para batizar seus outros filhos e filhas, escolhendo, preferencialmente, um homem e uma mulher de condições livres[429] para os apadrinharem.[430] A única exceção ocorreu com Vicente, pois, ao

[428] O assento de batismo de Donata consta no LB Livramento (ou LBL) 1831-63, fl. 76, AEPB.

[429] A afirmação sobre a condição jurídica dos padrinhos e madrinhas é feita com base no pressuposto de que párocos, na maioria das vezes, atribuíam a cor ou condição jurídica às pessoas negras não escravas. Além disso, as pessoas livres, geralmente, usavam sobrenomes.

[430] Seguem as informações do batismo dos outros filhos do casal referido, José Castor e Joana Carneiro, conforme registro: os padrinhos de Antonia foram André Pereira de Araújo e Marina Maria da Conceição, batizada em 21 de novembro de 1858 (LB Livramento 1831-63, fl. 114); Vicente teve apenas o padrinho Alexandrino Carneiro d'Araujo, em 22 de abril de 1860 (LB Livramento 1831-63, fl. 129); Luiza foi batizada em 1º de abril de 1861 por Manoel Izídio de Souza e Maria Sabina (LB Livramento 1831-63, fl. 137); os padrinhos de Firmino foram José Carlos Gomes Alves e Ramira Maria da Conceição, em 24 de agosto de 1862 (LB Livramento 1831-63, fl. 147); Bernardino, batizado por Miguel dos Anjos e Felícia Maria da Conceição (LB Livramento, 1843-75, fl. 85); Josefa recebeu como protetores Manoel Marques da Silva e Alexandrina Francisca das Neves (LB Livramento, 1843-75, fl. 85), e Carlos Coelho d'Alvarenga e Ignês Maria da Anunciação batizaram Francelino na Matriz de Nossa Senhora das Neves, 1843-75, fl. 90.

ser batizado, teve como protetor apenas o padrinho, Alexandrino Carneiro de Araújo[431], possivelmente um parente de sua mãe, visto que ambos tinham dois sobrenomes idênticos.

Imagens 14 e 15: Pia Batismal (frente e lateral) da Matriz de Nossa Senhora de Livramento.
Fonte: Acervo da Autora, fotografia, 2005.

O batismo possibilitava o estabelecimento de duas relações: de um lado, Donata ganhava protetores espirituais; de outro, seus pais estabeleciam alianças com seu padrinho e sua madrinha, haja vista o compadrio ter uma "dimensão social fora da estrutura da Igreja. Podia ser usado para reforçar laços de parentesco já existentes, ou solidificar relações com pessoas de classe social semelhante, ou estabelecer laços verticais entre indivíduos socialmente desiguais" (SCHWARTZ, 2001, p. 266). Essas alianças constituíam "redes sociais" importantes para todos os que estavam envolvidos, fosse entre os mais pobres, fossem entre os mais ricos (NADALIN, 1994).

Livres e escravizados eram inseridos na vida religiosa e social pelo batismo. Tanto é que Manoel Vidal de Negreiros, compadre do casal de pretos livres que era formado por José Castor e Joana Carneiro, dono de quatorze escravizados, no mínimo, sendo dez as crianças batizadas e pertencentes a esse mesmo senhor, entre os anos de 1850 e 1868. Elas eram filhas de dois casais de sua propriedade – Antonio, casado com Luísa, e José com Tomásia.[432] As cerimônias ocorreram na mesma igreja Matriz, mas esse proprietário não apadrinhou nenhuma das crianças batizadas. Pais e mães escravos tendiam a eleger como padrinhos e madrinhas de seus filhos outras pessoas livres e, raramente, tornaram-se compadres de seus próprios senhores.

---

[431] LB Livramento, 1831-63, fl. 129. AEPB.

[432] O número mínimo de quatorze escravizados (2 casais e 10 crianças), de propriedade de Manoel Vidal de Negreiros, é referido nos registros de batismo da paróquia de Livramento. Antonio e Luisa foram pais de João, Sebastião, Sabino, Francisco e Serapião. Ver, para os três primeiros bebês, o LB Livramento, 1831-63, fl. 86, 104 e 117, o quarto no LB Livramento, 1843-74, fl. 61, e o último LB Livramento, 1863-74, fl. 2, todos do AEPB. O outro casal, José e Tomásia, eram pais de Catarina, Clementino (ambos no LB Livramento, 1831-63, fl. 139 e 148), Abílio, Cândida, João e Maria estão anotados nos LB Livramento, 1863-74, fls. 5, 24, 72 e 125, respectivamente, AEPB.

No que se refere ao apadrinhamento de escravos pelos senhores, há uma pertinente observação de Koster (1942, p. 415), em que ele disse: “nunca ouvi falar que um amo no Brasil fosse padrinho, e creio que tal não pode acontecer. É tal a ligação entre as duas pessoas, presas por esse liame, que o senhor não poderia mandar o escravo para o castigo”. Chega a ser exagero do autor a afirmação de que senhores nunca batizavam os seus escravos, pois, em algumas ocasiões, quando uma criança escrava estava em “perigo de morte”, ou, no caso de adulto recém-chegado, eles poderiam ser batizados pelos senhores, como foi detectado nos livros paroquiais da Zona da Mata da Paraíba. Mas a pesquisa nos assentos dessa região mostra, também, que foi pouco freqüente a presença de senhores e de senhoras apadrinhando as pessoas escravizadas. Mães e pais das crianças escravas preferiam estabelecer parentesco espiritual com pessoas livres que não fossem seus proprietários. Essa tendência tem sido detectada em diferentes locais do Brasil, seja por período colonial seja no imperial, como ocorreu nas três freguesias em estudo, assunto que será abordado com mais detalhes.

A esse respeito, os três casais mencionados – um de livres e dois de escravos – ilustram como se davam as relações de apadrinhamento no contexto da escravidão em Livramento. De um lado, havia pessoas livres com ascendência africana e, de outro, os escravizados que procuravam estabelecer alianças com grupos sociais, notadamente, com mais prestígio social em relação as suas origens. As pessoas classificadas como pretas (livres e forras), muitas vezes, estavam interessadas em se fixarem no universo dos livres, talvez buscassem meios de sobrevivência; já os escravizados empenhavam-se na construção de possibilidades futuras de conquista da liberdade, ou mesmo, criar situações favoráveis para a sobrevivência na sua condição, vista pelos seus contemporâneos como a mais desprestigiada. Dessa maneira, os dois segmentos procuravam, a partir do compadrio, mudanças em suas vidas.

4.2.1 – Criando laços e ampliando redes nos espaços do sagrado

Embora a população oitocentista expressasse sua fé cristã em espaços amplos como as igrejas paroquiais (ou matrizes), ou em menores, como as capelas e os oratórios

privados, há indícios de que as pessoas residentes nas freguesias rurais tinham mais oportunidades de se dirigirem às capelas ou aos oratórios. Os dados nas atas batismais mostram que as cerimônias de Livramento e de Santa Rita aconteceram nas capelas e nos oratórios enquanto, na zona urbana, a maioria das celebrações aconteceu na igreja Matriz. Porém na zona rural, os moradores (livres e escravos) costumavam se batizar nas capelas ou nos oratórios privados. Essa preferência pode ter sido em razão das distâncias dos engenhos e dos sítios da principal igreja da freguesia e facilidades oferecidas pelos donos de engenho, com capelas que permitiam a realização de batismo não só de seus escravos como também dos seus vizinhos ou trabalhadores livres.

Nesse sentido, na paróquia de Nossa Senhora das Neves, como se esperava, a maioria dos batismos (87,6%) se realizou na Matriz; o restante (12,4%) resultou de cerimônias em capelas das ordens religiosas, como as de Nossa Senhora do Carmo, do Mosteiro de São Bento, de Nossa Senhora Mãe dos Homens, de Nossa Senhora da Penha ou em igrejas como a da Guia, de Nossa Senhora das Mercês, de Nossa Senhora do Rosário e de São Pedro Gonçalves. Os oratórios mais destacados na capital foram os localizados nas "povoações mais notáveis" entre as quais, estavam três localidades, Tambaú, Lucena e Cabedelo, este com a invocação do Santíssimo Coração de Jesus.[433] Pouco mais de 2% dos batizados foram realizados em oratórios privados.

Em Santa Rita e em Livramento, os dados mostram um quadro diferente. Os batismos se realizavam, sobretudo, nas capelas ou nos oratórios dos engenhos. Para se ter uma dimensão da importância desses "pequenos" templos nas freguesias rurais, em Santa Rita, 43,4% das cerimônias de batismo e, em Livramento, 32,1% da administração desse sacramento se realizaram nas igrejas paroquiais. Portanto,

Imagem 16: Matriz Nossa Senhora das Neves
Fonte: JOSEPH, Guy (2006).

[433] Na atualidade, a matriz do município de Cabedelo mantém essa mesma invocação.

cerca de mais de 55% das pessoas negras batizadas, do meio rural, se dirigiram às capelas e aos oratórios privados, possivelmente, localizados nas proximidades de seus sítios ou residências, no caso dos livres e libertos.

Um mapa da década de 1850 mostra que as capelas faziam parte da paisagem nas freguesias urbanas e rurais. Nesse mesmo documento, foram enumerados como existentes, na capital, onze igrejas e dez capelas; em Livramento, como igreja, apenas, a Matriz, contudo, as capelas chegavam a sete; em Santa Rita, as capelas superaram os números das duas freguesias anteriores, eram treze e havia um oratório público, com evocação do Divino Espírito Santo, localizado na povoação de Cruz do Espírito Santo.[434] Entretanto, os assentos de batismos mostram a existência de muitos outros oratórios e capelas.

Considerando os dados oficiais sobre Livramento, que não aponta nenhum oratório público. Os identificados nas atas batismais – em número de dez – eram ditos como "particulares" ou de engenhos ou que deviam se localizar no interior das igrejas. Alguns dos oratórios indicados em Livramento foram: Lucena, Angelim, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, São Pedro de Alcântara (engenho Caiongo) e outros. O mesmo ocorreu em Santa Rita, inclusive, nos assentos se nomeavam os oratórios privados com a indicação do seu dono, que poderia ser um senhor de engenho ou um padre. Alguns poucos batizados de pessoas "em perigo de morte" foram realizados no espaço residencial, e tais informações constam também nas atas.

Os assentos de batismos das três freguesias pesquisadas mostram que as cerimônias do primeiro sacramento aconteciam nas igrejas paroquiais, sobretudo na capital e em menor média nas freguesias rurais que realizavam a maioria das cerimônias nas capelas e nos oratórios privados. Enfim, nas três freguesias, em templos diferentes, cumpria-se às orientações das CPAB de se facilitar o sacramento do batismo para grande número de pessoas, possibilitando a entrada dos indivíduos no universo cristão.

[434] Mapa das igrejas, capelas, ordens terceiras e confrarias existentes nas freguesias da Paraíba (Nossa Senhora das Neves, Santa Rita e Livramento), 24 de fevereiro de 1855, IJJ9-225 – 1852-56, Série Interior (Negócios da Província e Estado), nas páginas 250-255, AN/RJ.

4.3 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS ESCRAVIZADOS E DE LIVRES EM LIVRAMENTO (1814-84)

Na igreja matriz de Livramento, os livros de batismo consultados abrangem setenta anos do Oitocentos (1814-84), dos quais foram selecionados 819 assentos de pessoas adultas e crianças batizadas no período e que tinham diferentes estatutos jurídicos, a saber: escravizadas, que eram 487 (448 crioulos e 39 africanos), e 332 não-escravizadas, entre as últimas estavam ingênuas (59), forras (15) e pretos livres (258). Como mostrarei adiante, as análises permitiram estabelecer alguns padrões de compadrio, sobretudo, de escravos e de livres. Antes, porém, faço umas rápidas observações acerca dos 39 africanos escravizados de Livramento. Nos assentos de batismo, os dados indicaram essa pequena população escravizada de origem africana. Mesmo sendo um reduzido grupo, os adultos dominavam, com 79,4% do total, e as crianças eram 17,9%. Apesar de não conseguir identificar o sexo de cinco pessoas[435], a maioria dos que tiveram o sexo identificado era de homens (somente oito eram mulheres, ou 20%) e os africanos constituíam apenas 8,7% da amostra populacional (enquanto os crioulos constituíram a maioria expressiva, eram 91,3% dos que se batizaram). Todos os africanos chegaram na primeira metade do século XIX. Os dois últimos a serem incorporados a uma família ou unidade produtiva[436] de Livramento, eram duas mulheres: Maria (Costa da Mina), em 1823, e Joaquina (preta da Costa), em 1841.[437]

Entretanto, faltam dados para se chegar a uma conclusão sobre a pouca representatividade de pessoas africanas batizadas em Livramento e nas outras freguesias em estudo, visto que elas podiam receber o primeiro sacramento tanto antes da travessia do Atlântico – os traficantes costumavam realizar batismos coletivos – quanto, após o desembarque em terras brasileiras podiam ser rapidamente batizados em grande quantidade,

---

[435] Em virtude do péssimo estado do primeiro livro de batismo da paróquia de Livramento (1814-33). As cinco pessoas escravas pertenciam a Amaro Gomes Coutinho e foram batizadas em batismo coletivo realizado em 1816.

[436] Embora o termo plantel/plantéis seja intensamente utilizado pelos estudiosos da escravidão, que fazem uso da demografia histórica como metodologia de pesquisa, para se referir aos espaços onde residiam os escravos, particularmente, prefiro utilizar unidade produtiva ou propriedade. Na minha perspectiva, pelo fato da palavra plantel significar grupo de animais (bovinos e eqüinos) para reprodução, é inadequada para referir-se à população escravizada e demonstra explicitamente como esta era representada de forma negativa.

[437] LB Livramento, 1814-33, fl. 97, que recebeu o sacramento em 1823, e LBL 1843-75, fl. 55, batizada no ano de 1841, AEPB, respectivamente. Observa-se que o espaço de tempo entre a penúltima e a última celebração teve um intervalo de 18 anos.

antes de chegar ao destino de trabalho (KOSTER, 1942, p. 392). A afirmação do autor inglês, realizada no início do século XIX, a respeito do batismo em portos do Brasil, tem sentido, pois, na África centro-ocidental, região de Congo e Angola, e de onde traficou grande número de trabalhadores escravos para o *Norte* da América portuguesa, os colonizadores europeus, desde o século XVI, vinham procurando implantar uma estrutura religiosa, como a construção de igrejas, conventos de ordens religiosas e colégios para preparar intelectualmente o clero. Com essa última medida, procuravam formar padres nativos, visto ser comum que muitos dos religiosos estrangeiros, ao chegarem à costa ocidental da África, passavam a desenvolver o comércio e deixavam em segundo plano a vida espiritual; outros se deixavam levar pela vida de luxúria, e muitos eram atacados pelas moléstias causadas pelo clima e morriam, por isso, em tal território, mas os registros da época sempre indicavam a falta dos "curas d'almas" nessa região africana. Para se ter uma idéia, no começo do século XIX, somente duas paróquias de Angola estavam providas com párocos e todas as missões de toda Angola em franca decadência (SANTOS, 1969, p. 120-3). Isso, talvez, levasse os traficantes a embarcarem os africanos para a América sem batismo. Então, eles poderiam receber o primeiro sacramento logo após desembarcarem no outro lado do Atlântico, nos portos de Recife, de Salvador, do Rio de Janeiro ou de São Luís.

As mulheres e os homens escravizados na Paraíba, geralmente, desembarcavam em Pernambuco e se, de fato, uma dessas duas situações ocorresse, os escravos africanos que chegavam a essa capitania/província, poderiam ser batizados antes do embarque na costa africana ou logo após o desembarque, em Pernambuco. Dessa maneira se explicaria a sua pouca presença nos assentos de batismo, visto que esse sacramento era bastante difundido na América portuguesa e mesmo no Brasil Imperial.

4.3.1 – O batismo de mulheres, crianças e homens africanos em Livramento

Nesse item do capítulo quarto, serão destacados aspectos do batismo da população escrava de origem africana de Livramento, cujas cerimônias aconteceram entre os anos de 1815 e 1841. Conforme mencionado no capítulo dois, foram identificadas 487 pessoas

escravas que foram apadrinhadas em Livramento no período de 70 anos, que correspondiam a 59,5% de toda a população em análise. No grupo, predominavam as nascidas na Paraíba, denominadas na época como crioulas: 448 (91,3%) contra apenas 39 (8,7%) de procedência africana. No que se refere à faixa etária, as crianças eram em número de 454 (447 crioulas e 06 africanas) e 34 pessoas adultas (33 africanas e uma crioula). Aqueles que tinham menos de 15 anos foram identificados como seis jovens "gentios d'Cabinda", três deles, João, Camilo e Elias, com 13 anos; uma com 14 anos (Ludgero); uma, com 11 anos (Delfina), e um bebê (Antonio).

Os escravos que chegavam da África, se fossem adultos, antes do batismo, em terras brasileiras, deveriam cumprir algumas das exigências das normas católicas, como a de mostrar a vontade de entrar para o cristianismo e responder afirmativamente às seis questões da doutrina existentes nas CPAB, mencionadas anteriormente. Em Livramento, no dia 19 de fevereiro de 1815, Felipe, gentio d'Angola, de 15 anos, de propriedade de Amaro Gomes Coutinho (líder da "Revolução de 1817" e dono de 31 africanos de todos os que se batizaram nessa freguesia), antes de se realizar a cerimônia, possivelmente, deve ter respondido a tais perguntas que constavam na CPAB, em obediência às orientações da Igreja católica. Ele foi batizado, individualmente, na Igreja Matriz de Livramento, e teve como padrinho Antonio Cardoso.[438] Os outros foram "convertidos" em cerimônias coletivas, realizadas, a partir de então, na capela Coração de Jesus do próprio engenho do Meio. Desse modo, dois dias depois da entrada formal de Felipe no catolicismo, sete africanos (seis homens, jovens de 13 a 24 anos, e uma menina, de 11 anos), denominados de gentios de Cabinda, foram batizados juntos, tendo um único padrinho, Francisco Leal.[439]Ainda de Amaro Gomes Coutinho, mais duas celebrações

Imagem 17: Matriz Nossa Senhora do Livramento
Fonte: JOSEPH, Guy (2006).

[438] LB Livramento 1814-33, fl. 08, AEPB.
[439] LB Livramento 1814-33, fl. 08, AEPB.

coletivas foram realizadas na mesma capela e no mesmo ano, diferindo somente os meses; na primeira, em junho, batizaram-se quatorze pessoas e, na segunda, nove, todas identificadas como "gentios de Angola" e tendo um único padrinho, o senhor Manoel Francisco.[440]

Três anos depois, em 1819, dois jovens (Manoel, de 17 anos, e João, de 13 anos), pertencentes a Manoel de Medeiros, receberam o primeiro sacramento e tiveram indicado um único homem, Francisco Leal de Menezes, para apadrinhá-los. Na década de 1820, aconteceram cinco celebrações de batismos de africanos, da seguinte maneira: em 1821, em cerimônia de um bebê batizado individualmente, sem que se indicasse o nome de sua mãe, tendo um casal como protetor, Roberto Nunes de Andrade e Jô[...] Pereira. Ainda nesse mesmo ano, mais três pessoas foram batizadas: Joaquim (adulto) e Maria (15 anos) –, ambos naturais d'África, pertencentes a José de Souza, que tiveram como padrinhos um casal de livres (José Antonio de Aguiar e Filomena [...] de Góis)[441]; e Maria (gentio d'Angola), pertencente a João dos Santos de Medeiros, teve apenas um homem como padrinho (José da Silva Lima).[442] Passados dois anos, outra mulher chamada Maria (20 anos e da Costa da Mina), recebeu o seu próprio senhor, Manoel José Fernandes, como "protetor"; e a última africana batizada na paróquia de Livramento foi Joaquina (preta d'Costa), apadrinhada pelo seu dono (Antonio Paiva da Cunha Mamede) e pela esposa deste (Maria Antonia das Neves) como sua madrinha.[443] Essas duas mulheres foram exceções, entre as pessoas de origem africana que se batizaram em Livramento e receberam a "proteção" de seus donos, cuja entrada em Livramento se deu na primeira metade do século XIX. As duas representaram apenas 0,4% do total de 487 pessoas escravas batizadas em Livramento.

As celebrações de batismo de crianças, mulheres e homens africanos indicam que os senhores buscavam cumprir as exigências eclesiásticas, pois, entre essas pessoas, a maioria foi sacramentada em batismo coletivo, tendo sido designado, geralmente, homens livres para se tornarem seus padrinhos, com raras presenças de madrinhas. Isso não impediu que, ao longo do tempo, esses africanos criassem laços de parentesco com a população escrava e

[440] LB Livramento 1814-33, fl. 27, AEPB.
[441] LB Livramento 1814-33, fls. 81 e 83, AEPB.
[442] LB Livramento 1814-33, fl. 81, AEPB.
[443] LB Livramento 1814-33, fl. 97; e LB Livramento 1843-75, fl. 55, AEPB.

livre, como ocorreu na propriedade de Carneiro da Cunha, tema que, posteriormente, será detalhado.

4.3.2 – Batismo de crianças crioulas da freguesia de Livramento

Com o intuito de traçar um perfil das crianças batizadas em Livramento, vejamos as suas condições jurídicas e os tipos de filiação, assim como se essas duas características influenciaram no tipo de apadrinhamento/compadrio estabelecido nessa paróquia.

Relembrando os resultados da análise realizada no capítulo três sobre os tipos de filiação de 779 crianças negras, entre as quais estavam as escravizadas (447 crioulas[444]) e as ingênuas (59) com maior taxa de naturalidade, contra uma baixa taxa de legitimidade. Entre os bebês escravos, 71,6% eram filhos naturais, apenas 28,4% eram legítimos, e os ingênuos, que tinham a menor taxa de legitimidade, eram 83% de naturais e 17% de legítimos. Sendo que, entre os bebês livres (258) e os forros (15), foi encontrada maior taxa de legitimidade os primeiros respondiam por 76,7%, contra 23,3% de naturais; e os forros, apesar da pouca expressão numérica, eram 73,4% de legítimos contra 26,6% de naturais.

Ainda com relação à maternidade e à paternidade das crianças, foi possível observar a forte presença feminina, nos diferentes grupos sociais, somente poucas crianças não tiveram indicado o nome das mães. As mães escravas tiveram bebês de diferentes condições jurídicas: escravas, nas quais elas figuravam em mais de 93% das atas batismais; forras e ingênuas, em que elas foram citadas em quase todos os batismos. Já mães livres, aparecem mais de 91% dos registros das crianças livres. Ao passo que os pais forma bem menos representativos, sobretudo no grupo dos escravos, pois eles foram nomeados em apenas 30% das cerimônias, sendo que a sua maior presença foi observada no grupo dos bebês livres (58,52%) e a menor, no grupo dos escravos (21,97%), dos forros (20%) e dos ingênuos (15,25%).

Da mesma forma que as mães, os homens negros tiveram filhos livres, escravos, ingênuos e forros, pois, como se sabe, até 1871, a definição jurídica da criança passava pela

[444] O número de 447 crianças crioulas foi obtido com a redução de 39 africanos e um adulto crioulo do total de 487 pessoas escravizadas em Livramento.

condição da mãe, porém, vale destacar que, tanto no caso das mães quanto dos pais, esses percentuais são aproximados, visto que as mulheres e homens podiam ter mais de um filho batizado, como ocorreu com a Josefa, escrava de Vicente Ferreira da Silva Fraga, que teve cinco filhos, no período de 1848 a 1860.

A análise da população infantil em Livramento mostra que as mães de bebês escravos, forros e ingênuos eram, em sua maioria, solteiras, enquanto, entre os livres, a maior parte das crianças nasceu em famílias classificadas como legítimas. Evidenciam-se, portanto, dois padrões de filiação: *família monoparental*, para as crianças escravas, forras e ingênuas, e *família legítima,* para as livres. Será que a filiação e o sexo exerceram influências na escolha do apadrinhamento das crianças?

Com intenção de buscar respostas para tal questão, foi elaborada a tabela 4.1, que mostra uma forte valorização da figura do padrinho, pois, entre as crianças dos quatro segmentos sociais, pouquíssimas deixaram de ter um homem participando do ritual de entrada no catolicismo. De uma maneira geral, os resultados da análise dos dados mostram que a maioria das mães e dos pais (casados ou solteiros) de Livramento não deixou de escolher um padrinho para seus filhos, cujo percentual esteve acima dos 98% para os escravos e os livres, por sua vez, todos ingênuos e forros, de filiação legítima e natural, tiveram um padrinho. Assim, entre as crianças sem a menção de padrinhos, não houve significativa diferença por filiação, pois entre os bebês escravos legítimos foram menos de 1% (3 casos) e os naturais pouco mais de 1% (5 casos). Os livres seguiram o mesmo padrão, menos de 1% tanto para crianças legítimas quanto para naturais.

Tabela 4.1: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica, Livramento (1814-84)

Tipo de filiação	Escrava	Livre	Forra	Ingênua
LEGÍTIMA (L)	**127 - 28,4%**	**198 - 76,7%**	**04 - 26,6%**	**10 – 16,9%**
Com padrinho	124 27,7%	196 75,9%	04 (26,6%)	10 (16,9%)
Sem padrinho	03 0,7%	02 0,8%	-	-
Com madrinha	87 19,5%	122 47,2%	02 (13,3%)	07 (11,8%)
Sem madrinha	40 8,9%	76 29,5%	02 (13,3%)	03 (5,1%)
NATURAL (N)	**320 - 71,6%**	**60 – 23,3%**	**11 - 73,3%**	**49 - 83,1%**
Com padrinho	315 70,5%	58 22,5%	11 (73,3%)	49 (83,1%)
Sem padrinho	05 1,1%	02 0,8%	-	-
Com madrinha	166 37,1%	41 15,9%	09 (60%)	37 (62,7%)
Sem madrinha	154 34,5%	19 7,4%	02 (13,3%)	12 (20,4%)
TOTAL (L+N)	**447 100%**	**258 100%**	**15 (100%)**	**59 (100%)**

Fonte: Livros de Batismo de Livramento, 1814-88

Observando o tempo em que se realizaram os batismos, também se notou que as ausências dos padrinhos eram esporádicas, e se deram entre os anos de 1814 e 1837. Nos oito casos identificados, envolvendo as mães escravas dessas crianças (em número de 8) e os pais (em número de 3) não deixaram de ter a proteção de madrinhas para seus bebês. O mesmo padrão foi identificado entre as quatro crianças livres (2 legítimas 2 naturais) que não tiveram a proteção masculina, ou seja, os casos encontravam-se dispersos no período estudado, abrangendo os seguintes anos: 1819, 1820, 1837 e, o último, em 1856. Duas dessas crianças não tiveram nem madrinha, mas outras duas receberam a proteção feminina. Uma delas tratava-se de Maria, filha legítima dos pretos Manoel de Paula e Rosa Maria da Conceição, que recebeu o primeiro sacramento em sua casa e, aos 13 anos, recebeu os santos óleos, com a proteção de uma mulher livre (Maria Sabina da Conceição). A outra criança, Inácio (filho natural de Joaquina), teve apenas Paula como madrinha, uma mulher escrava de José Leal.

Por outro lado, a ausência das madrinhas nos batismos (tabela 4.1) foi mais expressiva, visto que elas foram identificadas em menor número de batismos, tanto de bebês escravos quanto de não-escravos. Elas deixaram de participar de 43,4% do total dos batismos de bebês escravos; de 36,9%, dos livres; de 26,6%, dos forros e 25,5%, dos ingênuos. Mas essa ausência variava conforme a filiação das crianças escravas. Dessa forma, com exceção dos bebês livres, as crianças de filiação natural dos outros grupos sociais tiveram uma maior ausência das madrinhas, que variou de 20,4%, entre os ingênuos, passando para 34,4%, entre os escravos a 13,3%, entre os forros. Enquanto, nas de filiação legítima, a ausência foi bem menor, 8,9% entre os escravos, 13,3% entre forros e entre 5,1% entre os ingênuos. Os livres apresentaram maior ausência entre os legítimos (29,5%) do que entre os naturais (7,4%), mas mesmo com esse significativo percentual, o grupo teve uma forte presença de madrinhas: elas participaram de 63,1% dos batizados (47,2% de legítimos e 15,9% de naturais).

Enfim, os dados revelam que a presença masculina foi muito mais freqüente nos batizados dos quatro grupos sociais do que a feminina. As madrinhas participaram com mais freqüência dos batismos das crianças de filiação legítima do que natural, entre os três grupos explicitamente vinculados à escravidão como os escravos, os ingênuos e os forros.

A baixa participação de madrinhas nos batismos de crianças escravas pode estar vinculada às dificuldades de mães escravas em estabelecer alianças com as outras mulheres no momento do primeiro sacramento católico, quando se assumia o compromisso espiritual e social de proteger e apoiar, ao longo da vida, as crianças. Afinal, elas não participaram de mais de 43% de batismos de crianças cativas, cuja maioria era de filiação natural. Ou mesmo, o impedimento também poderia ser em virtude delas residirem numa freguesia rural, na qual os limites da condição de escrava e a possibilidade de conviver com outras pessoas eram menores, reduzindo, assim, o estabelecimento de redes sociais com outras mulheres. A respeito das relações como os homens, pode-se aventar que, em razão de escravas(os), estarem fortemente vinculados ao mundo do trabalho, eles teriam mais chances de estabelecer contato com os mesmos e convidá-los para apadrinhar seus bebês.

Mas, afinal, quem eram os protetores e as protetoras das crianças batizadas em Livramento? Que tipo de estatuto jurídico eles possuíam? Eles tinham prestígio social? Uma primeira informação relevante se refere ao estatuto jurídico do padrinho e da madrinha: todos os segmentos sociais de negros preferiram aqueles que tinham o estatuto jurídico de livre e, entre os menos desejados, estavam os de condição escrava ou forra, como se pode observar ao analisar a tabela 4.2.

Os protetores do sexo masculino estavam assim distribuídos:

- As crianças escravas tiveram mais de 95% de padrinhos livres, pouco mais de 2% de padrinhos escravos e 2,7% restantes não tiveram um padrinho;
- as crianças livres tiveram 99,2% de padrinhos livres, um único caso (o que corresponde a 0,4%) de padrinho forro e apenas uma criança não teve a indicação de padrinho (0,4%);
- as crianças forras tiveram 93,3% de padrinhos livres, um único caso (6,7%) de padrinho escravo.
- as crianças ingênuas tiveram 94,9% de padrinhos livres, dois casos de padrinhos escravos (3,4%) e um único caso (1,7%) de padrinho forro;

Tabela 4.2: Condição jurídica dos padrinhos e das madrinhas de crianças batizadas, segundo condição jurídica, Livramento (1814-84)

CJ do Padrinho e da Madrinha	Condição jurídica das crianças			
	Escrava	**Livre**	**Forra**	**Ingênua**
Padrinho Livre	425 95%	256 99,2%	14 93,3%	56 94,9%
Padrinho Forro	-	1 0,4%	-	-
Padrinho Escravo	10 2,3%	-	1 6,7%	2 3,4%
Sem Padrinho	10 2,3%	1 0,4%	-	-
Santo	2 0,4%	-	-	1 1,7
Total	**447(100%)**	**258 (100%)**	**15 (100%)**	**59 (100%)**
Madrinha Livre	240 53,7%	162 62,8%	9 60%	30 50,8%
Madrinha Forra	-	-	-	-
Madrinha Escrava	8 1,8%	1 0,4%	-	2 3,4%
Santa	5 1,1%	-	2 13,3%	12 20,4%
Sem Madrinha	194 43,4%	95 36,8%	4 26,6%	15 25,4%
Total	**447 (100%)**	**258 (100%)**	**15 (100%)**	**59 (100%)**

Fonte: Livros de Batismo de Livramento, 1814-88

Tratando da proteção feminina, como se esperava, o quadro é bastante diverso, pois elas não participaram, em média, de mais de 33% dos batizados das crianças negras. Todavia, os grupos foram atingidos de modo diferente, como se pode verificar:

- Entre as crianças escravas, houve um percentual bastante significativo de batismos sem a presença das madrinhas (43,4%), mesmo assim, elas participaram de 56,6% das celebrações. Por comparação, nos grupos das crianças não-escravas, elas contaram com maior participação das madrinhas nos batizados: entre as livres, elas estiveram 63,2% das celebrações e ausentes em 36,8%; entre as forras a presença foi maior, mais de 73%, e ausência de 26,6%; e entre as ingênuas, a indicação de

madrinha, também, superou os 70%, ou seja, 74,6% de presença contra 25,4% de ausência;

- as madrinhas de condição livre foram maioria entre todos os grupos sociais, assim elas estiveram participando de 53,7% dos batismos dos bebês escravos; 62,8% dos livres, 60% dos forros e 50,8% dos ingênuos;
- apesar da pouca expressividade entre as escolhidas como protetoras das crianças negras estava a madrinha devocional, sobretudo, entre as crianças vinculadas ao universo da escravidão, como as que ao nasceram herdaram a condição de escravas , em 1,1% dos casos; das forras, em 13,3%, e das ingênuas, em 20,4%. Os pais das crianças livres não elegeram nenhuma Santa como protetora de suas crianças;
- em último lugar, estavam as madrinhas escravas que foram escolhidas, em pouquíssimos casos, pelas mães ou pelos pais das crianças escravas, em 1,8% dos casos; em 3,4% das ingênuas e um único caso (0,4%) das livres, mas por nenhuma forra;

Para completar o perfil dos padrinhos e das madrinhas das crianças de Livramento, elaborei a tabela 4.3, combinando a condição social de tais protetores:

Tabela 4.3: Combinação dos padrinhos e madrinhas de crianças batizadas por condição jurídica, Livramento (1814-84)

Condição jurídica do Padrinho e da Madrinha	**Crianças Escravas**	**Crianças Livres**	**Crianças Forras**	**Crianças Ingênuas**
Livre/Livre	236 (52,8%)	157 (60,8%)	9 (60,0%)	28 (47,5%)
Livre/Sem Madrinha	190 (42,5%)	94 (36,4%)	4 (26,6%)	16 (27,1%)
Livre/Santa	5 (1,2%)	-	1 (6,7%)	11 (18,6%)
Livre/Homem livre	1 (0,2%)	2 (0,8%)	-	
Escravo/Escrava	6 (1,3%)		-	
Santo/Livre	-			1 (1,7%)
Escravo/Sem Madrinha	4 (0,9%)		-	
Escravo/Santa	-		1 (6,7%)	1 (1,7%)
Livre/Escrava	-			2 (3,4%)
Forro/Livre	-	1(0,4%)		-
Sem Padrinho /Livre	3 (0,7%)	2 (0,8%)	-	-
Sem Padrinho/Sem Madrinha		1 (0,4%)	-	-
Sem Padrinho/Escrava	2 (0,4%)	1 (0,4%)	-	-
TOTAL	447 (100%)	258 (100%)	15 (100%)	59 (100%)

Fonte: Livros de Batismo de Livramento, 1814-88

Analisando a tabela 4.3, em Livramento, uma freguesia rural, reafirma-se que mães e pais de todos os segmentos sociais (escravos, ingênuos forros e livres) elegeram, para apadrinharem suas crianças, os homens e as mulheres livres. As diferentes combinações mostram dois padrões prevalentes: padrinhos acompanhados de madrinhas ou padrinhos sozinhos. Sendo que o primeiro caso parece ter sido o preferido pelos grupos sociais, no entanto, nem todos conseguiram concretizar esse modelo, tendo mais êxito os livres e os forros, pois eles conseguiram em mais de 60% dos casos, um casal para proteger seus filhos. Os grupos dos escravos e ingênuos tiveram mais dificuldade, apesar de terem chegado em torno dos 50%.

Não conseguindo um casal, a segunda alternativa dos pais e mães foi de escolher um homem livre para ser o compadre e o protetor da criança. Esse padrão foi mais encontrado no grupo dos escravos (42,4%). Os outros grupos não deixaram de ter um homem como protetor de suas crianças, assim 36,4% dos pais e das mães dos bebês livres, 26,6% dos forros e 27,1% dos ingênuos.

A escolha de madrinha devocional para as crianças ingênuas chama a atenção, pois elas foram indicadas como protetoras de mais de 20% de tais crianças. Será que suas mães procuravam compensar a dificuldade de conseguir uma madrinha humana e procuravam colocar seus bebês sob a proteção de um homem livre e de uma santa?

A expressiva presença de pessoas livres como protetores espirituais deve estar relacionada à busca de aliados para se sobreviver na sociedade escravista. Nesse sentido, os homens eram os mais prestigiados na sociedade brasileira, visto que podiam deter posses de bens, títulos honoríficos e participar da vida política. Em segundo, estavam as mulheres livres, com um nível menor de reconhecimento social, em comparação aos homens brancos, com bens, mas em situação socialmente acima das pessoas negras e que poderiam contribuir para amenizar as dificuldades tanto de pessoas escravas como de livres ou libertas na sociedade escravista.

Poucos pais e mães escolheram um homem ou uma mulher de condição escrava para apadrinharem seus filhos, provavelmente, porque se pudessem oferecer ajuda material esta seria menos monta, pois tinham a mesma condição social, porém, em alguns casos, eles poderiam fornecer apoio psicológico ou mesmo se responsabilizar pela educação de crianças, no caso de ausência da mãe.

As crianças indicadas sem padrinho e/ou madrinha, no momento do batismo, faziam parte do grupo que recebeu o sacramento, geralmente, em casa, por leigos, pois estavam em "perigo de morte". Aquelas que se recuperaram e foram levadas ao templo católico, receberam os "santos óleos", sob o olhar de um protetor ou protetora. Assim ocorreu com Maria, de 13 anos, filha dos pretos Manoel de Paula e Rosa Maria da Conceição que, anteriormente batizada em casa, foi exorcizada pelo padre Carolino Antonio de Lima Vasconcelos, em 21 de outubro de 1856, tendo como testemunha/madrinha Maria Sabina da Conceição.[445]

Os resultados sobre o apadrinhamento em Livramento indicam uma forte preferência pelo estabelecimento de relações verticais, em que as crianças e seus pais e mães (escravos e não-escravos) passavam a fazer parte das redes sociais de mulheres e homens livres. Mas o que poderia ser barganhado entre estes? E poderia haver troca de solidariedade, auxílio e proteção em um grupo social com indivíduos da mesma condição social?

Certamente, uma das expectativas das mães escravas, ao escolherem como padrinho um homem livre, certamente, seria a de conseguir a liberdade de seu bebê. No entanto, nessa freguesia, apenas 3,3% das crianças batizadas conseguiram receber a alforria do padrinho, a exemplo da conferida a João, filho legítimo de Eufrásia Maria da Conceição e de Manoel Lino do Nascimento, todos pertencentes à senhora Cosma Francisca de Oliveira que, no momento da cerimônia (28 de julho de 1845), solicitou ao pároco que fizesse o lançamento, na ata batismal, declarando João "como forro, desde já gozando de sua liberdade como se tivesse nascido de ventre livre, do que tudo fazia a pedido do seu sobrinho Rosendo Francisco de Oliveira", que era o padrinho de João.[446] Todavia, das 447 crianças batizadas em Livramento, além de João, mais 14 (ou 3,3%) foram libertadas na pia, portanto, nessa freguesia, as chances de se obter a liberdade a partir do compadrio com pessoas livres beneficiou uma pequena minoria de crianças.[447] Talvez, até porque a grande maioria dos padrinhos não tivesse recursos materiais que viabilizassem a compra da carta de liberdade. Entre todos os padrinhos dos quatro grupos sociais de Livramento, somente

[445] Conforme LB Livramento, 1831-63, fl.105, AEPB.
[446] Conforme LB Livramento, 1831-63, fl. 100.
[447] Schwartz (2001, p. 205), em estudo sobre o Recôncavo baiano, no período colonial (1684-1745), encontrou um baixo percentual de padrinhos (2,2%) oferecendo carta de alforria aos afilhados.

29 dispunham de referência de prestígio social, como o de tenente coronel, capitão, senhor de engenho e doutor, e 33 mulheres ostentavam o título de donas. Ambos batizaram, sobretudo, crianças negras livres: eles estiveram em 20 batismos e elas, em 19, no universo de 258 de bebês que tinham tal condição. Mas isso não inviabilizaria a ajuda ao longo da vida de uma mulher ou de um homem escravo. Por exemplo: nas relações cotidianas com os donos, seria possível evitar um castigo ou mesmo receber presentes em ocasiões especiais e, se a mãe morresse nos primeiros anos de vida da criança, era obrigação da madrinha ou dos padrinhos cuidarem da criança (STEIN, 1985, p.185).[448]

Apesar da preferência por relações verticais, não era qualquer pessoa livre que as mães e os pais escolhiam para batizar um filho ou filha. Mães ou pais escravos, raramente, escolheram senhores e/ou senhoras como padrinhos ou madrinhas. Nessa freguesia, nem mesmo os parentes de senhores costumavam batizar tais bebês. Uma única exceção se deu com a família de políticos liberais Toscano de Brito, na qual a menina Sabina, filha natural de Marta, ambas pertencentes ao "doutor" Felizardo Toscano de Brito, foi batizada em 11 de setembro de 1868, pelo casal Carolino do Rego Toscano de Brito e Dona Francisca Januária de Carvalho.[449] Mesmo entre as crianças ingênuas, filhas de ventre escravo, somente dois casos foram registrados, de parente de senhor apadrinhando crianças com alguma vinculação ao cativeiro. A tese do estudo precursor sobre apadrinhamento e compadrio no Brasil, de autoria de Gudeman e Schwartz (1988)[450], parece ser acertada também para a freguesia de Livramento, vistos apenas dois casos (0,4%) registrados de duas mulheres africanas batizadas pelos proprietários. Eles destacaram que "senhores não se tornavam padrinhos dos próprios escravos e só raramente os parentes do senhor exerciam esse papel". Afirmavam os autores que batismo e escravidão eram instituições

[448] Stein (1985, p. 185) informa, ainda, que, na freguesia de Vassouras, "os padrinhos escravos davam à criança recém-batizada uma toalha, sabonete, roupa de dormir e touca, adquiridos de mascastes viajantes com a pequena quantia ganha pela venda de sua própria produção ou de aves. Quando um menino atingia a puberdade e precisava se barbear pela primeira vez, seu padrinho o presenteava com uma navalha, e a madrinha comprava ou fazia uma toalha".

[449] Conforme LB Livramento, 1863-74, fl. 72, AEPB.

[450] A ausência de senhores batizando crianças escravas tem sido encontrada em diferentes localidades do Brasil escravista. Gudeman e Schwartz (1988), em estudo pioneiro sobre o Recôncavo baiano, não identificaram pessoas escravas sendo apadrinhadas por senhor(es). Anos depois, Schwartz (2001, p. 284) analisou o batismo de escravo no Paraná, num longo período – 1680 a 1888 – também encontrou uma baixíssima relação de compadrio entre os dois grupos: apenas 9 senhores como padrinhos de escravos, num total de 1092 cerimônias.

incompatíveis, contraditórias, em que se opõem, ao menos no nível do discurso: amizade, fraternidade a dominação.[451]

O grupo mais indesejado por todos os segmentos era o de escravos. Mulheres e homens escravizados apadrinharam poucas crianças, uma maioria de crianças que tinham o mesmo estatuto jurídico; apenas uma criança livre foi batizada por escravos. Mas, algumas vezes, casais escravos se vinculavam aos padrinhos e madrinhas livres, mas não deixavam de atender ao pedido de uma pessoa escrava para proteger uma criança da mesma condição social, como ocorreu com uma família escrava legítima, composta por Francisco e Paula (pertencente a Francisco Gomes da Silveira), pais de quatro crianças, as quais foram todas batizadas por padrinhos e madrinhas livres. Porém, o casal escravo se tornou compadre/comadre de Bernardina, pois batizou sua filha, Tereza, mãe e filha eram propriedades de Joaquim Peixoto da Silveira. Os filhos do casal Francisco e Paula eram Justina, Francisco, Maria e Francisco e os padrinhos e madrinhas foram os seguintes: a primeira, foi levada à pia batismal por José Thomé Batista e Caetana Gonçalves de Oliveira; José Elias Lima batizou o menino Francisco (1865); Maria recebeu proteção de Francisco Ignácio Pinto do Prado (1869); Francisco[452], nascido em janeiro de 1871, teve como padrinho e madrinha, Antonio Moreira da Silva e Delfina Maria do Espírito Santo. O batismo de Tereza, filha natural, aconteceu em 1868. O fato de Bernardina ter escolhido firmar parentesco espiritual com o casal Francisco e Paula pode estar vinculada ao interesse dela em ter alguma garantia de, no caso de sua ausência (venda ou morte), sua filha ser acolhida pelos seus padrinhos.

Esse é um exemplo que mostra a complexidade das relações numa sociedade escravista, especialmente numa freguesia rural em que, apesar de voltada para a agro-exportação, os proprietários de cativos detinham uma baixa posse individual de escravos (estudos revelam que apenas 17% dos senhores de engenhos da Paraíba dispunham de mais de 25 escravizados, e 75% possuíam menos de 21 cativos)[453], dificultando, de certa forma,

[451] Entre os inúmeros estudos, destaco alguns, como o da historiadora Lugão Rios (1990), que analisou o município de Paraíba do Sul e, entre os anos de 1872 e 1888, encontrou apenas 0,32% de senhores apadrinhando seus escravos. No estudo abordando os períodos colonial e imperial, em São João Del Rey (MG), Brügger (2002, p. 322) estudou o período de 1730 a 1850, no qual identificou apenas 1,08% de padrinhos-senhores.

[452] Um nome recorrente na família em análise foi Francisco. Parece ter sido utilizado para homenagear o proprietário. A repetição entre as crianças se deve, possivelmente, falecimento do primeiro Francisco.

[453] Sobre a posse de escravo na Zona da Mata da Paraíba, ver Galliza (1979, p. 75).

as possibilidades de alianças entre mulheres e homens escravos, mas, nem por isso, as redes de sociabilidades deixaram de ser construídas entre mulheres e homens cativos .

4.4 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS LIVRES E DE ESCRAVIZADOS DE SANTA RITA

No ano de 1835, seis cerimônias de batismo de crianças escravas foram realizadas na capela de São Gonçalo, no engenho Una, cuja propriedade pertencia a Manoel Maria Carneiro da Cunha, referido no capítulo anterior. Os pais das crianças, em sua maioria, eram casados na igreja, e uma das poucas exceções era Florinda. Nas décadas seguintes, a partir de setembro de 1840 até janeiro de 1854, mais vinte e seis crianças que pertenciam a esse mesmo senhor, foram batizadas em outro engenho de sua propriedade, o Tibiri. Mantinha-se, nesses dois engenhos, a característica de mulheres e homens escravos terem famílias nucleares com uma maioria legalizada na Igreja: num total de 17 famílias, 12 eram legítimas e, entre as 5 naturais, dois casais, apesar de solteiros, foram indicados como pais de crianças e uma das mulheres, Silvana, mãe natural, que batizou um filho como solteira, "regularizou" a sua vida conjugal com o pai de seu filho ou com um outro parceiro. Silvana batizou seu filho natural Albino, em 03 de outubro de 1847, e se casou com Miguel, em 10 de junho de 1851.

Essa tendência de se regularizar a relação conjugal atingiu também Paulina, uma mulher viúva, mãe de duas crianças batizadas. A primeira era fruto de seu matrimônio com João e, portanto, foi mãe legítima de Veneranda (batizada em 04 de dezembro de 1842); a segunda, Felizarda, nasceu quase quatro anos após o batizado da primeira. O batismo dessa última ocorreu em 20 de abril de 1846, não teve indicado o tipo de sua filiação, mas aparecia o nome de José como pai. Passados cinco anos, Paulina se casou com um certo José Carneiro: apesar de ser nome muito comum, pode ter sido o pai de sua segunda filha.[454]

[454] Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 75, AEPB. Após quase quatro anos, em uma cerimônia coletiva, ocorrida em 10 de junho de 1851, na qual se casaram quatro casais, todos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha, ver LC Santa Rita, 1846-75, fls. 28 e 29, AEPB, a saber: José Carneiro com Paulina ("natural de Angola" e "viúva"); Miguel (crioulo) com Silvana (crioula); Marcos (crioulo) com Leandra (crioula) e Joaquim com Geralda (ambos crioulos).

Esse e outros movimentos dessa população escrava de Manoel Maria Carneiro da Cunha indicam que tal dono de engenhos não só providenciava a presença de religiosos na sua capela, como também estimulava que mulheres e homens escravizados vivessem dentro dos preceitos do catolicismo.[455] Todavia, vale a ressalva de que tal caracterização não ocorreu com a maior parte das pessoas escravizadas de Santa Rita, pois, como se verá adiante, as crianças nascidas de ventre escravo, geralmente, natural, se declarava, principalmente, o nome das mães e, raramente, o dos pais.

Os assentos de batismos da população negra de Santa Rita nos mostram uma configuração social em que havia o predomínio do grupo de escravos (652), seguido dos livres (194) e uns poucos forros (7).[456] A respeito do primeiro grupo, as crianças escravas eram 647 (99,2%), e apenas 5 (0,8%) eram adultos[457], existia um relativo equilíbrio sexual visto que 51,4% eram de meninos e 48,6% de meninas, mas predominava, como ocorreu em Livramento, um alto percentual de filiação natural (71%) e pouco mais de 29% de legítimos. Da mesma forma, estavam as 7 crianças forras (cinco meninas e dois meninos), todas filhas de mães escravas e de filiação natural.[458]

Em maior número estava, também, o grupo de crianças dos livres: do total de 194, a ampla maioria era de bebês (98,9% ou 192) e apenas dois eram adultos (1,1% ou 2). Com relação ao sexo, no grupo das crianças livres, os meninos foram encontrados em maior número (65,1%) do que as meninas (34,9%). A maioria dessas crianças teve a indicação de um pai e de uma mãe, pois foram identificadas, 59,9% com filiação legítima e 40,1%, de natural.

Os resultados das análises dos tipos de filiação das crianças negras de Santa Rita repetem a mesma caracterização das famílias de Livramento: a *monoparental,* para crianças escravas e forras, e a *legítima,* para as livres.[459] Será que os pretos livres de Santa Rita,

---

[455] Para mais detalhes sobre a população escrava pertencente a Manoel Maria Carneiro da Cunha, ver quadro no Apêndice II.

[456] Em pesquisa recente, ano de 2007, nos livros de batismos datados após 1871, ou seja, período em que os filhos e as filhas de mães escravas se tornaram ingênuas/livres identificou-se 108 bebês ingênuos, mas eles não constam dessa análise.

[457] No grupo dos escravos adultos, constavam cinco pessoas; no LB Santa Rita, 1840-52, fls. 01, 40, 111 e 125, estão os registros de Caetano, Francisca, Gabriel e Belarmina, respectivamente; no LB Santa Rita, 1852-64, fl. 75, está o de Agostinho, todos no AEPB.

[458] A liberdade a essas crianças não seguiu nem um padrão, pois ela foi conferida esporadicamente, a duas crianças, na década de 1840, uma na de 1850, a três na de 1860 e a uma na de 1870.

[459] Para se obter dados para análise sobre o grupo dos livres, foi necessário alguns ajustes. De quatro pessoas (três crianças e um adulto) não se continha informação a respeito do tipo de filiação – num dos casos, havia

como os de Livramento, buscavam se integrar na sociedade local, a partir dos valores da sociedade escravista, cujo casamento no religioso parecia ser bastante valorizado?

Tratando-se da presença feminina nas famílias formais ou informais em Santa Rita, as mães foram freqüentemente identificadas, fosse solteiras ou casadas, da mesma forma como ocorreu na freguesia de Livramento. Assim, a maior parte das crianças negras – livres e escravas – teve a indicação, sobretudo, das mães nas atas batismais.

Esteve a presença delas acima de 99% entre todos os bebês negros, escravos, livres e forros. Até mesmo os adultos, nascidos na Paraíba, tiveram a indicação do nome da mãe. Entre os sete adultos cinco casos eram de condição escrava (Caetano, Francisca, Gabriel[460], Belarmina e Agostinho) e os outros dois eram livres (Francelino e Joaquina). Entre essas pessoas adultas e escravas, somente uma, Belarmina, era de filiação legítima (seus pais, Maria e Ciríaco), duas eram de filiação natural e duas não tiveram a indicação de mãe ou pai. No grupo dos livres, um era de filiação natural (Joaquina) e o outro (Francelino) não teve indicado nem o nome da mãe nem o do pai.[461]

Imagem 18: Matriz de Santa Rita
Fonte: Revista Turística de Santa Rita (2003).

Os pais, ao contrário das mães, aparecem com menor freqüência. Eles foram indicados em 35,6% dos batizados. A ausência mais marcante ocorre no grupo das crianças escravas (27,7% do total de 647) e das forras, essas eram todas de filiação natural. Já no grupo das livres sua presença foi bem mais marcante: foram citados em 62,5% do total de 192 batizados. Há que se considerar que esses percentuais das mães e dos pais são superestimados, uma vez que ambos poderiam ter sido pai de mais de

pai e mãe, e nos dois outros, não havia nenhuma informação se a progenitora havia morrido, por exemplo, no momento ou após o parto. Todas essas quatro pessoas foram mantidas com a indicação de filiação natural, por acreditar, que, se fossem legítimas, havia grande chance do pai ou da mãe informar o pároco. Três delas eram crianças – Joaquina, Maria e Rita, respectivamente no LB Santa Rita, 1840-52, fls. 58, 73 e 85, AEPB. A pessoa adulta era Francelino, que por algum motivo (estando em "perigo de morte" ou por morar distante de um templo católico), deve ter sido batizado em casa e, naqueles anos de 1870, comparecia à Matriz de Santa Rita, para receber os santos óleos, tendo como testemunha/padrinho Joaquim Rodrigues da Silva, conforme LB Santa Rita, 1865-71, fls. 64, AEPB.

[460] Gabriel, angola, foi o único estrangeiro indicado no livro de batismo de Santa Rita. Seu batismo ocorreu na década de 1840.

[461] Houve, ainda, o caso de uma criança de nome Cláudia (19 dias), pertencente a Pedro Cardoso Vieira que, em razão da forte tendência de bebês escravos nascerem em família monoparental nas três paróquias da Zona da Mata, foi agrupada com os de filiação natural. O assento de Cláudia encontra-se no LB Santa Rita, 1840-52, fl. 11, AEPB.

uma criança, como ocorreu com o casal escravo Ambrósio e Isidoria. Eles foram pais de seis crianças, entre os anos de 1843 e 1850, e com o casal misto Manoel Higino da Natividade (livre) e Bonifácia (escrava), pais de duas crianças, uma, batizada em 1855, e outra, em 1862.

Vejamos como se deu o apadrinhamento em Santa Rita, considerando a filiação e condição jurídica dos negros. Ver tabela 4.4:

Tabela 4.4: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica de Santa Rita (1840-71)

Tipo de filiação	Escrava	Livre	Forra
LEGÍTIMA	**187 – 28,8%**	115 – **59,9%**	
Com padrinho	179 27,6%	113 58,8%	-
Sem padrinho	08 1,2%	02 1,1%	-
Com madrinha	122 18,8%	71 36,9%	-
Sem madrinha	65 10,0%	44 23,0%	-
NATURAL	**461– 71,2%**	**77 – 40,1%**	
Com padrinho	448 69,1	71 36,9%	8 100%
Sem padrinho	13 2,1%	6 3,2%	-
Com madrinha	300 46,3%	40 20,8%	5 62,5%
Sem madrinha	161* 24,9%	37 19,3%	3 37,5%
TOTAL (L+N)	**647 100%**	**192 100%**	**8 100%**

Fonte: Livros de Batismo de Santa Rita, 1840-71

Os dados da tabela 4.4, nos possibilitam destacar que os padrinhos foram escolhidos tanto por mães/pais escravos quanto por não-escravos, sendo que o percentual da presença do protetor masculino esteve acima de 95%, somando-se os registros de crianças de filiação legítima e as de filiação natural. Mas, vale destacar, ocorreu uma maior ausência de homens como protetores no grupo das crianças escravas de filiação natural. Eles não participaram de 1,2% dos batizados das legítimas e 2,1% das naturais. No grupo dos livres ocorreu o mesmo padrão das crianças escravas, ou seja, as de filiação natural tiveram uma menor indicação de padrinhos (3,2%) e os de filiação legítima uma maior proteção do sexo masculino, visto que somente 1,1% foram batizados sem padrinhos. Pode-se afirmar que essa ausência de padrinhos, tanto no grupo dos escravos quanto no dos livres, era pouca expressiva.

Como se esperava, a presença de mulheres como protetoras não foi tão expressiva nos dois grupos. Elas foram encontradas com menor freqüência nos diferentes grupos de

crianças negras. Entre as escravas, elas não foram escolhidas para 34,9% dos batizados (10% das legítimas e 24,9% das naturais), no grupo dos livres, a ausência de madrinha se manteve alta, 42,3% (23% das legítimas e 19,3% das naturais) e entre as forras, todas de filiação natural, 62,5% delas tiveram uma madrinha como protetora e 37,5% apenas o padrinho como pai espiritual.

Percebe-se, da mesma forma como ocorreu em Livramento, que as mulheres eram preteridas como protetoras, tanto por pessoas escravas quanto por não-escravas. Mesmo no livro de batismo de Santa Rita, é possível observar o tratamento da pouca valorização da mulher livre. Em alguns casos, o pároco omitia o nome da madrinha, "identificava-a" como "mulher do padrinho" (a exemplo do Agostinho Luis de França, que batizou uma, em 21 de setembro de 1847), ou "irmã do padrinho" (como se deu na ocasião do batismo de um bebê, ocorrido em 13 de dezembro de 1870); ou "mãe do padrinho" (no batismo de um bebê "meio liberto", batizado por André Luiz de França, em 11 de maio de 1866).

Mas que tipo de combinação faziam mães e pais de bebês negros de Santa Rita ao escolherem os protetores de seus filhos e seus compadres e suas comadres?

Vejamos a tabela 4.5, que mostra as seguintes características do apadrinhamento de crianças negras em tal freguesia:

- Houve grande preferência pela combinação de padrinhos e de madrinhas livres. No grupo das escravas, o percentual atingiu 44,2%; no das livres, foi de 54,6% e 50% na das forras. Em segundo lugar estavam os homens livres sem madrinha, que chegaram à cifra de 30% no grupo das crianças escravas, 39,5% no grupo das livres e 50% das forras. Como se observa, o protetor masculino de condição livre figurou como o predileto em todos os três grupos sociais, dessa forma, eles responderam pelo apadrinhamento de 100% dos bebês forros, 94,1% dos livres e 74,2% dos escravos;
- o segundo grupo de padrinhos a ser escolhido, foi o de escravos, embora eles se encontrassem em menor número se comparado com os livres. Eles foram responsáveis pelos batizados, sobretudo, de bebês escravos, pois foram escolhidos por 17,6% de mães/pais escravos e 2,5% de mães/pais livres. Na combinação de protetoras e protetores escravos, prevaleceu a reunião de padrinhos e madrinhas escravos (64%, 73 dos 114 casos); em seguida, os homens escravos foram os únicos

protetores (24,5%, 28 dos 114 casos); e, em último, eles se reuniram com mulheres livres (11,5%, 13 dos 114 casos);

Tabela 4.5: Combinação dos padrinhos de crianças batizadas por condição jurídica, Santa Rita (1840-71)

Condição jurídica do Padrinho e da Madrinha	Crianças Escravas	Crianças Livres	Crianças Forras
Livre/Livre	286 (44,2%)	105 (54,6%)	3 (50,0%)
Livre/Sem Madrinha	194 (30,0%)	76 (39,5%)	3 (50,0%)
Livre/Santa	02 (0,3%)	-	
Dois padrinhos homens	01 (0,1%)	01 (0,5%)	
Livre/Escrava	29 (4,5%)	03 (1,5%)	
Escravo/Escrava	73 (11,3%)	02 (1,0%)	
Escravo/Livre	13 (2,0%)	01 (0,5%)	
Escravo/Sem Madrinha	28 (4,3%)	01 (0,5%)	
Escravo/Forra	-	01 (0,5%)	
Sem Padrinho/Sem Madrinha	12 (1,8%)	02 (1,0%)	
Sem Padrinho/Escrava	03 (0,5%)	-	
Sem Padrinho/Livre	06 (0,9%)	-	
TOTAL	647 (100%)	194 (100%)	6 (100%)

Fonte: Livros de Batismo de Santa Rita, 1840-71

- das mulheres escravas foram pouquíssimas escolhidas, houve apenas cinco casos (2,6%) de crianças livres batizada por elas, em três dessas celebrações elas estavam em companhia de homens escravos e em duas, na de livres. Essas mulheres foram encontradas com mais freqüência como madrinhas de crianças escravas, em companhia de homens também cativos como destacado anteriormente (11,3% de todos os batizados). A combinação delas com homens livres foi bem menor: 4,5% de todos os batismos e como única protetora em três celebrações batismais de bebês escravos. Em pior situação estavam as mulheres forras, pois apenas uma batizou uma criança livre e nenhuma escrava;

- a madrinha devocional foi bastante reduzida: apenas duas crianças escravas (0,2%) tiveram a proteção de uma Santa. Nessa mesma linha de escolha de madrinha ou padrinho que desobedecia às orientações da CPAB, houve duas crianças (uma escrava e uma livre) batizadas por dois homens e sem madrinha e nove bebês escravos receberam apenas mulheres (05,% de escravas e 0,9% de livres) como protetoras;
- a ausência de um protetor ou protetora se deu apenas em poucos casos de crianças escravas (1,8% do total de 647) e de livres (1% do total de 192). Tratava-se dos batismos realizados por necessidade, quando as crianças corriam "perigo de morte".

Em Santa Rita, embora tenha prevalecido uma grande predileção por padrinhos e madrinhas livres, observa-se uma maior participação de homens e mulheres cativos nas celebrações de bebês negros (livres e escravos). Procurando entender esse aumento da presença escrava nos batizados, fiz uma amostra de 37 casos de padrinhos escravos de Santa Rita e sobre esses, havia informação sobre o proprietário de 32 deles. O resultado indicou que 40,6% deles pertenciam ao mesmo senhor e 45,9% eram de diferentes senhores. Ou seja, a maioria dos padrinhos era de diferentes propriedades ou residências, esse aspecto nos indicam duas possibilidades: primeira, nos anos iniciais da segunda metade do século XIX, havia uma maior circulação dos escravos por Santa Rita, uma freguesia rural, mas também um espaço de desenvolvimento de comércio; segundo, a existência de um significativo número de engenhos aumentava o "mercado" de padrinhos e madrinhas, tanto por haver relações de amizade e política entre os senhores quanto por existirem relações dos escravos com outros parceiros de cativeiro pertencentes a parentes de seus donos.

Nesse sentido, destaco dois exemplos da amostra de 37 padrinhos, em que se verifica que as relações políticas entre proprietários de escravos possibilitaram a formação de alianças entre os cativos de diferentes unidades produtivas e também a formação de redes sociais entre escravos com pessoas livres. No primeiro exemplo, os pais escravos, José e Luzia (pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha), se tornaram protetores da

menina Cláudia (provável órfã), de propriedade de Pedro Cardoso Vieira[462]; a cerimônia aconteceu, em 1842, na capela de Nossa Senhora do Rosário, do engenho Tibiri (como mencionado anteriormente, pertencente aos Carneiros da Cunha). Um segundo batismo, ocorrido duas décadas depois, o padrinho era escravo e a madrinha, livre: Firmino (escravo de Claudino do Rego Barros) junto com Joana Josefina da Anunciação (mulher livre) batizou um menino de condição livre, Francisco, filho natural de Idalina, uma preta livre.[463]

Ao enfocar as relações de escravos de Manoel Maria Carneiro da Cunha, se percebe que, apesar da preferência de padrinho livre para seus filhos e filhas, quando houve condições, esse grupo social de cativos procurou estabelecer parentesco não só consangüíneo, mas também espiritual. Nesse sentido, seguem alguns exemplos do compadrio firmados por/entre escravos e escravas residentes nos engenhos Tibiri, com moradores e não-moradores nas propriedades de Manoel Maria Carneiro da Cunha. Assim, no que se refere à vinculação biológica de dez casais que se tornaram pais e mães de vinte crianças, os compadres escolhidos foram, em sua maioria, madrinhas e/os padrinhos escravos, totalizando 80% de vínculos espirituais entre eles, sendo incorporados no grupo doze padrinhos e sete madrinhas da mesma condição que os pais das crianças. Destaco dois exemplos: o primeiro, envolvendo um casal que foi seguidamente requisitado para apadrinhar as crianças escravas e aparece nos registros entre as décadas de 1840 e 1850.

Trata-se do já mencionado casal formado por Zacarias e Gertrudes, mencionado anteriormente, que batizou cinco crianças – três de filiação legítima e duas de filiação natural. Os dois se tornaram protetores de três bebês (Maria, Lúcia e Ângela)[464] e as outras duas (Jovina e Albino)[465] foram batizadas apenas por Zacarias. De qualquer maneira, o casal se tornou compadre de cinco pessoas (dois casais e uma mãe natural), e Zacarias, de mais três pessoas (um casal e uma mãe natural). Esse mesmo casal, Zacarias e Gertrudes, ao escolher os protetores de seus filhos (Estevão e Thessalônica) e, conseqüentemente, seus compadres, fez também a opção de se vincular a pessoas escravas. Assim, Estevão teve

[462] Pai do liberal Manoel Pedro Cardoso Vieira, mencionado no segundo capítulo. A ata batismal de Cláudia está registrada no LB Santa Rita, 1840-52, fl. 11, AEPB.
[463] LB Santa Rita, 1852-64, fl.39, AEPB.
[464] Os registros de batismo das duas primeiras crianças se encontram no LB Santa Rita, 1840-52; o de Maria, na fl. 87, e o de Lúcia, na fl. 138. Mas o de Ângela está na fl. 24, do LB Santa Rita, 1852-64, todos do AEPB.
[465] Os batismos de Jovina e Albino estão registrados no LB Santa Rita, 1840-52, fl. 75, AEPB.

como padrinho Manoel (escravo de Pedro Cardoso Vieira)[466], e Agostinho (escravo de Manoel Maria Carneiro da Cunha) apadrinhou Thessalônica.[467]

O segundo exemplo refere-se ao próprio Agostinho, de cuja condição civil não se tem informação (se casado ou se solteiro). Ele se vinculou a dois casais; além do já referido Zacarias e Gertrudes, batizou, também, Cesário, filho do casal Luiza e Antonio.[468] Se ele fosse solteiro, naquela época, pode-se afirmar que de solidão não deve ter perecido, afinal ele estabeleceu parentesco espiritual com quatro adultos e duas crianças, com quem poderia se distrair nas horas vagas e contar, provavelmente, em momentos de dificuldades.

Desse mesmo senhor, Carneiro da Cunha, houve quatro casais escravos e pais de seis crianças, que preferiram escolher como compadres pessoas livres – um homem ou uma mulher. Nessa situação esteve Paulina, que foi casada duas vezes e teve duas filhas: Veneranda, cujo padrinho foi Manoel Remígio e a madrinha Feliciana da Graça; e Felizarda, que teve somente o protetor do sexo masculino, Joaquim José do Espírito Santo.[469]

Mas não deixaram de estabelecer parentesco espiritual com seus parceiros de escravidão, como fez o casal Leandra e Gregório que, apesar de terem duas filhas (Sabina e Paula), batizadas apenas por uma mulher livre, não deixou de atender ao pedido de Gonçala e Mateus e se tornaram protetores de Nicolau.[470] Leandra, ao se tornar viúva, se casou com Marcos e, quatro anos depois, batizou o menino Eugênio[471], irmão de Nicolau. Dessa forma, Gonçala e Mateus, me parece, fortaleciam a aliança espiritual e a relação de amizade com Leandra, bem como aprovavam o seu novo casamento.

---

[466] Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 01, AEPB. O dono do escravo Manoel, Pedro Cardoso Vieira, pai do referido Manoel Pedro Cardoso Vieira, ao que parece, tinha relações com Manoel Maria Carneiro da Cunha, pois, em 1842, duas de suas escravas – Macária (filha do casal Pedro e Joaquina) e Cláudia (sem indicação de mãe ou de pai) – foram batizadas em 12 de junho de 1842, na capela Nossa Senhora do Rosário, do engenho Tibiri. A "párvula" Cláudia teve como padrinhos o casal Luzia e José (de propriedade de Manoel Maria Carneiro da Cunha), e de Macária, os padrinhos foram Cipriano e Joana, pertencentes a Antonio Quirino. Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 11, AEPB.

[467] Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 24, AEPB.

[468] Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 44, AEPB.

[469] Os casais foram os seguintes: Paulina, que teve dois maridos: João (primeiro) e José (segundo), pais de Veneranda e Felizarda, respectivamente. Ana e Manoel, pais de Terêncio, que teve como padrinho Francisco Inocêncio e como madrinha Joana Francisca Régis. Duas filhas de Leandra e Gregório, chamadas Sabina e Paula, foram batizadas na mesma data, em 22 de julho de 1844, unicamente por uma mulher livre, Ana Joaquina da Conceição, respectivamente nos livros de batismo dos anos de 1840-52, fls. 24, 56, 33 e 46.

[470] Conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 86, AEPB, cujo batismo se realizou em 09 de janeiro de 1848.

[471] Conforme LB Santa Rita, 1840-52 , fl. 138, AEPB, cujo batismo se realizou em 08 de fevereiro de 1852.

Dois anos antes, em 04 de dezembro de 1842, Paulina, então casada com João, também levou sua filha Veneranda para ser batizada. Passados quatro anos, Paulina retornava à capela de Nossa Senhora do Rosário, para que sua outra filha, Felizarda, fosse também abençoada. Nesse mesmo dia, foram batizadas, ainda, Rosa, a filha de outro casal, escravo (Cândida e Inácio) do mesmo proprietário, e de uma criança branca, chamada Ana, que teve como padrinhos o dono do engenho Tibiri, Manoel Maria Carneiro da Cunha, e sua filha, Maria Francisca Carneiro da Cunha, cuja celebração foi realizada pelo vigário José Gonçalves Ourique Vasconcelos.[472]

Vizinhos de Manuel Maria Carneiro da Cunha tinham, também, por hábito, se dirigirem ao engenho Tibiri para a administração do primeiro sacramento em seus filhos e filhas, a exemplo do que ocorreu em 20 de abril de 1846, quando três crianças foram batizadas – duas escravas[473] e uma livre[474] – o próprio dono da propriedade participou das cerimônias e apadrinhou uma das crianças. Fortalecia, portanto, um laço social com quem poderia, talvez, se tornar seu correligionário. No ano de 1859, quando Francisco Manoel Carneiro da Cunha (filho do dono dos engenhos Tibiri e Una), já havia herdado os dois engenhos, um casal de negros livres, Joaquina de Sales e Joaquim Manoel Ferreira, dirigiu-se à capela do engenho Tibiri para o batismo de Maria, que teve como protetores o novo proprietário, Francisco Manoel, e de Júlia Rosa Carneiro da Cunha.[475]

Vale salientar que, das seis crianças batizadas como forras em Santa Rita, apenas uma delas recebeu a alforria de seu dono. A agraciada foi Benedita, filha natural de Jovina, cujo dono era Joaquim Fernandes de Araújo e foi batizada em 03 de fevereiro de 1871.[476] Além dessas crianças, ao cruzar os assentos batismais com as cartas de alforrias, encontrei um casal de escravos (Miquelina e João) que, dois anos após a realização do batismo de

---

[472] Ver registro, na íntegra, de criança livre com indicação da cor e dos padrinhos: "Ana, branca, filha legítima de Francisco Aranha da Franca e dona Maria Cândida de Aragão, moradores em São Bento, foi batizada por mim com os santos óleos na capela do Tibiri, aos 20 de abril de 1846, foram padrinhos Manuel Maria Carneiro da Cunha, e sua filha, solteira dona Maria Francisca Carneiro da Cunha". O vigário José Gonçalves Ourique Vasconcelos, conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 56, AEPB.

[473] As duas crianças escravas (Cleodolfa (*sic*), filha de Valentim e Joana, e Agapito, filho de Paulina e Luiz, todos pertencentes a Manoel Maria Carneiro da Cunha) que foram batizadas em 20 de abril de 1846, tiveram como padrinho o político e senhor de escravo Luiz Antonio Monteiro da Franca, conforme LB Santa Rita, 1840-52, fl. 56, AEPB.

[474] Ver caso referido na nota 59.

[475] Conforme LB Santa Rita, 1852-64, fl. 44, AEPB.

[476] Conforme LB Santa Rita, 1869-71, fl. 147, AEPB. Os padrinhos foram pessoas livres, Antonio Fernandes de Albuquerque e Tereza Maria de Jesus.

uma filha, conseguiu comprar a carta de liberdade da filha, Maria, pela quantia de 100 mil réis. Entregou a metade do valor aos senhores, em espécie (teriam recebido ajuda dos padrinhos livres?), a outra metade foi paga com o trabalho e (provável) submissão aos senhores, pois, conforme deixou anotado o casal proprietário (Francisco Leal de Menezes e Teresa de Jesus Leal), se perdoava os cinqüenta mil réis, por "esmola", por ter criado e ter amor à criança, assim como pelos "bons serviços da mãe" da criança.[477]

Ainda referente à carta de alforria de Maria, embora se registrasse na ata batismal os nomes de seu pai e de sua mãe, o responsável pela elaboração da carta de liberdade omitiu o nome do pai. Contudo, observando os dados a respeito dos escravizados de Francisco Leal de Menezes, observei que um homem chamado João, "gentio d'Angola", passou a pertencer a esse senhor no ano 1819, quando ocorreu seu batizado aos treze anos de idade, na paróquia de Livramento. Seria esse João o pai de Maria? Será que o estrangeiro João, que chegou jovem à Zona da Mata da Paraíba, estabeleceu família nuclear? Mesmo não podendo confirmar essa possibilidade, visto que não encontrei nenhuma outra evidência histórica do casal, como o assento de casamento, esse único caso em Santa Rita é emblemático, no sentido que nos mostra o esforço e os sacrifícios empreendidos por mães e pais escravos na conquista da liberdade de seus rebentos e das futuras gerações.

Como é possível observar, as mulheres e os homens escravizados de Santa Rita, que viveram entre as décadas de 1840 e 1870, procuraram estabelecer alianças espirituais entre eles. Em especial, entre os escravizados de Manoel Carneiro da Cunha, as relações de compadrio eram horizontais. Isso deve estar relacionado ao significativo número de escravos pertencentes a um mesmo dono ou família, o que facilitava ou possibilitava a formação de redes sociais entre os cativos.

[477] O assento de batismo de Maria encontra-se no LB Santa Rita, 1840-52, fl. 21, AEPB, que traz os nomes da mãe (Miquelina) e do pai (João), mas não indica se o último era africano. Os padrinhos livres chamavam-se Antonio José dos Santos Chaves e Luzia Maria. A carta de alforria da mesma criança consta no Livro de Notas, 1841-46, fl. 76, IHGP, datada de 01 de julho de 1844, e com a informação de que ela estava com dois anos de idade, mas informa apenas o nome da mãe.

4.5 – PARENTESCO RITUALÍSTICO E BATISMO DE PRETOS LIVRES E ESCRAVIZADOS DE NOSSA SENHORA DAS NEVES

Os assentos de batismos coletados na freguesia de Nossa Senhora das Neves formavam a maior amostra das três áreas em estudo. Abrange parte da primeira metade do século XIX, mas a maioria dos registros é da sua segunda metade. Sobre os ingênuos se obteve atas de todo o período, o que totalizou uma significativa amostragem da vida de tais crianças. Vejamos como se deu à formação de redes sociais dos indivíduos negros que residiram na capital da Paraíba.

4.5.1 – **Batismo de mulheres e homens africanos**

Nos livros de batismos da paróquia de Nossa Senhora das Neves, foram encontrados 49 pessoas oriundas da África Atlântica e que foram batizadas, todas adultas, entre os anos de 1833 a 1862. Essas pessoas chegaram à capitania/província da Paraíba da seguinte forma: na década de 1830, foram 12 africanos (6 homens e 6 mulheres) que se batizaram na paróquia da capital; na década seguinte, foram 15 (5 homens e 12 mulheres); na de 1850, 20 (19 homens e 1 mulher) e, na de 1860, dois (2 mulheres).

A respeito do apadrinhamento desses escravos africanos, destaco que, apesar de terem apresentado arranjos mais complexos do que ocorreu em Livramento, predominou a presença de homens livres (51%) como padrinho desses cativos e da participação de mulheres (53%) nas cerimônias. Mas, nessa paróquia, foram identificados padrinhos escravos (36,7%) e forros (12,3%), assim como madrinhas também com diferentes condições jurídicas: as livres participaram de um maior número de batismo (14,3%), seguidas das escravas e devocionais[478] (12,3% para cada uma) e, por último, as forras (8,1%).

Além da presença de madrinhas devocionais como protetoras de mulheres e homens africanos, identifiquei a presença de forros estrangeiros, como Marcelina da Costa Cirne, da

[478] As santas escolhidas foram: Nossa Senhora das Neves (03), Nossa Senhora da Conceição (2) e Nossa Senhora do Rosário (01).

Costa da Mina, que, acompanhada de três homens livres (dois crioulos), participou de três celebrações envolvendo dois homens (“mina”) e uma mulher (“angola”). Outra madrinha forra, Maria Joaquina, classificada como “gentio”, tornou-se protetora de uma mulher “mina”, todos esses quatro batizados aconteceram na década de 1830.

Esses arranjos sugerem que a chegada desses escravos africanos, numa paróquia urbana com maior número de pessoas, deve ter possibilitado que mulheres e homens recém-chegados da África estabelecessem alianças com outros parceiros do cativeiro (foram dezoito casos de padrinhos escravos e seis de madrinhas escravas) e, em uns poucos casos (duas madrinhas forras, com uma delas participando de três celebrações) contaram com a proteção de mulheres se, não do seu grupo étnico-racional, ao menos do seu continente de origem.

4.5.2 – **Batismo de crianças crioulas da freguesia de Nossa Senhora das Neves**

Na capital da Paraíba, houve semelhança com as freguesias rurais, no que diz respeito às mães do grupo de crianças escravas e não-escravas, Nesse último grupo, 100% tiveram o nome das mães identificadas, e no primeiro, 95%.

Os homens-pais aparecem em apenas 22,3% de todos os batizados. Em se tratando de crianças escravas, a ausência do nome do pai é bastante significativa, pois eles foram indicados em 9,1% dos batizados. Os dois grupos de crianças vinculadas ao ventre escravo – as forras e as ingênuas – mantiveram o mesmo padrão em relação à declaração dos genitores, pois, entre as primeiras, somente 13,4% tiveram o nome do pai registrado na ata batismal e as segundas, em menor proporção, 4,6%. A maior presença de pais foi no grupo dos pretos livres, 61,35% (759 bebês).

A respeito da condição jurídica das mães, se obteve uma maioria, 1.963, de escravas. Elas tiveram tanto filhos escravos (68,6%), quanto ingênuos (26,1%) e forros (5,3%). As mães forras, conforme norma jurídica da época, tiveram todos os seus filhos livres. O mesmo se deu com as mulheres pretas livres. Os pais, como as mães escravas, tiveram filhos de diferentes estatutos sociais. Assim, de 162 pais escravos: 112 (69,1%) tiveram filhos de igual condição; 16 (9,9%) ingênuos; 11 (6,8%) forros e 23 (14,2%), livres.

Os pais de condição forra e livre seguiram o mesmo padrão do genitor escravo, pois seus filhos, apesar de uma maioria ser de condição livre, eram escravos e forros, assim, de dos 140 pais forros: 96,4% (135) tiveram filhos livres; 2,8 (04%) eram escravos e 0,7% (01) forro. No grupo de pais livres, havia um total de 323 homens, desses 308 (95,3%) foram genitores de bebês escravos; 8 (2,4%), ingênuos, 5 (1,5%), escravos; e 2 (0,6%), forros.

Como ilustração de famílias mistas, nas quais pais e filhos tinham diferentes condições jurídicas, destaco dois exemplos de tal situação. Em 1851, no caso de Marciano (livre), filho legítimo de mãe forra, Josefa Maria da Conceição, e de pai escravo, Jerônimo do Espírito Santo, cujo dono era Francisco de Assis Pereira Rocha.[479] Outro caso ocorreu em 1872, com Francisco (ingênuo), batizado com quatro meses de idade, filho legítimo de mãe escrava, Luiza (pertencente a Álvaro de Menezes), e pai livre, João Francisco de Bulhões.[480]

Mas vejamos como os integrantes dessas famílias mistas elegiam os compadres e comadres que formariam suas redes sociais. Que tipo de padrinho e/ou madrinha as mães escravas e, eventualmente, os pais, escolhiam para seus bebês? Quem eram os escolhidos pelos pais/mães pretos livres para apadrinhar suas crianças?

Como ocorreu em Livramento e Santa Rita, a população negra da capital, dos quatro segmentos sociais (escravo, livre, forro e ingênuo) e com diferentes tipos de filiação (legítima e natural), escolheu, sobretudo, os homens como protetores de seus filhos e para estabelecer um vínculo social. Eles deixaram de participar em pouquíssimas celebrações, no caso do grupo dos escravos estiveram ausentes de apenas 2,5% dos batizados de bebês de filiação natural e participaram de todos os batismos das crianças legítimas. Em se tratando da proteção feminina, a ausência delas foi mais significativa (45,3% de todos os batizados das crianças escravas), sendo que as crianças de filiação natural foram mais atingidas do que as legítimas (42,7% de todos os casos) e estiveram em mais de 48% dos batizados dos naturais. O mesmo padrão se deu com as crianças forras, uma forte presença de padrinhos, em geral, sendo que nesse grupo, todas as crianças, independente do tipo de

[479] LB NS das Neves, 1850-57, fl. 19, AEPB.
[480] LB NS das Neves, 1871-88, fl. 02, AEPB. Vale observar que, no assento de Francisco, da mesma forma como ocorreu em outros, a madrinha, uma santa (Nossa Senhora do Bom Parto) antecedia o nome do padrinho.

filiação, tiveram um homem como protetor; já as mulheres não participaram de mais de 34% das cerimônias (1,9% das legítimas e 32,7% das naturais). As crianças livres também atingiram quase a marca de 30% sem madrinha; porém a ausência era mais equilibrada no que se refere ao tipo de filiação (16,9% das legítimas e 12,9% das naturais) e, os homens, como se esperava, tiveram baixa ausência, apenas 2,1% entre as legítimas e 0,7% das naturais. Algumas diferenças foram observadas no grupo dos ingênuos, pois uma maioria teve não a participação de padrinhos como também de madrinhas. No caso da proteção masculina, somente 4 (0,8%) crianças naturais não tiveram padrinho; no caso da feminina, a ausência foi de 6,6%, sendo 0,3% de crianças legítimas e 6,3% de naturais. Como será que as mães escravas conseguiram madrinhas para seus filhos? O fato de elas viverem numa freguesia urbana, pode ter contribuído para que elas superassem obstáculos que as mães das freguesias rurais não conseguiram ultrapassar? Veremos mais adiante, quando se mostrar quem eram as protetoras femininas de tais crianças.

Tabela 4.6: Padrinhos e madrinhas de crianças batizadas, segundo filiação e condição jurídica de Nossa Senhora das Neves (1833-88)

Tipo de filiação	Escrava	Livre	Forra	Ingênuos
LEGÍTIMA	**126 – 9,2%**	**491 – 64,7%**	**12 – 11,5%**	**29 – 5,65**
Com padrinho	126 9,2%	475 62,6%	12 11,5%	29 5,65%
Sem padrinho	-	16 2,1%	-	-
Com madrinha	90 6,6%	363 47,8%	10 9,6%-	27 5,3%
Sem madrinha	36 2,6%	128 16,9%	02 1,9%	02 0,3%
NATURAL	**1246 – 90,8%**	**268 – 35,3%**	**92 – 88,5%**	**484 – 94,4%**
Com padrinho	1212 88,3%	**263** 34,6%	92 88,5%	480 93,6%
Sem padrinho	34 2,5%	05 0,7%	-	04 0,8%
Com madrinha	660 48,1%	170 22,4%	58 55,8%	452 88,1%
Sem madrinha	586 42,7%	98 12,9%	34 32,7%	32 6,3%
TOTAL (L+N)	1372 100%	759 100%	104 100%	513 100%

Fonte: Livros de Batismo de Nossa Senhora das Neves, 1833-88

Um outro aspecto que chamou a atenção na população negra da capital, foi com os bebês livres, pois os naturais tiveram uma maior presença de padrinho que os naturais, o que não ocorreu com outros grupos sociais, nos quais as crianças legítimas tinham com mais freqüência a proteção de homens e de mulheres. Será que as mães de tais crianças buscavam uma figura paterna para seus filhos e filhas, bem como tentava assegurar algum apoio para o futuro?

Para conhecer a condição jurídica dos padrinhos e das madrinhas das crianças negras foi organizada a tabela 4.7. Como mencionado anteriormente, a preferência na escolha de protetor das crianças negras era por um padrinho livre. Este protetor foi escolhido pelos progenitores das quatro camadas sociais, cujo percentual variou de 80,7% entre as crianças escravas, a mais de 95%, entre as não-escravas (livres, forros e ingênuos). Em segundo lugar, estavam os padrinhos escravos que foram escolhidos, sobretudo, pelas mães das crianças escravas (15,55%), visto que, apesar deles terem sido protetores das não-escravas, a proporção foi bem menor: no grupo das ingênuas, 3,7%, nas forras, 2,9% e 1,8% nas livres. Um padrinho minoritário foi o forro, que participou de poucos batismos e somente no grupo dos bebês escravos (14 casos) e dos livres (2 casos). O padrinho devocional, como nas outras paróquias, teve inexpressiva presença (somente 3 casos – 2 bebês escravos e 1 livre). O mesmo não ocorreu com a madrinha devocional que, especialmente nessa freguesia, teve muita importância no grupo dos ingênuos, como mostrarei adiante.

Tabela 4.7: Condição jurídica dos padrinhos e das madrinhas de crianças negras batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves (1833-88)

	Escrava	Livre	Forra	Ingênua
Padrinho Livre	1108 80,7%	721 95,0%	101 97,1%	490 95,5%
Padrinho Forro	14 1,0%	2 0,3%		
Padrinho Escravo	213 15,6	14 1,9%	3 2,9%	19 3,7%
Sem Padrinho	35 2,6%	21 2,7%	-	4 0,8%
Santo	02 0,1%	01 0,1%	-	-
Total	**1372** 100%	759 (100%)	104 (100%)	513 (100%)
Madrinha Livre	305 22,2%	418 55,0%	41 39,4%	166 32,4%
Madrinha Forra	8 0,6%	-	-	-
Madrinha Escrava	88 6,4%	3 0,4%	-	10 1,9%

Santa	385 28,1%	122 16,1%	27 26,0%	303 59,1%
Sem Madrinha	586 42,7%	216 28,5%	36 34,6%	34 6,6%
Total	1372 (100%)	759 (100%)	104 (100%)	513 (100%)

Fonte: Livros de Batismo Nossa Senhora das Neves (1833-88)

Mas, de uma maneira geral, no que se refere ao estatuto jurídico das madrinhas, tem-se a seguintes características: primeiro, a significativa ausência delas no batismo de bebês escravos (42,7%), forros (34,6%), livres (28,5%). A única exceção ocorreu com os ingênuos (6,6%), mas não porque as mães deles tiveram a presença de uma mulher como protetora de seus bebês, visto que as madrinhas deles eram santas, indicadas em quase 60% dos batizados de tais crianças. Ao que parece, as mães escravas, como as das outras freguesias, tinham dificuldades de estabelecer redes sociais com mulheres livres e, como alternativa, em épocas de muitas epidemias (febre amarela, cólera, varíola), apelaram a Nossa Senhora para proteger suas crianças. As mães das outras crianças também indicaram a madrinha devocional, contudo, em menor proporção: 28,4% das escravas, 26% das forras e 16,1% das livres.

Com relação às madrinhas humanas, as de condição livre estiveram mais representadas nos batizados de crianças livres (54,7%), forras (39,5%), ingênuas (32,6%) e, por último, as escravas (22,2%). Os expressivos 33% de madrinhas livres entre as crianças ingênuas reforçam os indícios de que mães escravas enfrentavam obstáculos para entrar nas redes de mulheres livres. Parece-me que a primeira tentativa era de conseguir uma madrinha humana, não tendo êxito, o passo seguinte, para algumas, indicava uma santa. Incomum era se escolher madrinha forra para batizar as crianças negras, os únicos oito casos envolviam crianças escravas.

Na tabela 4.8 encontram-se as combinações de padrinhos e de madrinhas, visa observar, mais detalhadamente, como os pais e as mães das crianças negras formaram suas redes sociais.

De forma semelhante como ocorreu nas freguesias rurais, as pessoas negras, da paróquia de Nossa Senhora das Neves, majoritariamente, deram preferência aos padrinhos e às madrinhas livres. Todavia, alguns aspectos novos são observáveis entre esses grupos que

viviam no meio urbano, como a forte presença de madrinhas devocionais entre as crianças de todos os estatutos jurídicos – cuja escolha variou de 24,7% a 56,3% –, e da proteção de homens escravos entre as crianças que tinham a mesma condição jurídica (17,3%). Outro aspecto que foi verificado refere-se aos arranjos entre as pessoas negras, escravas e não-escravas.

Tabela 4.8: Combinação dos padrinhos e madrinhas de crianças batizadas por condição jurídica, Nossa Senhora das Neves (1833-88)

CJ do Padrinho e da Madrinha	**Crianças Escravas**	**Crianças Livres**	**Crianças Forras**	**Crianças Ingênuas**
Livre/Livre	277 (20,2%)	412 (54,3%)	41 (39,4%)	165 (32,2%)
Livre/Sem Madrinha	434 (31,6%)	190 (25,0%)	34 (32,6%)	29 (5,6%)
Livre/Santa	339 (24,7%)	116 (15,3%)	26 (25,0%)	289 (56,3%)
Proprietário/Sem Madrinha	02 (0,1%)	-	-	-
Proprietário/Livre	01 (0,07%)	-	-	-
Livre/Escrava	28 (2,0%)	04 (0,5%)	-	07 (1,4%)
Livre/Forra	03 (0,2%)	-	-	-
Santo/Livre	01 (0,07%)	01 (0,1%)	01 (0,1%)	-
Santo/Escrava	01 (0,07%)	-	-	-
Forro/Livre	04 (0,3%)	-	-	-
Forro/Forra	02 (0,1%)	-	-	-
Forro/Escrava	01 (0,1%)	-	-	-
Forro/Sem Madrinha	04 (0,6%)	-	-	-
Forro/Santa	03 (0,2%)	02 (0,3%)	-	-
Escravo/Sem Madrinha	111	05	02	02

	(8,1%)	(0,6%)	(2,0%)	(0,4)
Escravo/Escrava	63 (4,6%)	02 (0,3%)	-	02 (0,4%)
Escravo/Santa	48 (3,5%)	04 (0,5%)	01 (1,0%)	13 (2,5)
Escravo/Livre	09 (0,6%)	02 (0,3%)	-	02 (0,4)
Escravo/Forra	07 (0,5%)	-	-	-
Sem Padrinho/Sem Madrinha	27 (2,0%)	21 (2,8%)	-	02 (0,4)
Sem Padrinho/Escrava	03 (0,2%)	-	-	01 (0,2)
Sem Padrinho/Livre	03 (0,2%)	-	-	-
Sem Padrinho/Santa	01 (0,07%)	-	-	01 (0,2)
TOTAL	1372 (100%)	759 (100%)	108 (100%)	513 (100%)

Fonte: Livros de Batismo da freguesia de NS das Neves, 1833-88, AEPB.

Vejamos como foram feitas as combinações:

- No grupo dos escravos, os homens livres foram protetores em 78,8% dos batizados. Sendo que eles prevaleceram como único protetor em mais de 56% das celebrações, enquanto as madrinhas não participaram de muitos batismos, 31,6%, e as santas foram escolhidas como madrinha em 24,7%. Os arranjos envolvendo homens livres com mulheres livres foram de 20,2%, mas pouquíssimos se juntaram às escravas (2%) e às forras (0,2%). Os homens escravos foram padrinhos de poucas crianças, como foi identificado em Livramento, contudo em Santa Rita há uma presença mais expressiva, visto que batizaram 16% de bebês cativos. Os homens forros foram escolhidos apenas pelos pais de crianças escravas, mesmo

assim participaram de 1,4% dos batizados, em companhia de mulheres de diferente condição jurídica (1,2%) e, também, das devocionais (0,2%);

- no grupo dos livres, os arranjos foram em menor número, mas manteve-se a forte presença de homens livres apadrinhando as crianças negras. Da mesma forma como ocorreram com os bebês escravos da capital, eles podiam ser o único padrinho (25%) ou se juntaram às mulheres livres (54,3%), às santas (15,3%), e, em menor proporção, às escravas (0,5%). Os padrinhos escravos (1,7%) só apareceram mais que os forros (0,3%) e o padrinho devocional, sobre o qual houve somente 1 caso;
- no grupo dos forros, os homens livres batizaram 97% dos bebês, eles apresentaram, inclusive, o mais alto percentual, entre as quatro camadas sociais, em que eles figuram como único protetor, pois as madrinhas estiveram ausentes em 32,6%; as mulheres livres estiveram junto deles em 39,4% das celebrações e as santas em 25%. Apesar de ter sido pouco comum a presença de padrinho escravo (3,0%), nenhuma mulher escrava ou forra passou a ser protetora dessas crianças; enfim, os pais das crianças que alcançaram a condição de forra procuraram estabelecer, na maioria das vezes, alianças verticais;
- no grupo dos ingênuos, as combinações de padrinhos e de madrinhas mostram que os padrinhos livres figuraram em mais de 95% das celebrações, eles estiveram, em maior percentual, em companhia das madrinhas devocionais (56,3%), seguidas de mulheres livres (32,2 %), e, de umas poucas escravas (1,4%). Apenas 5,6% de crianças tiveram apenas o protetor livre. Os padrinhos escravos tiveram uma participação em 3,7% de batismos: eles também se juntaram às mulheres escravas (0,4%) e livres (0,4%), mas o mais comum foi o arranjo com as santas (2,5%);
- raros foram os casos que crianças negras foram batizadas sem protetor algum (2,0% entre as crianças escravas, 2,8% entre as livres e 0,4% entre as das ingênuas). Também houve poucos casos em que as mulheres ou santas foram escolhidas como únicas protetoras, mas somente entre as escravas (menos de 0,5%) e ingênuas (0,4%). Teria sido essa uma estratégia criada pelas mães escravas para que seus filhos não adentrassem no mundo dos livres desprovidos de proteção?

Enfim, como as análises das evidências históricas mostram, as redes sociais formadas pelas pessoas negras, em sua maioria, eram verticais, pois os pais e mães de bebês escravos, forros e ingênuos buscaram, sobretudo, indivíduos com *status* superior. Os livres também priorizaram as pessoas que tinham a mesma condição que eles e, quando possível, seus compadres eram aqueles com algum título de distinção. Mas, apesar de pouca expressiva, vale destacar que as mães escravas escolheram também homens escravos e mulheres escravas para apadrinharem seus filhos, da mesma forma como ocorreu em Santa Rita, dando indícios que não havia total recusa em se tornar compadre de pessoas com a mesma condição, talvez fossem as imposições do cativeiro que impediram que a rede social de cativos fosse mais ampla. Mas a proteção preferida era de se ter uma pessoa livre – padrinho ou madrinha: poderia ser uma tentativa para se obter a liberdade dos infantes.

Os dados revelam, também, que a sociedade do Oitocentos aceitava as escolhas dos pais e das mães e, em geral, os livres participavam dos batismos dos bebês negros de diferentes condições sociais. Numa situação em que a madrinha ou padrinho escolhido não pudesse (ou não desejasse) comparecer à cerimônia, geralmente, incumbia algum(a) representante para firmar o compromisso com os pais das crianças. Na capital, houve 58 (2%) casos de batismo por procuração. No ano de 1839, ocorreu um exemplo de compadrio envolvendo criança escrava e padrinhos livres, com prestígio social e político, quando a pequena escrava Dalina, filha legítima do casal escravo Maria Luiza Correia e Marcolino Correia, ambos crioulos e pertencentes ao "senhorio do engenho Gargaú", escolherem como protetores de sua filha o integrante da família Seixas Machado, José Francisco de Seixas Machado, e Torquata Possidônia de Seixas Meira, que não compareceu mas enviou como representante José Soares Neiva.[481] Nem mesmo o estrangeiro Henrique Roiz Caó, vice-cônsul da Espanha, recusou o convite da escrava Maria (pertencente ao alferes Justino José da Costa) para batizar sua filha Torquata (ingênua), com um mês de idade, no ano de 1875.[482]

Nota-se, ainda, com relação aos padrinhos, que eles foram amplamente escolhidos, tanto acompanhando as mulheres livres quanto às escravas, e mesmo as madrinhas devocionais. Nesse último caso, a combinação homem livre com santa foi muito escolhida

[481] LB NS das Neves, 1833-41, fl. 115, AEPB.
[482] LB NS das Neves, 1871-88, fl. 18, AEPB. O padrinho se declarou solteiro, mas a madrinha, Isabel Maria Luzia, era casada.

pelas mães escravas e ingênuas. Como a escolha de madrinha devocional passou a ser crescente a partir da década de 1850, período de início das epidemias que atingiram toda a província, uma hipótese a ser levantada pode ser relacionada ao desejo das mães em obterem o auxílio e proteção divina de uma Santa. Além disso, não posso deixar de destacar que embora houvesse relacionamento entre escravos e livres, havia limites para a circulação de mães e pais escravos e a mulher, na sociedade da época, não dispunha de tanto prestígio como os homens. Em época de epidemias, período de incertezas, com grande chance de crianças adoecerem e morrerem, talvez, para as mães, o ideal (ou possível) talvez tenha sido melhor contar com a proteção divina. Mas essas mães não ficavam totalmente desprovidas da possibilidade de receber auxílio dos livres, pois a madrinha podia ser uma representante divina, porém o padrinho, em geral, era um homem livre, escravo ou forro.

Entre as inúmeras santas canonizadas pela Igreja em homenagem à mãe de Jesus Cristo, considerando 95% dos casos de crianças que tiveram madrinhas devocionais (total de 822 das 866 participações delas), a população negra da capital mostrou expressiva

Tabela 4.9: Madrinha devocional de crianças negras batizadas na freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1833-88

Madrinha devocional	**Condição Jurídica da criança batizada**			
	Escrava	Livre	Forra	Ingênua
Nossa Senhora das Neves (501)	200	69	13	219
Nossa Senhora (127)	93	20	4	10
Nossa Senhora da Conceição (69)	33	17	4	15
Nossa Senhora do Bom Parto (54)	24	5	1	24
Nossa Senhora do Rosário (51)	23	8	2	18
Nossa Senhora do Carmo (20)	9	-	1	10
TOTAL (822)	382	119	25	296

Fonte: Livros de Batismos de Nossa Senhora das Neves, 1833-88

devoção por Nossa Senhora das Neves[483], uma vez que elas foram as mais escolhidas por essa população. Foram 501 crianças negras como sob a sua proteção: 200 entre os bebês

[483] Sobre os motivos de ordem climáticas, na Europa do século IV, que levaram Nossa Senhora a receber essa denominação "das Neves", ver Megale (2001, p. 348-9).

escravos; 69 dos livres; 13dos forros e 219 dos ingênuos. Esse último grupo recorreu, em segundo lugar, a proteção de Nossa Senhora do Bom Parto[484] (24 casos), já as mães e pais das outras escolheram, simplesmente, Nossa Senhora: em 93 celebrações das escravas, 20 das livres e 4 das forras. Nossa Senhora da Conceição[485] apareceu em terceiro lugar para os três últimos grupos citados (33 escravos, 17 livres e 4 forros), mas foi lembrada em quarto lugar pelas mães dos ingênuos (15). A santa de devoção dos negros, Nossa Senhora do Rosário[486], ocupou o quinto lugar entre escravos (23), livres (8) e forros (2), e o terceiro entre os ingênuos (18). A santa de devoção da elite da Paraíba, Nossa Senhora do Carmo[487], também, esteve entre as mais lembradas, com exceção dos livres, as mães e pais das crianças escravas (9) a tiveram como protetora, as forras (1) e as ingênuas. Ver tabela 4.9.

A respeito das crianças que se batizaram na freguesia de Nossa Senhora das Neves, chegou-se a conclusão que elas se batizavam nos primeiros meses de idade e nenhum grupo social obedecia a legislação eclesiástica que recomendava o batismo nos oito primeiros dias de vida. Essa afirmação se baseia em amostra de idades de crianças nos grupos sociais pesquisados. Das crianças escravas da capital há uma amostra de 173 casos, na qual os dados indicam que elas recebiam o primeiro sacramento, geralmente, nos seis primeiros meses de suas vida. Segundo dados de uma amostragem com cerca de 12% (173 casos) dos bebês que nasceram escravos entre os anos de 1833 a 1850, 58,9% foram batizados antes de

---

[484] A devoção à Nossa Senhora do Bom Parto não foi comum apenas no Brasil, mas em inúmeras parte do mundo e em todas as épocas históricas e entre as mulheres grávidas. Para essas, até o século XX, o parto era "ponto de interrogação na vida de uma mulher, principalmente no tempo em que a medicina não possuía as condições atuais de proteger a mãe e a criança". Mas, além das mulheres, segundo Megale (2001, p. 362), muitos "homens casados também a invocavam para que suas esposas fossem bem sucedidas na hora crítica de dar à luz".

[485] Nossa Senhora da Conceição é uma das santas mais populares no Brasil, existem em torno de 533 paróquias a ela dedicadas. Na Paraíba, além da devoção a essa santa se dava em vários locais (Cidade da Parahyba, Santa Rita, etc), no final do século XIX, quando a província tinha cerca de 43 municípios, ela era o orago de, pelo menos, dez igrejas matrizes, a saber: Areia, Araruna, Cabaceiras, Campina Grande, Gurinhém, Ingá, Itabaiana, Jacoca, Misericórdia e Taperóa (ALMEIDA, 1978, p. 154). Na origem, a propagação do seu culto coube aos franciscanos e a sua devoção esta vinculada ao dogma que reconheceu a pureza da mãe de Deus, que o concebeu "sem a mancha do pecado original". Missionários franciscanos e jesuítas difundiram sua devoção na América portuguesa, tanto é, que no período colonial, Nossa Senhora da Conceição era a protetora do território e, no regime imperial, Dom Pedro I, elegeu-a como padroeira do Império (MEGALE, 2001, p. 148-52).

[486] A devoção à santa que está vinculada ao Rosário foi propagada pelos dominicanos, século XVI e teve boa aceitação entre a população escrava, que nela encontrava as "orações mais simples e populares": o Padre Nosso e a Ave-Maria. Segundo Megale (2001, p. 429-35), essa era a "liturgia dos pobres, dos que não sabiam ler nem escrever".

[487] É bastante antigo o culto à Virgem do Carmo, vem desde o tempo das Cruzadas. Em Portugal, ela foi escolhida pelos militares, e desde o início da colonização se fez presente no Brasil, com a vinda da ordem religiosa dos carmelitas presentes em várias cidades coloniais, inclusive na Cidade da Parahyba.

completarem seis meses, porém uma maioria desses, 54,3%, recebeu o primeiro sacramento nos três primeiros meses de vida. Aquelas que tinham entre sete e doze meses, ou mesmo mais de um ano foram poucas (5,2%), mais raro estavam as que se encontravam na faixa de 8 a 14 (1,8%). Entre as pessoas restantes, 17,2% eram as adultas, isto é, aquelas com mais de 15 anos, as outras, mais de 16% não tiveram a idade especificada pelo pároco, receberam apenas a identificação de "párvulo", expressão muito utilizada pelos religiosos da Paraíba para se referir aos bebês que eram batizados na província.

Na segunda metade dos Oitocentos, entre 1851 e 1871, com base nos dados de amostra com cerca de 13% (187 casos) não só se manteve o hábito de se batizar os bebês até seis meses, como houve aumento para 75,9% das crianças. A concentração, de fato, se dava nos três primeiros meses, foram 57,7% de batizados de bebês escravos. Este idade é muito semelhante a que ocorreu no período anterior. Neste segundo período foi identificado, ainda, 7,4% de crianças batizadas até 15 dias de nascida, mas apenas 4 casos – que correspondem a 2,1% das cerimônias realizadas no período de 20 anos – de bebês batizados com oito dias, seguindo, portanto as orientações das *Constituições Primeiras*. Entre os bebês com mais seis meses até um ano estavam 11,2% e dois tinham até 2 anos (1%).Os que estavam deixando a condição de inocente havia apenas duas crianças (uma com nove anos e outra com quatorze anos) que somavam pouco mais de 1%. As pessoas adultas, ainda que em menor número em relação ao período anterior, foram encontradas (6,4%) e também houve diminuição as crianças ditas párvulas, passaram para 2,7% das batizadas.

No grupo das crianças livres (amostra de 104 casos), considerando a primeira metade do século XIX, não foi encontrada muitas diferenças em relação às escravas, pois a maioria delas também foi batizada até o sexto mês (foram 71,1% de cerimônias) e a maior concentração ocorreu até os três meses (53,8%). Contudo, as crianças deste segmento se batizaram até completarem um ano de idade (20,1%) e não houve batismo de crianças nas outras faixas etárias e, as restantes, 8,6%, na minha amostra, foram identificadas como párvulas.

Numa amostra de 129 casos, entre 1850 e 1871, observa-se que os pais das crianças livres continuaram a levá-las para o batismo nos seus primeiros seis meses de vida. Desta forma estavam 61,2% das cerimônias de batismo, sendo que houve uma diminuição no

primeiro três meses, se comparada com as crianças deste grupo social e com as escravas, pois foram pouco mais de 35% batizadas em tal faixa. Entre as restantes, 25,5% das crianças de sete meses a um ano já estavam batizadas e poucas – 8,5% – foram levadas à pia entre 2 e 14 anos. Houve diminuição dos ditos párvulos, apenas 2,3%, provavelmente, porque aconteceram na década de 1850 epidemias como cólera e febre amarela.

O mesmo costume foi observado entre as crianças forras: no primeiro período estavam mais de 63% e, na segunda, 92,3% dos batismos se realizaram até as crianças completarem um ano. Com a diferença que no primeiro período, apenas 36,3% se batizaram com até seis meses, mas no segundo período os batismos mantiveram a média de mais de 60% observada nos outros grupos sociais.

As crianças ingênuas, cujas mães eram escravas, que foram batizadas entre 1871 e 1888, foram as que mais destoaram dos três segmentos sociais acima, pois elas foram batizadas mais cedo que as outras. Mais de 67% foram batizadas nos primeiros sessenta dias, assim, até o sexto mês mais de 92% tinham sido batizada. Quando completaram um ano somavam mais de 98% já tinham recebido o sacramento. Observando as crianças dos quatro grupos sociais, pode-se afirmar que os batismos ocorriam antes ou até a idade de um ano. A maior media foi encontrada entre as ingênuas, seguida das livres que apresentavam uma leve superioridade, em relação aos bebês escravos, que era de 88% e o segundo de 75%. Mas não há como negar, mães e pais (livres e escravos) cumpriam o papel religioso de levar seus filhos e filhas para receberem o primeiro sacramento. Porém, por algum motivo a prática de batizar recém-nascido(a) não atendia a idade orientada pela Igreja, de apenas oito dias. Pelo menos há uma suposição para se compreender a rápida realização dos batismos das crianças ingênuas. A primeira pode estar relacionada à iniciativa das mães e/ou pais, de realizar rapidamente a cerimônia e o registro, no sentido de garantir a nova condição dos(as) filhos(as).

Por fim, a pesquisa na s três freguesias da Zona da Mata, leva-me a afirmar que as famílias monoparentais, se formaram com mais freqüência nos grupos dos escravos, de forros e ingênuos; no grupo dos livres predominavam as famílias legítimas, estes últimos procuravam com o batismo firmar alianças com pessoas livres.

Quanto ao significado do batismo, posso destacar que tal cerimônia era importante para as pessoas negras escravas e não escravas: todas buscavam auxílio para obter meios de

sobrevivência e mudanças na condição social. Para a população escrava, marcadamente crioula e residindo em unidades produtivas com pequeno número de cativos, a preferência de alianças verticais indica um empenho de ampliação de redes sociais com as pessoas livres, muito provavelmente, para superarem a condição escrava ou tendo em vista a baixa freqüência de alforria de crianças na pia batismal nas três paróquias, visto que, com as escolhas dos padrinhos e das madrinhas, a população negra tinha "necessidade, num mundo hostil, de criar laços morais com pessoas de recursos, para proteger-se a si aos filhos" (SLENES, 1997, p. 271). Para aqueles que viviam no cativeiro, era uma tentativa de conquistar condições menos adversas. Para aqueles que eram negros e livres numa sociedade escravista, era o desejo de obterem condição de sobrevivência ou de mobilidade social.

Entre a população escrava que também buscavam se beneficiar das alianças com os livres, diferentes sentidos foram dados ao batismo, originalmente, um ato religioso. Um deles, como demonstrado, o batizado de uma criança permitia a criação de laços entre pessoas e, às vezes, envolvia famílias. Outro se refere ao uso de compadrio temporário para enfrentar a política de domínio da classe senhorial. Segundo Vidal, essa vinculação ocorria no seguinte caso: o escravo que decidia fugir, temporariamente[488], de seu senhor, muitas vezes, recorria a um outro indivíduo aliado de seu dono e solicitava um apadrinhamento para retornar à propriedade sem sofrer punição. Esse padrinho representante era uma aliança realizada na necessidade do escravo-fujão e, necessariamente, não se estabelecia na Igreja. Vidal (1988, p. 136) anotou que

> feliz de quem tinha por si o amparo de uma *carta de padrinho*, que de ordinário começava assim: 'Compadre, releve desta vez o castigo'. Estava salvo aquele que lograsse uma providência dessa. É conhecido o adágio de que 'felizardo do fugido que contasse com a carta de padrinho (Grifos meus).

[488] A historiografia do Brasil tem vários exemplos de escravos que fugiam por pequenos períodos, com o objetivo de visitarem parentes consangüíneos, encontrarem a companheira que vivia em outro local e, depois, retornavam ao seu local de moradia, não sem antes solicitarem de um senhor vizinho para fazer o apadrinhamento. Ver em Gomes (2003, p. 47-59) casos de fugas esporádicas e a prática de escravos solicitarem de homens livres, como padrinhos, para intercederem junto a senhores.

Pode-se considerar a carta de padrinho[489] como uma estratégia criada para a sobrevivência no cativeiro, afinal, em tal sociedade, as interdições sociais eram variadas. Todavia, os indivíduos cativos[490] não deixaram de lançar mão de diferentes maneiras de burlarem as normas, tais como o batismo e o compadrio, mas não deixando de dar um sentido político as suas ações cotidianas.

Mesmo a escolha de um padrinho ou madrinha livre, com bens materiais ou com algum prestígio social, poderia estar vinculada à necessidade de se obter meios de sobrevivência. Nesse sentido, a consolidação de alianças de compadrio com donos de terra – recebendo proteção e oferecendo lealdade – poderia ser fundamental para o acesso à terra. Ao agregado, freqüentemente um trabalhador agrícola pobre, livre, e numa província como a Paraíba, na qual a população negra crescia a cada década do Oitocentos, muitos deveriam ser de ascendência africana. O dono da terra concedia o direito de desenvolver cultura de subsistência (mandioca, milho e outros) em algum pedaço da grande propriedade. Em troca, os agregados ofereciam sua aliança em momentos de conflitos políticos entre a elite e lealdade nas disputas eleitorais (GRAHAM, 1999, p. 38).

De acordo com este autor, o próprio sistema fundiário, que apenas permitia a posse da terra aos mais ricos, estimulava as práticas clientelísticas, a formação de redes de barganha (proteção e obrigação) desigual, em que uma ordem social mantinha hierarquias, na qual os proprietários controlavam os pobres. Estes tinham uma segurança tênue, quando fosse do interesse do senhor, ou, por agirem em oposição ao dono da terra, podiam ser despejados. (GRAHAM, 1999, p. 43).

Um aspecto que se deve adicionar às preocupações de "homens livres pobres", na segunda metade do Oitocentos, era o perigo de serem recrutados para o exército ou marinha. Caso contassem com apoio de donos de terra, poderiam também evitar ser aliciados para lutar na guerra do Paraguai, por exemplo, visto que os "negros ou mulatos" pobres eram a força do Exército e da Guarda Nacional. Eram, freqüentemente, alistados

[489] Mattoso (1988, p. 133) anotou três tipos de padrinhos forjados nas relações sociais, eram eles: o padrinho que intercedia favoravelmente ao escravo que fugia; o padrinho que auxiliava um escravo na negociação na obtenção de carta de alforria e nas questões jurídicas.

[490] Carvalho trata das concessões senhoriais no contexto do século XIX, com base nas considerações de Henry. Koster. Eugene Genovese afirmou que "as concessões feitas aos cativos eram o resultados de uma dura disputa. A bem da verdade não eram concessões dos senhores, pois raramente eram gestos unilaterais dos proprietários", ou seja, nas relações cotidianas os escravos teciam estratégias no caminho da liberdade ou para tornarem mais tolerável a vida no cativeiro. Lutava-se, enfim, com as armas que se tinha.

pela força. [491] Pela época da guerra contra o Paraguai, o recrutamento passou a ser feito com extremo rigor. Um presidente da província da Paraíba recomendou "brandura e prudência no recrutamento", além de ter proibi[do] o recrutamento nas feiras e nas estradas, poupando-se os almocreves" (VIDAL, 1988, p. 143). Vidal afirmou, ainda, que "pretos e mulatos sem pai alcaide" eram recrutados, enquanto os endinheirados "filhos de senhores e sinhás-donas" eram protegidos e quase nunca seguiam para a guerra.

Desta forma, para escravizados e pretos livres, ao elaborarem estratégias de vida e sobrevivência, num mundo marcadamente hierárquico, o batismo e o compadrio poderiam significar, para os primeiros, um passo em direção à liberdade ou mesmo formas de minimizarem as agruras do cativeiro; para os segundos, sobrevivência

Talvez, os pretos livres buscassem ascensão social ou mesmo o respeito social ao fazerem questão de sacramentarem suas uniões, como já foi observado nas três freguesias em estudo, poderiam ser essa uma maneira de facilitar o acesso, por exemplo, à terra, uma vez que, ao se aproximarem dos valores e das práticas sociais da classe senhorial, poderiam se beneficiar de seus favores. Do contrário, os vistos como indisciplinados e pouco afeitos ao trabalho poderiam ter dificuldades na vida cotidiana e corriam risco de serem confundidos com indivíduos escravos e presos ou mesmo passarem por constrangimentos e arbitrariedades, como ocorreu com inúmeras pessoas negras da Paraíba. As restrições eram de diferentes tipos, desde a circulação no interior da sociedade escravista até a limitada participação na vida política.

São inúmeras as situações vexatórias pelas quais passaram mulheres e homens descendentes de negros da Paraíba, a exemplo de questões envolvendo a pigmentações da cor da pele, que os colocavam sempre como suspeitos. Entre os muitos que vivenciaram tal situação, estava a *crioula* Bertoleza Leopoldina da Conceição, uma mulher que viveu por "muitos anos, nesta capital, como livre, fora ultimamente capturada e conduzida para aquele termo [Pilar] a título de escrava".[492] O mesmo se deu com o menino Vicente, filho de João Vieira da Silva. Vicente era uma criança *morena clara*, com olhos pretos, nariz curto, cabelos lisos e ruivos, boca regular (...), com todos os dentes perfeitos", desaparecida

[491] Os soldados rasos da Guarda Nacional eram os "artistas, os operários, e os homens de roteamento de terras,'feitores das fazendas, arreadores de tropas, pequenos posseiros ou homens de cor" (GRAHAM, 1997, p. 51).
[492] Conforme Livro Correspondência ao governo da província (1860-61), p. 230v, 231, AHPB.

do termo de Sousa em companhia de um homem branco, no ano de 1863.[493] Outra criança, a menina Angélica, identificada como *parda*, livre, menor e órfã de mãe e pai, moradora em Areia (PB), também fora vendida como escrava para Ingazeira (PE). Para a criança retornar à Paraíba, além das autoridades, houve a intervenção do presidente de província e o envio do "certidão de batismo" para provar a sua condição de livre [494] (Grifos meus).

Vale destacar algumas conclusões obtidas com as análises dos dados sobre o batismo nas três freguesias da Zona da Mata da Paraíba. O sacramento do batismo tinha importante significado entre as pessoas negras do Oitocentos, visto que todas buscavam auxílio para obter meios de sobrevivência, no caso dos indivíduos não-escravos (livres, forros e ingênuos) e mudanças na condição social, no caso dos escravos. Em comum, os escravos das três freguesias evitaram que senhores batizassem seus filhos. Os poucos casos identificados, em Livramento (2 casos em 487), em Santa Rita (1 casos em 647) e na Cidade da Parahyba (3 casos em 1372), indicam que só raramente o próprio dono se tornava padrinho de seus cativos. Contudo, merece ser salientado que em casos que escravos encontraram uma situação mais favorável, como nos engenhos Una e do Meio, de Santa Rita, não deixaram de estabelecer laços de parentesco com seus parceiros de cativeiro.

Com as evidências históricas é possível visualizar uma imagem nas três freguesias da Paraíba, na qual escravizados e pretos livres, mesmo inseridos no universo do trabalho (para os primeiros, compulsório, para os segundos, quase sempre, na condição de dependente), não deixaram de construir sociabilidades, a partir do batismo e compadrio, em que novas práticas sociais foram ajustadas ao código do europeu católico (considerado como dominante), que lhes permitiram sobreviverem, da melhor forma possível, se juntando aos livres (pobres e não tão pobres), aos libertos e livres negros de variados matizes na (re)criação de lugares sociais na ordem escravista. Em defesa desse espaço social, eles estabeleceram relações que extrapolaram o parentesco consangüíneo e firmaram vinculações ritualísticas a partir do compadrio.

---

[493] Conforme Livro Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64), p. 28-9, AHPB. Ver, também, Rocha (2001).
[494] Conforme Livro Correspondência do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64), páginas 98, 276 e 279v, AHPB.

Enfim, como as epígrafes do início do capítulo permitem inferir, os africanos e seus descendentes na Paraíba, como em todo Brasil, se apropriaram de signos da cultura européia e as transformam para favorecer ou minimizar os empecilhos impostos pelo sistema (a exemplo do que mostrei com a "carta de padrinho"), bem como mostraram sua resistência à desumanização, geralmente, atribuídas a eles e capacidade de adaptação criativa que permitiu a sobrevivência física e a (re)invenção da cultura negra em todo o território brasileiro.

CAPÍTULO 5

ENTRE A ESCRAVIDÃO E A LIBERDADE: CONVIVÊNCIA, PARENTESCO E FRAGMENTAÇÃO FAMILIAR

Criar criar
Sobre a profanação da floresta
Sobre a fortaleza impudica do chicote
Criar sobre o perfume dos troncos serrados
Criar criar
Criar liberdade nas estradas escravas
Algemas de amor nos caminhos paganizados do amor
Sons festivos sobre o balanceio dos corpos em forcas
Simuladas
Criar (...)
(Agostinho Neto, poeta e político de Angola)

Toda ação social é vista como resultado de uma constante negociação, manipulação, escolha e decisões do indivíduo, diante de uma realidade que embora difusa, não obstante oferece muitas possibilidades de interpretações e liberdades pessoais. A questão e', portanto, como definir as margens – por mais estreitas que possam ser – da liberdade garantida a um indivíduo pelas brechas e contradições dos sistemas normativos que o governam" Giovani Levi, historiador italiano

5 – ENTRE A ESCRAVIDÃO E A LIBERDADE: CONVIVÊNCIA, PARENTESCO E FRAGMENTAÇÃO FAMILIAR

Embora este trabalho tenha, como um dos objetivos, recuperar as experiências de mulheres e homens escravizados, pretos livres e libertos da Zona da Mata da Paraíba, este último grupo tem se mostrado como o segmento social mais difícil de estudar, principalmente pela parca documentação encontrada sobre o mesmo. Tenho contado com evidências fragmentadas como os registros paroquiais, referências em inventários e testamentos, cartas de liberdade, como as lavradas em cartório, abarcando apenas alguns anos das décadas de 1840 e de 1860. Por fim, sobre a fase final da escravidão, há dados genéricos na documentação do Fundo de Emancipação (1872) e nos jornais da época. Os dados listados nem sempre permitem um amplo tratamento estatístico, contudo, o cruzamento de dados possibilita desvelar algumas frestas sobre a população liberta, como se mostrará com as histórias de algumas ex-escravas, a exemplo de Camila, Juliana e Gertrudes Maria e de outras pessoas que viveram na Paraíba oitocentista.

Ao desvelar as histórias dessa gente negra não escrava, recuperei alguns aspectos da contradição da escravidão no Brasil, pois uma das características de "ser escravo no Brasil" era exatamente contar com a possibilidade de se tornar uma pessoa liberta. A conquista por essa liberdade era árdua e tinha de ser obtida, muitas vezes, nas relações cotidianas "através de sutis adaptações" [...]. Isso porque na sociedade em que o escravo vivia não existia a

> igualdade, [e era] muito pouca, mesmo para o homem livre. O escravo vai abrir nela um lugar próprio, graças ao seu 'jeito', ao seu dom de fazer as coisas, à conquista de um equilíbrio, habilidade para sobreviver, aceitação respeitosa de si próprio e dos outros. Para o escravo, o jeito [era] a adaptação ou a inadaptação assumidas, a astúcia que o faz viver, a esperteza nascida da experiência e forjada na adversidade, que vai marcar toda a vida brasileira, a dos homens escravos como a dos homens libertados e ainda a dos homens livres (MATTOSO, 1988, p. 175).

São exatamente algumas histórias dessa gente que fez intenso uso de ardis para conquistar a liberdade e sobreviver numa sociedade escravista como a paraibana e, portanto, brasileira que, se de um lado, tinha como particularidade a política de alforria, de outro, não deixou de usá-la como controle social e marca da violência do sistema.

5.1 – MULHERES E HOMENS LIBERTOS NA PARAÍBA OITOCENTISTA: LEGISLAÇÃO E MODOS DE SE OBTER A LIBERDADE

Num dia de agosto de 1844, o tabelião Joaquim Rodrigues Segismundo lançou no Livro de Notas o "título de liberdade" de Joana (mulata) e suas filhas Camila e Teresa (ambas menores), conferido pelo proprietário Domingos José Gonçalves Chaves, as quais este libertava:

> pelos *bons serviços da primeira*, e amor de criação de todas, de livre vontade alforriava-as *gratuitamente*, por não ter herdeiros legítimos [e quando] o mesmo se findasse poderá a dita escrava ir para bem lhe convier. Para isso revogava qualquer disposição ao contrário [...][495] Grifos meus.

Em 20 de julho de 1858, quem compareceu ao cartório foi Juliana. Ela solicitou do tabelião o lançamento em notas de sua carta de alforria. Juliana era uma mulher parda, com 23 anos, filha da cativa Luiza e pertencente à órfã Ana Tertula Pinho que, por sua vez, a herdara de seu pai, Antonio Soares de Pinho. A carta foi obtida após uma audiência da qual participou a viúva Cândida Irinéia d'Ascensão, mãe e tutora de Ana, com o juiz de órfãos[496], que autorizou que a escrava mencionada ficasse

> inteiramente liberta, como se ventre livre nascera, pois mui espontaneamente, sem constrangimento algum lhe concedo plena liberdade sem condição pelo preço de 1:000$000 de réis, porque foi ela judicialmente avaliada e ontem se recolheu ao depósito público por despacho do mesmo juízo, pelo que pode ela de hoje em diante gozar absolutamente de sua liberdade, sem que eu e menos pessoa alguma a possa jamais [levá-la, de novo] a escravidão.[497]

---

[495] LN – 1841-46, fl. 82, IHGP. O proprietário Domingos José Gonçalves, ainda, registrou que se, por acaso, Joana tivesse outros filhos, eles deveriam ter a condição da mãe, ou seja libertos. No entanto, a própria legislação determinava que filho de mulher forra era livre. Desconhecia esse senhor a lei? Ou procurava, de fato, "preservar" a liberdade de suas ex-escravas e gerações futuras? Ou nas entrelinhas de seu discurso ele firmava as relações paternalistas do sistema? Questões que nem sempre há respostas.

[496] O juiz de órfãos fazia parte do juízo especial, cargo existente no Brasil desde o século XVII. Tratava das questões de órfãos, defuntos, ausentes e resíduos, cuidava, também, dos testamentos dos mortos e dos bens que eles deixavam para seus filhos. Em 1731, institui-se o cargo em nível municipal, cujo responsável deveria zelar, até a maioridade, pelos interesses dos menores sem pais (SALGADO, 1985, p. 77-78). No século XIX, este cargo costumava ser exercido pelo juiz municipal que, de ordinário, acumulava as duas funções (GRAHAM, 1997, 79 e 95).

[497] LN – 1856-61, folha 93, IHGP.

Numa primeira leitura nos fragmentos da carta de alforria de Juliana, poder-se-ia afirmar que ela obteve a liberdade graças aos "seus serviços", termo, geralmente, associado aos de condição escrava, conforme consta nos documentos.[498] Em se tratando de mulher ou homem escravizado, os esforços seriam redobrados para adquirir uma renda extra e acumular recursos pecuniários para a compra de sua própria liberdade ou de pessoa da sua família. Estas economias poderiam ser usadas em momentos de redefinição da posse escrava, ocorrida, geralmente, após o falecimento do senhor e transmissão de herança, dos quais mulheres e homens escravizados eram os "bens" mais valiosos e ambicionados pelos herdeiros. Na perspectiva de mulheres e homens cativos, tendia a ser um dos piores momentos da vida de uma pessoa escravizada, porque era comum ocorrer a separação de integrantes da família e dos companheiros de cativeiro.

Certamente, Juliana já vinha se preparando para tal situação, pois comprou a sua alforria pelo valor de mercado, um conto de réis, quantia significativamente alta[499], na década de 1850, para as pessoas pobres e, certamente, mais difícil para se obter pelas pessoas escravizadas que enfrentavam vários limites – o de locomoção, por exemplo – estabelecidos pelo sistema, mas que puderam, muitas vezes, ser superados.

Nos fragmentos da carta que libertou Joana e suas filhas, pode se inferir que elas receberam-na graças à bondade do senhor em conferir, espontaneamente, a liberdade àquelas por quem ele tinha grande apreço e gratidão pela lealdade dispensada, sobretudo, de Joana, uma pessoa adulta que sempre estivera sob o poder de seu dono. Nem um discurso, nem outro, está totalmente correto e nem errado. Além da imbricação de ambos, outras motivações foram alegadas pelos senhores do Oitocentos que alforriaram seus escravos.

Mas não há como negar que os "libertadores" oitocentistas, ao escreverem ou pronunciarem aos escreventes o conteúdo da carta, deixaram testemunhos reveladores de seus valores e representações da época em que viveram, bem como histórias de mulheres e

[498] Em se tratando dos homens livres, os documentos de época trazem a informação de que eles viviam de algo, "de seus bens e lavoura" ou de seu "jornal" ou "ofício" (MATTOS, 1998, p. 33).

[499] O valor de 1:000$000 réis era suficiente para comprar uma pequena propriedade rural com "uma porção de terra, com casas, currais e mais benfeitorias" na província da Paraíba, que, em 1870, estava avaliada em 400$000 réis, conforme consta no *Inventário de Joaquim Gomes da Silveira* (1870). Ou mesmo uma fazenda de gado, também pelo valor de 1:000$000, nas proximidades da Capital, *Inventário de Josefa Antonia de Albuquerque Maranhão* (1855). O objetivo, ao mostrar os preços dos imóveis acima é apenas ilustrativo, para que o(a) leitor(a) possa fazer uma rápida equivalência do preço de uma pessoa escrava, na segunda metade do Oitocentos.

homens escravizados e de seus/suas donos, que expressaram um modo de viver coletivo, comportamentos e atitudes individuais. Assim, os "títulos de liberdade" se configuram como um dos registros históricos que permitem recuperar tanto as estratégias das mulheres e homens escravos para a conquista da liberdade quanto algumas das atitudes de pessoas livres que viveram no Brasil e na Paraíba no século XIX.

As cartas de alforria de Joana e suas filhas, e a de Juliana, têm em comum o fato de evidenciarem, no que diz respeito às intenções de se libertar os escravos na Paraíba: no primeiro caso, a conferida pelo senhor e, no segundo, a obtida pela compra. As cartas de alforria concedidas podiam ser de dois tipos: gratuita condicionada, requerendo do(a) escravo(a) o cumprimento da imposição do(a) senhor(a); e gratuita sem ônus, permitindo ao escravo usufruir imediatamente da liberdade. As cartas obtidas pela compra também podiam ter restrições ou não, pois alforriar foi, por séculos, uma prerrogativa exclusiva do senhor (GALLIZA, 1979, p. 139 e PAIVA, 1995, p. 109). Gertrudes Maria, mencionada no primeiro capítulo, na década de 1820, adquiriu sua carta de alforria condicionada, pois, apesar de ter realizado o pagamento de 100 mil réis pelo título, só estaria totalmente forra após a morte do senhor e da senhora. Mesmo para manter esta restritiva liberdade, necessitou ir aos tribunais, enquanto Juliana ilustra uma situação de uma escravizada que conseguiu comprar a carta de liberdade e, em seguida, passou a "viver sobre si", como se dizia na época.

As duas cartas mencionadas, de Joana e de Juliana, fazem parte de um conjunto documental organizado a partir de pesquisa em dois Livros de Notas: um, de 1841 a 1846 e outro, de 1856 a 1861, dos quais foram examinadas 106 cartas de alforrias nas quais se libertaram 126 crianças, mulheres e homens escravos.[500] Esta série possibilita conhecer alguns aspectos da relação senhor e escravo na Paraíba Oitocentista, especialmente no período em que se extinguiu o tráfico transatlântico, bem como as estratégias utilizadas por mulheres e homens cativos para a conquista da liberdade. Outras fontes, como os livros de

[500] O segundo Livro de Nota foi utilizado, no final da década de 1970, pela pesquisadora do tema da escravidão na Paraíba, Diana Soares de Galliza. Em tal pesquisa, foram analisadas mais de mil cartas de alforrias abarcando sete municípios das três microrregiões da província (Litoral, Agreste e Sertão), no período de 1850 a 1888. Contudo, o objetivo desta pesquisadora era diferente do proposto neste trabalho. Galliza investigava a prática de alforria como um dos elementos que contribuiu para o "declínio da escravidão", na segunda metade do século XIX. No meu caso, além de contar com menor número de documentos, cerca de 10% do que a autora acima dispunha, a intenção aqui é apreender as relações entre escravos e senhores, e analisar a obtenção da alforria como uma das estratégias empreendidas, por mulheres e homens escravizados, na conquista da liberdade.

batismo e ações judiciais, foram utilizadas para complementar as informações sobre as pessoas escravas e seus proprietários.

Na sociedade escravista, documentalmente, havia três modos de o senhor outorgar a alforria ao indivíduo escravo, primeiro: em pia batismal, na hora do batismo, o senhor poderia declarar que "forrava" a pessoa e o motivo pelo qual lhe fornecia a libertação do cativeiro, ficando o vigário com a função de registrar a ocorrência no livro de batismo; segundo: em testamento, documento em que um indivíduo indicava como deveria se proceder à partilha de seus bens e ao encaminhamento de suas últimas vontades[501]; terceiro: passando carta de alforria, que deveria conter a assinatura do senhor ou de terceiros (a rogo, ou seja, em nome do senhor, prática muito comum, pelo fato de poucas pessoas saberem ler e escrever), para maior validade e se evitar contestação judicial.[502] Tornou-se hábito registrar tal documento em cartórios[503] e lançá-los nos Livros de Notas (MALHEIRO, 1976 e MATTOSO, 1988). Estas medidas se firmaram na lei costumeira, pois não havia uma legislação regulando a prática de alforriar escravos. Por este motivo, a legislação portuguesa em vigor no Oitocentos – as Ordenações Filipinas (1603)[504] – apenas editou regras tratando da revogação do documento, como consta no livro 4º, título LXIII, daquelas Ordenações:

> As doações puras e simplesmente feitas sem alguma condição, ou causa passada, presente, ou futura, tanto que são feitas per consentimento dos que as fazem e aceitação daqueles, a que são feitas, ou do Tabelião, ou pessoa, que per Direito em seu nome pôde aceitar, logo são firmes e perfeitas, de maneira que em tempo algum não podem ser revogadas. Porém, se aqueles, a que foram feitas, forem ingratos contra os que lhas

[501] O testamento poderia ser registrado em cartório ou feito oralmente. Neste último caso, teria, obrigatoriamente, de ter a participação de seis testemunhas. A respeito dos tipos de testamentos, veja Paiva (1995, p. 22) e Mattoso (2004).

[502] Ainda sobre a utilidade de se registrar as cartas de alforrias, informam Balhana, Altiva P. & Westphalen, Cecília (1984, p. 114) que, só com o registro do documento pelo tabelião, o liberto passaria a ser reconhecido na esfera judicial. Galliza (1979, p. 140) também chamou a atenção para importância do registro em cartório para a legalização da nova condição do(a) ex-escravo(a).

[503] No período estudado, os cartórios só existiam nas zonas "urbanas" e lá se registravam as alforrias de vários lugares, não necessariamente os da cidade-sede, vila, povoação de suas proximidades. Nos Livros de Notas compulsados, foram encontradas cartas de localidades de duas zonas econômicas da Paraíba (Litoral e Agreste).

[504] Embora as Ordenações Filipinas tenham sido colocadas em vigor no período Colonial (1603), elas continuaram a regular a sociedade imperial, segundo o Aviso de 20 de outubro de 1823. Esse determinou que se vigorasse "no Império do Brasil as Ordenações e todas as leis pelas quais governava o país até a independência", em Grinberg (1997, p. 95).

> fizeram, com razão podem per eles as ditas doações ser revogadas por causa de ingratidão.[505]

A pessoa beneficiada pela liberdade poderia perdê-la se não manifestasse gratidão e eterno respeito ao seu ex-senhor, e se cometesse algum dano ou atentasse contra a vida de seu "patrono". O direito de senhor, de retirar a liberdade de uma mulher ou um homem forro, por ingratidão, vigorou até 1871, quando a lei Rio Branco o tornou inválido, mas tratou de diferentes aspectos da vida escrava na última fase do sistema escravista no Brasil, ampliando, inclusive, as condições de indivíduo escravizado para a obtenção da liberdade, legalizando a prática costumeira do "pecúlio" e marcando efetiva intervenção do Estado Imperial nas relações entre senhor e escravo.[506]

Antes de adentrar nas características da Lei Rio Branco, é interessante destacar alguns aspectos sobre a anulação da carta de alforria, um assunto pouquíssimo estudado. Salvo engano, ainda não há um estudo que aborde especificamente esse tema, apenas alguns autores trazem informações esparsas. Um exemplo é o de Russel Wood (2005, p. 70), que apresentou dois casos de revogação de liberdade, ocorridos em Salvador, no período colonial. O primeiro caso referia-se a uma escrava que tinha a promessa de liberdade registrada em testamento, mas a senhora mudou de idéia, alegando a falta de gratidão da cativa. O segundo tratava-se de uma ação efetivada pelos frades carmelitas, que abriram um processo legal para reescravizar um liberto a quem tinham conferido a liberdade, porém, por este ter-se mostrado desobediente e caluniar seus antigos donos, por decisão judicial, foi obrigada a retornar ao cativeiro.

Essa possibilidade de se retirar à liberdade de um indivíduo liberto só foi excluída com a Lei Rio Branco, em 1871. Reconheceu-se, nesse ano, também o direito do escravo em formar pecúlio (oriundo de trabalho, doação e herança) e a garantia da compra da alforria, se tivesse meio de indenizar o senhor. Não havendo acordo entre senhor e escravo sobre o valor da liberdade, buscava-se o Judiciário para resolver a questão. Esta medida demarcou a intervenção estatal na "propriedade" privada, como era considerada a pessoa escrava, pois, até a promulgação desta lei, as questões envolvendo escravo e senhor costumavam ser resolvidas entre ambos, e quando as demandas não solucionadas chegavam

---

[505] O livro IV das Ordenações Filipinas regulamentava a questões envolvendo a população escravizada, disponível no portal http://www. uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm. Acesso em: 12 mar. 2006.
[506] Sobre o impacto da lei Rio Branco na vida de mulheres e homens escravizados, ver Chalhoub (1990).

aos tribunais, o Estado tendia a interferir o mínimo possível. Portanto, até a década de 1870, as relações sociais, entre as quais se incluíam as políticas de alforriar, eram assuntos privados dos senhores.

A Lei Rio Branco criou, também, novos mecanismos para emancipar os cativos, ao instituir o *Fundo de Emancipação*. Este fundo deveria ser implantado em todos os municípios e vilas das províncias, e se formaria uma comissão com a tarefa de realizar a matrícula dos escravos, ou seja, um detalhado dossiê de cada um dos escravos para se conhecer aqueles que tinham, na perspectiva senhorial, mais condições de receber a liberdade a ser conferida pelo governo imperial. Os dados da população escrava seriam fundamentais, ainda, para os governantes conhecerem a população escravizada do país e terem melhores condições de preparar o país para a abolição da escravidão.

O Fundo de Emancipação não alforriou grande número de escravos porque foram inúmeras as dificuldades para a organização das "juntas de emancipação" nos municípios das províncias, assim como havia resistência dos senhores com relação às ações do Estado, que lhes retirava a exclusividade de decidir a vida de mulheres e homens escravos. Um dos aspectos importantes da lei Rio Branco, apesar de seus evidentes limites – a criança obrigatoriamente ficava sob a autoridade do senhor até os oito anos de idade e a liberdade "total" poderia ser obtida somente aos vinte e um anos[507] –, ocorreu na esfera política, pois se inaugurou a intervenção estatal nas relações escravistas, conforme apontou Conrad (1978, p. 130). A autoridade dos proprietários de escravos, sem dúvida, começava a ser minada pelo Estado. Além disso, a lei possibilitou a produção de documentação sobre as pessoas escravas, tirando-as do anonimato e mostrando suas percepções acerca da sua situação.

A este respeito, pesquisando a documentação produzida pela Junta de Classificação de Cajazeiras, encontrei a surpreendente história da escrava Hilária, uma cozinheira de 41 anos, que recusou a carta de alforria a ser proporcionada pelo Fundo de Emancipação. Sua dona era Delfina Maria de Jesus. Argumentou Hilária, para a Junta, "que não queria se

[507] Segundo Conrad (1978, p. 129-130), um dos resultados importantes da Lei Rio Branco foi o "adiamento do verdadeiro abolicionismo, conforme o governo do visconde Rio Branco esperava", estabelecendo, assim, a emancipação lenta, gradual e legalmente feita pelas elites brasileiras. Mas houve alguma movimentação no interior das senzalas, o que demonstrava o conhecimento da população escrava sobre o debate parlamentar e a frustração de promessas não cumpridas, a exemplo do que ocorreu em "todos cantos do Império", segundo o parlamentar Cristiano Ottoni, em 1884. Acerca dos limites da lei Rio Branco, ver também Silva (1994, p. 106-108).

alforriar, e que sua senhora lhe servia de mãe e não de senhora"[508]. Os representantes da Junta ficaram em dúvida se podiam ou não acatar o desejo da escrava e, por isso, recorreram ao vice-presidente da província, Antonio Alfredo da Gama e Melo, solicitando informação se a escrava poderia renunciar ao direito de liberdade. O dirigente informou que não, pois esta renúncia afetaria o direito do filho menor, Félix, de 14 anos. Assim, em 07 de maio de 1884, junto com mais seis escravos, Hilária foi liberta por conta do Fundo de Emancipação.

Qual terá sido o motivo de Hilária recusar a liberdade oferecida? Ao menos duas, especulações são possíveis: primeiro, havia se acomodado à condição de escravizada e a sua senhora; segundo, talvez devido a sua idade avançada[509], tivesse dificuldades em sobreviver como liberta. Apesar de a indagação permanecer sem resposta, ao longo da pesquisa, se percebeu que a atitude desta escravizada foi um fato isolado; a maioria das cativas lutava mesmo era pela liberdade e para ficar bem distante de seus senhores ou de suas senhoras (ROCHA, 2001).

Na Paraíba, pouquíssimas pessoas escravas se libertaram pelo Fundo de Emancipação: apenas 783 mulheres e homens (ou 3,6% da população cativa de 1872), segundo dados fornecidos por Galliza. Esta autora ainda ponderou que mais de 10% das alforrias foram obtidas com o pecúlio das mulheres e homens escravos, diminuindo, então, para 702 as cartas, no período de 1875 a 1886, resultantes das cotas do Fundo de Emancipação (GALLIZA, 1979, p. 172).

Embora, na década de 1870, tenha ocorrido a intervenção do Estado no tocante às relações entre senhor e escravo, na maior parte da história da escravidão da época moderna, esta instituição se caracterizou por ser hereditária, ou seja, uma filha ou um filho herdava a condição da mãe. Mas alterações foram implementadas tanto no âmbito das disposições legais quanto das práticas forjadas nas relações escravistas no Brasil. A política de alforriar os escravos eram pouco comum em outros locais onde vigorou a escravidão, sobretudo nas colônias inglesas e depois os Estados Unidos, e da América espanhola, sendo as mulheres e homens escravos brasileiros, por exemplo, alforriados em maior número, se comparado

[508] Lista nominativa de escravos para serem libertos, Cajazeiras, 1883-84, caixa 65-A, AHPB.
[509] Segundo Karasch (2000, p. 529), mulheres e homens escravos do Rio de Janeiro do século XIX, tinham como expectativa de vida a idade entre 40 e 50 anos.

com os que viviam nos Estados Unidos (KOSTER, 1942; FRANKLIN, 1989; COSTA, 1999, e MATTOS, 2005).

No Brasil, as mulheres e os homens escravos, antes de efetivamente receberem a liberdade – condicionada ou sem ônus – tinham que se utilizar inúmeros estratagemas para convencerem seus senhores que mereciam uma carta de alforria, que envolvia uma série de comportamentos por parte dos escravos. Normalmente, tinham que se mostrar submissos aos ditames e desejos de seus possuidores, para convencê-los que mereciam ser "premiado" por seus "bons serviços" e pela "obediência" ao longo de uma vida, em suma, além de terem de executar trabalhos, precisavam, ser considerados exemplares. Liberdade via alforria não era para todos. Mesmo esses que tinham chances, necessitavam "vestir" máscaras, para convencerem seus donos.

Sobre as máscaras sociais dos escravos, considero instigantes as considerações de Macedo, em seu romance *As vítimas-algozes* (1869). Isso porque, apesar desse livro ter sido escrito com o objetivo de mostrar as atrocidades e as perversidades do sistema escravista para a sociedade como um todo, mas, especialmente, para a família senhorial, talvez sejam plausíveis as estratégias descritas sobre os personagens escravos, Simeão[510] e Esméria[511], que forjaram imagens de bons serviçais, passivos e fiéis, que mereceriam receber, no futuro, a liberdade.[512] A narrativa do autor revelou, ainda, as representações sociais sobre mulheres e homens cativos do final do século XIX, aos quais foram caracterizados de forma bastante preconceituosa, como negros lascivos, preguiçosos, mentirosos, fingidos, entre outros com adjetivos nada enaltecedores.

---

[510] "Simeão carregava seu senhor do leito para uma cadeira, da cadeira para o leito, como o burro carrega um fardo, e o boi puxa o carro. O trabalho forçado fazia aumentar a aversão que ele votava aos senhores. Quando o velho paralítico se arrastava ao seu braço, vinha-lhe às vezes o pensamento de fingir escorregar, e de cair para molestar o infeliz doente. *Era só o cuidado da liberdade, da alforria que, conforme o pensar de todos, o esperava contida no testamento de Domingos, que o impedia de fazer aquele mal*" (MACEDO, 1869, p. 16). Disponível no portal www.dominiopublico.gov.br . Acesso em 19 jan. 2007. Grifos meus.

[511] Esméria (crioula) era "escrava esperta, hábil e ativa: criara com o fingimento mais friamente calculado *uma segunda natureza para o seu viver na escravidão; sua humildade* nunca se desmentia, sua disposição alegre no trabalho a tornara estimada da senhora; pela sua inteligência, agilidade e zelo valia ela só duas ou três escravas. Esméria lavava, engomava e costurava bem; mas sobretudo na cozinha nenhuma das parceiras a ela se igualava (MACEDO, 1869, p. 44). Grifos meus.

[512] Decepção total, essa foi o sentimento de Simeão quando, com a abertura do testamento de seu dono, se descobriu escravo liberto de forma condicionada: "O crioulo caiu das nuvens. Era ainda escravo, embora condicionalmente. Foi medonho o desencanto de Simeão que saiu da sala cambaleando, aturdido pelo golpe que recebera, escravo. A sua esperança de liberdade despedaçara-se contra os ferros da escravidão. (...) atravessou a cozinha, murmurando automaticamente 'escravo'... 'escravo'....." (MACEDO, 1869, p. 290).

A respeito da prática de se libertarem envolvendo crianças e adultos escravos, no início do século XIX, Henry Koster (1942, p. 391) notou que um número considerável de escravos eram alforriados. Tais cartas de liberdade poderiam ser oferecidas ou compradas em diferentes ocasiões, considerando tanto a vida do senhor como a dos escravos. Isso significava que a liberdade poderia ser conferida aos indivíduos escravos após a morte do senhor ou da senhora, em testamento, ou a mãe ou o pai ou o padrinho tinha a iniciativa de adquirir a carta de alforria, quando do nascimento de uma criança escrava. Normalmente, por causa das altas taxas de mortalidade e por ser um recém-nascido, o valor da liberdade era relativamente baixo. No período que Koster viveu em Pernambuco, entre 1810 e 1815, estava na faixa de 20 mil réis. Nos livros de batismo da capital da Paraíba, pouco mais de três décadas depois, o preço já tinha se elevado; por exemplo, Joaquina, mãe de Maria, comprou a alforria da filha na pia batismal, por setenta mil réis.[513]

Já no início do Oitocentos, Koster destacava que "por seus esforços, pelo favor dos amos ou por meios, os indivíduos que se alforriavam, cada ano, são verdadeiramente numerosos". Dava, então, indícios do crescimento da população negra, que tinha em suas fileiras mulheres e homens libertos. O crescimento se estendeu durante o referido século: assim, com base em documentação existente sobre dezessete províncias das dezenove existentes, mais de 64%, isto é, onze delas, "apresentaram maiores taxas de crescimento para os homens de cor livres do que para a população branca". Apesar das altas taxas de nascimento, o autor não deixa de chamar a atenção acerca da alta taxa de mortalidade entre os negros (KLEIN, 1978, p. 10).

Vejamos as características das cartas de alforrias encontradas nos dois *Livros de Notas*, visando construir um perfil das crianças, mulheres e homens escravos que se libertaram e passaram a engrossar o contingente da população negra não-escrava, no século XIX, na capital e nos municípios/vilas da Paraíba.

As cartas de alforrias na Paraíba fornecem as seguintes informações: a) dados sobre crianças, mulheres e homens escravos que se alforriaram, como nome, cor ou origem, idade, (eventualmente) filiação, proprietário; b) o motivo pelo qual se alforriava o indivíduo; o tipo de alforria: se onerosa ou gratuita ou a combinação de ambas, com ou sem

[513] O batismo de Maria se realizou em 16 de outubro de 1848, a proprietária de sua mãe era Francisca Maia Hardman, ver LB NS das Neves, 1846-50, fl. 126, AEPB.

ônus; c) como a obteve o cativo, se por compra, doação, herança ou outras formas; d) data em que se concedeu a alforria e a do seu registro em cartório no Livro de Notas, e nomes das testemunhas. Mas, infelizmente, as cartas não declaravam o ofício dos escravos. De qualquer maneira, com a leitura de mais de uma centena de títulos de alforria, se percebe as estratégias de mulheres e homens escravizados para conquistarem a liberdade, recuperando trajetórias de escravizadas para se livrarem efetivamente do cativeiro e mostrando "a pungente realidade de uma prática capaz de suscitar esperanças e ilusões nos homens e mulheres que palmilharam um caminho minado de armadilhas: o da liberdade" (MATTOSO, 1988, p. 181).

Quem eram as pessoas escravizadas que conseguiam obter o "título de liberdade" na província da Paraíba, nas décadas de 1840 e 1860?

Este foi um período marcado por transformações na manutenção do trabalho forçado. Das mudanças significativas, merecem ser comentadas a que se referem ao fim do tráfico externo (1850) e a intensificação do tráfico interprovincial, que se caracterizou por intensos deslocamentos de mulheres e homens cativos, do então Norte do Império, em direção às lavouras de café no Centro-sul do país. Esta nova modalidade do tráfico culminou com o aumento do preço do escravo e para os seus donos, o aumento do "capital vivo", ou seja, das pessoas cativas. Assim, no caso dos senhores enfrentarem alguma crise econômica, seus escravos poderiam ser comercializados e eles poderiam, ainda, se beneficiar do nascimento de crianças nascidas em suas senzalas, que se tornavam valiosas no mercado e como mão-de-obra em suas propriedades e residências urbanas e rurais. Mesmo após a Lei Rio Branco, as crianças, as ditas, ingênuas, continuaram como potencial mão-de-obra que poderia ser utilizada por tais proprietários.

Todavia, se o foco se deslocar para as mulheres e homens escravizados, pode-se afirmar que o cenário econômico, após-1850, refletiu-se, de forma sombria, nas vidas de mulheres e homens escravizados, pois cresceu imensamente a possibilidade de serem enviados para as regiões produtoras de café e separados de seus familiares, gerando, pois, muito sofrimento tanto para quem partia quanto para os que ficavam, a exemplo da referida triste história de Maria "Jaracaca".

A supervalorização da mão-de-obra escrava, nas décadas de 1850-70, foi um dos motivos que levaram estudiosos da escravidão do Brasil a afirmarem que senhores/senhoras

concediam alforrias apenas às mulheres e aos homens escravizados idosos e doentes, como forma de se "livrarem" dessas pessoas que não prestavam para serem exploradas no trabalho no meio rural ou no urbano (GORENDER, 1992 e MEDEIROS, 1999).[514]

Contudo, os estudos recentes, resultantes de pesquisas empíricas, têm mostrado um novo perfil de pessoas alforriadas: mulheres e homens cativos em idade produtiva, principalmente os que residiam nas cidades e desenvolviam "funções urbanas" como quitandeira, barbeiro, artista, lavadeira entre outras. Entre os alforriados, segundo o sexo e idade, os que tiveram mais êxito na conquista da alforria, foram as mulheres e as crianças. Quanto à origem de nascimento, os denominados "crioulos" eram os mais beneficiados. As razões para se conferir a alforria às mulheres e às crianças, passavam, segundo vários autores, pelas relações de afetividade estabelecidas no espaço doméstico com crianças nascidas e criadas em casa senhorial.

Por sua vez, as mulheres e os homens cativos nascidos na Paraíba, ou seja, os crioulos tinham uma proximidade cultural (língua, religião) com os proprietários. Apresentavam-se, então, com grande potencial de se candidatarem a receber uma promessa de liberdade. E, conforme a historiografia tem mostrado, as mulheres e homens escravizados, sobretudo do meio urbano, os especializados em algum "ofício" e que viviam do "ganho"[515], após muito sacrifício, tinham mais condições de acumularem pecúlio e comprarem a alforria.[516]

Estes são alguns dos resultados dos estudos no Brasil sobre os indivíduos alforriados, porém, o volume de análises e os diferentes períodos abordados têm mostrado que não há como estabelecer um padrão único de relações entre escravo(a) e senhor(a). Um exemplo é o estudo recente de Sampaio sobre a cidade do Rio de Janeiro. Analisando mais de mil cartas de alforrias, no período de um século, entre 1650 e 1750, em duas conjunturas do período colonial – a segunda metade do século XVII e a primeira metade do século

[514] No capítulo XVI (Lei da população escrava) do livro *Escravismo Colonial,* Gorender (1992), afirmou que a alforria era um instrumento para os senhores se livrarem dos escravos "imprestáveis". No seu livro mais recente, de 2000, não se refere à política de alforriar no Brasil.

[515] O *escravo de ganho*, geralmente, estabelecia um contrato com senhor ou senhora, no qual se definia um valor a ser-lhe entregue, semanal, quinzenal ou mensalmente. Havia casos em que eles viviam em casas ou quartos alugados, separados, portanto, do seu proprietário.

[516] Dentre os muitos estudos que abordam a temática da alforria e o comportamento de pessoas libertas, destaco alguns: Carneiro da Cunha (1985), Schwartz (1987), Mattoso (1988), Oliveira (1988), Bellini (1988), Lara (1988), Verger (1992), Eisenberg (1995), Paiva (1995 e 2001), Xavier (1996), Karasch (2000), Faria (2000 e 2001), Russel-Wood (2004) e Sampaio (2005).

XVIII – o autor demonstrou as mudanças econômicas e os reflexos destas no sistema escravista e na libertação por via do hábito de alforriar.

No Seiscentos, o Rio de Janeiro produzia açúcar, mas, a partir da exploração de metais preciosos, na região de Minas Gerais, tornou-se o eixo mercantil de toda a área mineradora, fator que incrementou o tráfico de africanos e o surgimento de uma "elite colonial" que, com seus negócios, possibilitou grande desenvolvimento da capitania fluminense. Neste processo de mudanças econômicas, o autor encontrou diferenças na forma de alforriar as pessoas escravizadas. Na primeira fase, com uma população escrava diminuta, foram poucas as alforrias concedidas (média de 5,28 por ano); na segunda fase, com a "abundância na oferta de escravos", houve o aumento de títulos registrados (média de 25,2 por ano). Alterações ocorreram também entre os beneficiados: no século XVII, as crianças eram as mais favorecidas; entre os africanos pouquíssimos conseguiram a liberdade. Porém, no século XVIII, houve queda na participação das crianças alforriadas e o aumento de adultos africanos. Estas mudanças nas faixas etárias dos beneficiados pela alforria foram explicadas, pelo autor, como resultante das transformações econômicas no período de um século e "a possibilidade de se alforriar alguém dependia da possibilidade de escravizar novos indivíduos". Assim, o tráfico renovava a população escrava e a alforria funcionava como uma verdadeira 'válvula de escape' do sistema escravista (SAMPAIO, 2005, p. 310).

Com a análise da documentação sobre a Paraíba oitocentista, foi possível traçar um perfil das pessoas que conquistaram ou tiveram a promessa de liberdade. Das cento e vinte seis pessoas alforriadas, as mulheres predominaram entre as mais beneficiadas, porém, a diferença em relação aos homens, foi pouco significativa. Elas conseguiram 53,2% (68 de 126) das alforrias, enquanto eles, 46,8% (58 de 126).[517] Os adultos foram mais beneficiados que as crianças, pois, enquanto estas obtiveram 39,7% (50 de 126) das alforrias, os adultos e os mais velhos (os com mais de 50 anos) ficaram, respectivamente, com 55,6% (70 de 126) e 4,7% (6 de 126).

Em 95,2% (120 de 126) das cartas em que foi declarada a cor/origem de mulheres e homens alforriados, aqueles que nasceram no Brasil, os ditos crioulos, aparecem em maior

[517] No estudo de Galliza (1979, p. 140) foram analisadas 1.052 cartas de liberdade, as mulheres formaram a maioria dos que conseguiram a liberdade, 56,5% contra 43,5% dos homens. Números semelhantes aos encontrados na série analisada pela autora do presente trabalho.

porcentagem: foram 86,5% (103 de 120) e apenas 8,7% (7 de 120) de africanos. Entre os crioulos, aparecem diferentes classificações de cor, revelando que os "menos escuros" se libertavam em maior número. Assim, nessa categoria, estavam os mulatos, pardos e cabras, que somaram 61,8% dos alforriados contra 38,2% dos que podiam ser considerados "mais escuros", ou seja, os pretos.

Desta forma, quem detinha mais potencial para obtenção de alforrias, na Paraíba, entre as décadas de 1840 e 1860, eram as mulheres adultas e pardas. Uma das justificativas, era que, além de um menor preço no mercado, se comparadas com os homens, a proximidade com senhores ou senhoras deve ter facilitado o desenvolvimento de relações de afetividade, assim como as mulheres escravas que viviam nas cidades tiveram mais oportunidade de formar pecúlio.

Do total das alforrias, a maioria foi conferida pelo senhor ou senhora, foram 74% contra 26% das que foram compradas pelas mulheres e homens escravos. As cartas proporcionadas pelos senhores e pelas senhoras continham cláusulas evitando o imediato usufruto da liberdade pelo escravizado. As exigências mais freqüentes, presentes em 96% das cartas, foram de que os escravos, homens e mulheres, deveriam "servir o senhor até a morte". Nem mesmo comprando a liberdade, havia garantia de que os escravos se livrariam desta imposição senhorial, conforme registro de uma senhora que recebeu 800 mil réis pela alforria de Serafino, um homem pardo de 40 anos de idade, filho de mãe liberta, que pertencia à mesma família. Portanto, apesar de estar sendo explorado, há quatro décadas, pelos Henriques e ter conseguido obter a quantia exigida, teria de manter-se junto aos donos. Mas, ao que parece, ele não desistia de conquistar efetivamente sua liberdade, pois, em 28 de novembro de 1860, o mesmo cativo se dirigiu ao cartório para registrar a sua carta, documento que continha a promessa de liberdade no futuro.[518]

Entre as crianças que receberam liberdade, 50% das cartas eram sem restrição alguma. A outra metade teria de cumprir alguma cláusula, o que se pode considerar um alto percentual, tendo em vista o seu menor valor comercial e a baixa expectativa de vida dos infantes, pois muitos morriam antes de completar um ano de idade.

[518] O dono de Serafino era Feliciano José Henriques, pai do padre Leonardo Antunes Meira Henriques, proeminente político conservador da Paraíba, ver LN-1856-61, fl. 162, IHGP.

Uma das questões mais investigadas no estudo de alforria tem sido a motivação dos proprietários para libertarem ou prometerem carta de alforria para alguns de seus escravos. Alguns estudiosos destacaram as influências econômicas na concessão (Stuart Schwartz e Kátia Mattoso); outros, como um "sistema de conveniências paternalistas" que contribuía para a manutenção da escravidão, visto que estimulava o bom comportamento para concorrer a uma carta de liberdade (Manuela Carneiro); ou mesmo como resultado das relações senhor e escravo, por este último ter conquistado a afeição de seu dono ou sua dona, como afirma Bellini (1988), mostrando as complexidades e ambigüidades das relações escravistas que vigoravam no Brasil.

Especialmente sobre a Paraíba, a partir de análise dos textos das cartas de alforria, foi possível observar que os motivos que levavam um senhor ou senhora a prometer a liberdade a algum escravo, e a efetivar este ato com o registro em cartório, eram dos mais variados, como o "amor a Deus", porém, a maioria passava por questões subjetivas que envolviam o "amor" pelo libertando, especialmente quando se tratava de crianças residentes em suas casas. Maria, "crioulinha" de dois anos, foi alforriada pelos seus senhores – Francisco Leal de Menezes e esposa Teresa de Jesus Leal –, após o pagamento da quantia de 50 mil réis, no entanto, eles não deixaram de registrar o valor estimado da criança, o dobro, contudo, por amor de tê-la criada e pelos bons serviços de sua mãe, o casal perdoava a outra metade "por esmola" e a "forrava para sempre".[519]

No caso de adulto, costumava-se alegar que se forrava em virtude dos "bons serviços prestados" e pela "obediência" ou "lealdade" do seu cativo, a exemplo do que ocorreu na década de 1840, quando o tabelião público foi procurado pelo preto Manoel Angola, com cerca de 65 anos, para registrar a alforria concedida pelo "seu patrono o negociante britânico Carlos Holmes, [que] pelos bons serviços o forrava gratuitamente, sem ônus ou pensão alguma".[520] Duas décadas depois, em 1860, Ventura (preto), com cerca de 60 anos, após 22 anos de trabalho ao seu dono, Flaviano José Rabelo, comprou a sua liberdade pelo preço de 200$000 réis. Mesmo assim, o senhor informou que o forrava pelos "bons serviços", sem condição alguma e poderia, daquele dia em diante, gozar de sua liberdade.[521]

[519] LN – 1841-46, fl. 76, IHGP.
[520] LN – 1841-46, fl. 61, IHGP.
[521] LN – 1856-61, fl. 55, IHGP.

Como se observa, combinações de motivos tendiam a estimular o senhor ou a senhora a alforriarem trabalhadores cativos. Costumava-se incluir dois ou três fatores. Neste sentido, a mulher ou homem que eram escravos domésticos, por estarem mais próximo do senhor, potencialmente, tinha mais condições de estabelecerem uma relação que o colocaria como beneficiários de uma carta do que os trabalhadores do engenho. Mas mulheres, pelas funções exercidas – amas-de-leite, mucamas – ou mesmo por serem vulneráveis aos ataques sexuais de seus senhores ou parentes e, por isso, se tornarem mães de filhos naturais, chegavam a ser libertadas pelo pai-senhor.

Acerca desta última situação, é ilustrativa a carta de um pai-senhor da Paraíba, Antonio Vidal da Silva, que, ao redigir a carta de liberdade de sua filha, expressou seus valores. Primeiro, passava a carta "para desencargo de [sua] consciência e por reconhecer ser [Inácia sua] filha" natural, que teve por "fragilidade humana" com sua escrava Martinha ("cabra" e já falecida). Ele, também, não deixou de zelar pelo futuro da filha, ao anotar que os seus herdeiros, os filhos legítimos nascidos de seu casamento com Quitéria Luzia de Vasconcelos, não poderiam se opor à liberdade de sua filha.[522]

Já um outro pai-senhor, Francisco Porfírio de Freitas (senhor de engenho), foi mais sucinto ao registrar a alforria de duas filhas e um filho – Felinto, Delfina e Mequilina –, cuja mãe era sua escrava Januária. Ao alforriar apenas as crianças, alegou que o fazia pelo amor que tinha por elas e pelos "bons serviços prestados pela mãe". Embora, na época, fosse solteiro e nem tivesse herdeiro direto, não os nomeou para receberem os seus bens. Mas não se pode deixar de assinalar, que ao conferir a liberdade aos filhos, certamente, a mãe deve ter ficado satisfeita, pois seus esforços haviam sido reconhecidos, embora ela não fosse beneficiária pessoalmente. A sua descendência estaria livre da escravidão.[523]

A justificativa de alforriar "por amor a Deus" também era comum nas cartas, revelando alguns dos valores religiosos do século XIX, um dos quais se caracterizava pela caridade cristã como caminho para a salvação da alma. Não se quer negar a existência de afetividade dos senhores com os escravos, mas ao "conceder" a alforria, buscavam, também, expurgar seus pecados, mostrar que tinha nobres sentimentos cristãos (piedade,

[522] LN – 1841-46, fls.16-17, IHGP.
[523] LN – 1841-46, fls. 52, 54 e 55, IHGP.

gratidão, cuidados com os mais necessitados)[524], o que poderia valorizar socialmente sua imagem e, talvez, assegurar, como muitos acreditavam e desejavam, um lugar no (suposto) reino celeste.

Interessante também foi a trajetória do liberto Fortunato, que, apesar de ter permanecido numa mesma família, no período de 22 anos, teve três donos: primeiro, como sua mãe, Bernarda, pertencia a Jerônimo Nunes da Silva Pereira, nasceu escravo, mas, aos três anos de idade, o senhor decidiu por doá-lo, em 1837, a sua enteada e genro, Rosa Maria da Conceição e Manoel Garcia do Amaral. Permaneceu por dezessete anos em companhia desse casal, porém, em 1854, a mãe de Rosa e dona de sua mãe, a escrava Bernarda, decidiu comprá-lo pela quantia de 150$000 réis. Três anos depois, em 1857, a "nova" senhora Ana Maria da Conceição decidiu por forrá-lo, sem condição alguma, por "haver dele recebido, já de há muito, por diversas vezes quantias que remontam a mais de 600$000 réis lhe concedo a liberdade, sem cláusulas, ou condição"[525] Enfim,, apesar de não constar a profissão de Fortunato, aos 22 anos ele conseguiu dar fim a situação de pertencer a outros e passou a ser dono de si.

5.1.1 – Histórias íntimas de mulheres e homens escravos e de "sinhás" e de senhores

As cartas de alforrias contêm ricas informações, que permitem recuperar histórias das proprietárias de escravos. Algumas parecem ter saído de folhetim, como a descrita por Joana Maria da Conceição, uma senhora que alforriou o "crioulinho José, com 3 anos de idade pouco mais ou menos, filho natural da escrava Joaquina", pela razão de devotar muito amor à criança e por criá-la, pois sua mãe havia sido vendida por seu marido, Manoel de Jesus Coelho de Melo, que, após dilapidar os seus outros "bens" (um faqueiro de prata, um livro de ouro, algum dinheiro e uma escrava de nome Andreza) abandonara a esposa e vivia

[524] De acordo com Lebrun (1991), a cristandade na Europa, a partir do Concílio de Trento (1545-63), firmava-se em sete obras de caridade: dar de comer aos que têm fome; dar de beber aos que têm sede; alojar os peregrinos; visitar os encarcerados; visitar os enfermos; vestir os nus e sepultar os mortos. Em todos os casos, as pessoas cristãs deveriam voltar-se para o cuidado dos indivíduos que compunham o grupo dos mais necessitados, no caso do Brasil oitocentista, a população escrava.

[525] LN – 1841-46, fls. 05-06, IHGP, constam nesse livro, além da escritura de alforria, as cópias da carta de doação (1837) e da carta de venda (1854).

com outra mulher. Vendo-se "desamparada e sem meios de subsistência [Joana] recolheu-se à casa do reverendo vigário da [capital], Joaquim Antonio Marques", naqueles anos de 1857.

Um aspecto importante: o marido de Joana era um ex-escravo, que conseguira obter a liberdade graças à colaboração dela, que ofereceu um conto de réis. Certamente, esta quantia foi somada a um outro valor e se indenizou o seu ex-dono, João Inocêncio Poggi. Entretanto, Manoel de Jesus Coelho de Melo, segundo registro de Joana, fora ingrato. Por este motivo, ela cuidava do futuro do pequeno José. Ao ditar a carta para o padre, concluiu dizendo que o ex-marido não poderia ter direito algum sobre o dito escravinho e se opor à liberdade que a mesma conferia a criança. Rogou que as "justiças" do Império protegessem a crianças e sua única vontade era de que ele se tornasse forro, pois não tinha filhos e nem quaisquer herdeiros e devotava muito amor a José.[526]

Todas as medidas legais foram tomadas por Joana Maria para favorecer José, infelizmente não sabemos se a mesma obteve êxito, pois eram tantas as "armadilhas" enfrentadas pelas pessoas e, sobretudo, as crianças libertas, para se firmarem na sociedade escravista. Podemos fazer algumas conjecturas: José pode ter ficado sob "a guarda do padre" após o falecimento da senhora, tanto pela impossibilidade de se manter sozinho, em razão da pouca idade, quanto o sacerdote poderia ter impedido sua partida e talvez colocado José para trabalhar em seu benefício. Ou, ainda, talvez o padre e o escravinho tenham ficado juntos pela afeição surgida da convivência ou mesmo por questão de sobrevivência. Mas este padre também poderia ter respeitado e agido conforme a vontade de Joana, libertando-o, e, a depender da idade, José poderia ter ido à procura de sua mãe outrora vendida por Manoel de Jesus. Enfim, vários caminhos poderiam ter sido trilhados por ele. Até mesmo encontrar com pessoas como Manoel, ex-marido de Joana, que viveu a experiência da escravidão, mas não estabeleceu vínculos de amizade e solidariedade com os parceiros de do cativeiro, ou, ao menos, com os que eram de propriedade de sua esposa.

Manoel de Jesus, considerando a descrição de Joana, não teve nenhuma consideração por ela e nem escrúpulos em comercializar uma escrava, mostrando, assim, que a horrenda escravidão levava não só brancos, mas também mulheres e homens negros e

[526] LN – 1856-61, fl. 59, IHGP.

ex-escravos a naturalizaram a prática de se tratar pessoas como mercadorias, de separá-las de suas mães ou pais.[527]

Outras mulheres da Paraíba libertaram filhos de escravas ou mesmo os adultos; geralmente, elas mencionavam ter grande afeto pelas crianças; muitas diziam não dispor de herdeiros e como se sentiam agradecidas aos "bons serviços" prestados pelos mais velhos, conferiam a liberdade como um prêmio. Desta maneira agiu Cosma Maria do Espírito Santo, que forrou "por gosto e vontade" Miguel dos Anjos, mulato, e destacou que nenhum herdeiro poderia reivindicar a posse do escravo; e Cândida Irmina Angélica da Silveira, cujo marido se afastou e "vivia ausente" dela. Por não tem herdeiros legítimos e por sua vontade, deixava liberta Orôncia, de 9 anos, filha de Silvéria, ambas de sua propriedade. [528]

Há um aspecto recorrente nestes casos citados e em outros. Trata-se da tentativa de mulheres resguardarem seus escravos de seus ex-maridos, a partir do registro da carta de alforria. Ao que parece, se tratava de mulheres pobres possuidoras de poucos escravos, obtidos em compra ou, talvez, doação de algum parente, cuja exploração seria fundamental para sobreviverem. Do contrário, dependeriam da caridade de terceiros, como, de fato, ocorreu com Joana Maria. Uma outra, Ana Maria da Conceição, que fora abandonada pelo marido, há mais de 20 anos, retirava parte da sua subsistência do trabalho do Francisco (mulatinho, com a idade entre 12 a 14 anos), de "onde tirava parte da [sua] sustentação, por isso, alegou, que a liberdade, comprada pela mãe do mesmo, pela quantia de 400 mil réis, só poderia ser concedida após sua morte".[529]

As cartas trazem informações que mostram, portanto, as fracassadas relações afetivas dessas mulheres e a tentativa de impedirem que os maridos tomassem posse de seus poucos bens. Assim, como reconheciam o trabalho dos escravos, buscavam retribuir com uma possível liberdade após a morte delas. Revelam, também, tais ações, as complexidades das relações entre senhor(a) e escravo(a) no contexto do século XIX.

Em tais relações de senhores de escravos é pertinente recuperar a afirmativa de Graham (1997), a respeito do controle social exercido pelos senhores na vida de pessoas cativas com a política de se conferir cartas de alforrias. Muitas vezes, anos se passavam da

---

[527] LN – 1856-61, f. 59, IHGP.
[528] Conforme LN – 1856-61, fls. 06-7, a respeito de Miguel dos Anjos, e na fl. 59, o exemplo de Orôncia, IHGP.
[529] Conforme LN – 1856-61, fls. 45-6, IHGP.

promessa da carta de alforria até a efetivação da mesma e, outros anos poderiam se passar até que esse título fosse registrado em cartório.

Apenas três casos ilustrativos serão destacados de mulheres e homens escravos que enfrentaram essa situação. No primeiro se encontravam duas mulheres, Inácia e Tereza, respectivamente, mãe e filha. Vejamos as informações contidas na carta de alforria (década de 1840), passada pelos proprietários João da Silva Cortez Borges e Inês de Souza Pereira (esposa), na qual alegaram quatro motivos para a concessão da alforria: pelo "amor de Deus", "pelos bons serviços" que elas tinham prestado, por Inácia ser afilhada do casal e Tereza "por ter criado como nossa filha".[530] Além disso, acrescentaram que não tinham "herdeiro forçado" (ou seja, segundo a lei ninguém receberia seus bens), mas a liberdade estava condicionada a obrigação de se amparar o casal até o fim da vida e, no caso, se um dos dois caísse em miséria, as duas teriam a obrigação de suprir as necessidades do casal, com seus trabalhos. Essa carta de alforria foi feita pelos senhores em oito de abril de 1806, e lançada no livro de notas, como escritura, somente em 08 de junho de 1841, ou seja, 35 anos depois de trabalho e dedicação à família proprietária. Após essa longa espera, as duas mulheres, finalmente, devem ter conseguido a sonhada liberdade.

O outro caso que destaco, se refere à família Gama Maya que usou e abusou dessa estratégia de controle social para ter a "lealdade" de seus escravos. Entre os integrantes dessa família estavam Bento Luís da Gama Maya, sua esposa, Ana Margarida da Costa Azevedo, seu pai, Mathias da Gama Cabral e Vasconcelos, e sua mãe, Dona Cosma Coitinho de Lima.

Bento Luís da Gama Maya, um membro da elite paraibana, pertencia a Ordem de Cristo, desde 1834, e era irmão da Ordem Terceira do Carmo. Seu pai, Mathias da Gama, foi integrante das tropas militares do período colonial, atuou, inclusive, na repressão da "Revolução de 1817", e era dono de um engenho (Santos Reis, em 1805), com capela, onde foi enterrado em 1834. Bento Luís, apesar de também ter se tornada integrante dos regimentos militares, a exemplo de seu pai, mas residia no sítio Ribeira (Livramento)[531] e

[530] LN – 1841-46, fl. 03, IHGP. A carta de alforria foi feita no engenho Poxi de Baixo, em 08 de abril de 1806.

[531] Lyra Tavares (1989, p. 145) fez referência sobre tal propriedade. No testamento de Bento Luis da Gama Maya, tal sítio consta com o valor de 16 contos de réis. Além dessa propriedade e do sobrado na capital, declarou no testamento ser dono de duas casas térreas (10 contos de réis) e de terras no Varadouro, na capital

tinha um sobrado na capital – localizado na rua Direita –, local em que veio a falecer em 10 de junho de 1860. No ano anterior, se encontrava no engenho Ribeira, e já estava adoentado quando solicitou ao vigário Carolino Antonio de Lima Vasconcelos que redigisse seu testamento (RAMOS, 2002, p. 1). Em pesquisa no seu testamento e no livro de notas, há evidencias que ele deixou uma mulher e quatro homens escravos libertos, mas vejamos o quanto estes já tinham se dedicado aos seus donos e às suas donas e as condições impostas pelos senhores para que conquistassem a (estreita) liberdade.

Eis os beneficiados por uma liberdade restritiva:

- A primeira escrava Isabel Margarida da Costa foi libertada em testamento de Ana Margarida da Costa Azevedo, a esposa de Bento Luís, datado do ano do ano de 1841, conforme o documento, de conformidade com o tal testamento ela passaria a gozar "desde já como forra que [era] e fica[va] sendo como livre nascesse de ventre livre, sem ônus nem pensão alguma", afirmava, ainda, que contra essa "alforria não vir[ia] em tempo algum pois a [sua] vontade [era de] mantê-la, conforme fo[ra] determinado pela dita minha mulher em firmeza do que lhe [dei] o presente título.[532] Porém, Bento Luís, somente, registrou, em livro de notas, 1859. A considerar o teor da carta, parece-me, que Ana Margarida, apesar da falta do documento registrado usufruía a liberdade. Mas, de qual maneira, vale a observação, que entre a redação da carta de alforria e o seu registro 18 anos se passaram;
- um segundo escravo a receber a alforria foi Gonçalo. Bento Luís, também, concedia tal documento em atenção a um pedido de sua esposa, e afirmava que esse escravo poderia gozar de sua "liberdade junto com seus filhos até o fim de sua vida".[533] Nesse caso, o tempo, entre a redação (1855) e o registro (1860) do título de liberdade não ultrapassou cinco anos. Porém, considerando que a carta de liberdade da ex-escrava Izabel Margarida foi datada de 1841, período em que deve ter sido escrito o testamento de sua dona, Ana Margarida da Costa. Pode-se, no mínimo, questionar, embora não disponha da data de sua viuvez, o motivo da demora de Bento Luís em cumprir o desejo de sua esposa;

(7 contos de réis), conforme Ramos (2002, 2), que teve acesso aos arquivos do Instituto Paraibano de Genealogia e de Heráldica, ao cartório Damásio Franca e a Santa Casa de Misericórdia.

[532] Conforme LN – 1856-61, fl. s. 122-3, carta de alforria datada de 24 de agosto de 1841. Observo que a beneficiada pela liberdade tinha o nome e prenome de sua dona.

[533] Conforme LN – 1856-61, fls. 152-3.

- um terceiro escravo, Teotônio da Gama (crioulo), vivenciou situação bem diferente da ex-escrava e do ex-escravo anteriormente mencionados. A sua exploração foi mais explícita. Ele pertencera, primeiro, a mãe de Bento Luís (Dona Cosma Coutinho de Lima) e, em segundo, ao pai dele, o coronel Mathias da Gama Cabral e Vasconcelos (morto em 1834). Sua carta de alforria tem a data de 30 de novembro de 1847, ou seja treze anos após da morte do último. Isso porque, embora tenha recebido a liberdade em razão de ter servido "com fidelidade" os familiares de Bento Luís, só seria integralmente liberto, após o cumprimento de algumas exigências, como a de acompanhar Bento Luís até a morte. Isso ocorreu treze anos mais tarde, visto que o filho do coronel faleceu no ano de 1860. Ou seja, Teotônio esteve a serviço dessa família, no mínimo, por vinte e seis anos e trabalhou para duas gerações; [534]
- os outros dois escravos encontrados na documentação dessa família , foram Manoel Francisco da Gama e Rafael (ambos angolas), pertencentes, também, a Bento Luís e forrados por terem acompanhado "com fidelidade" o dito senhor. Ao contrário, dos outros três, receberam atenção redobrada, pois, Bento Luís, não só os libertou em testamento, mas também registrou em cartório o documento. Segundo ele, em 18 de junho de 1860, "para maior segurança" dos dois libertos. Apesar da deferência, esses dois escravos tiveram de esperar, ainda, cinco anos para usufruir a liberdade. Mesmo tempo de espera de Gonçalo, mas bem menor que seus outros companheiros de cativeiro, como Isabel Margarida da Costa.[535]

Assim, os escravos da família Gama Maya amargaram anos de espera – de cinco a dezoito anos – entre a obtenção da carta de alforria e o registro das mesmas em cartórios. Se, aos senhores e às senhoras, a protelação do prazo da efetiva liberdade era uma garantia de continuarem recebendo "bons serviços", as mulheres e os homens escravos tiveram de se manter subjugados e, certamente, devem ter usado as máscaras sociais, a exemplo do que destacou o escritor de *As vítimas-algozes* (1869).

[534] A "escritura" de liberdade de Teotônio da Gama consta no LN – 1856-61, fls. 152-3. Apesar de Bento Luís ter herdado esse escravo, ele o deixou, provavelmente, em companhia do seu pai.
[535] Conforme LN – 1856-61, fl. 150.

Mas, como é sempre bom ressaltar, os senhores escravistas não tinham um único comportamento. As atitudes podiam variar de uma escrava ou escravo para outro, tudo dependia, não só das astúcias de homens e de mulheres cativos, mas das relações afetivas, de gratidão entre esses dois seres opostos na esfera social, mas que, ao longo de suas vidas, podem ter construído tais sentimentos. Um exemplo ilustrativo ocorreu com Bento Luís da Gama Maya, que, apesar da liberdade restritiva oferecida por ele e por seus parentes aos seus escravos, dedicou atenção diferenciada a três deles. Como já mostrado, Bento Luís mostrou-se cuidadoso quando tratou da carta de liberdade dos africanos Manoel e Rafael, indicando a intenção de libertá-los em seu testamento, mas também registrando as cartas no cartório. Com um terceiro foi mais "generoso", tratava-se de Luiz de França, que além de alforriá-lo, deixou alguns objetos que foram registrados numa *Escritura de Doação.* Os bens doados somavam a quantia de 45$000 réis, cujos valores referiam-se a uma mesa de jantar (3 mil réis) um estibanco (4 mil réis), um caixão de guardar arroz (6 mil réis) e duas vacas (a escolher, no valor de 16 mil réis cada uma).

A deferência era resultado da "lealdade" com que esse escravo, batizado com o nome do senhor, vinha lhe servindo.[536] Realmente, uma consulta no testamento de Bento Luís Gama Maya revela que, de fato, ele fez doação de parte de móveis existentes no seu "sobrado da Cidade". Contudo, informou, também, que a doação seria para dois escravos Luís e Luciano, conclui se referindo aos "papéis por [ele] feito e a eles entregues". Em relação aos outros escravos, apesar de não citar o nome dos mesmos – creio que Bento Luís se referia aos cinco escravos, cujas cartas de alforria deixou registradas, em testamento todos libertos, por ocasião de sua morte, visto que ele não possuía herdeiros nem "descendentes, nem ascendentes", e de seu casamento, com Dona Ana Costa Azevedo, não teve filhos, e, segundo ele, essa foi sua única mulher. Nomeou como seu herdeiro o coronel Joaquim Gomes da Silveira (primo, compadre e dono de engenhos em Livramento). Bento Luís faleceu em 10 de junho de 1860, o espólio somou a quantia de 37:626$832 réis, ao que depois do inventariante ter cumprido os desejos do mesmo Bento Luís, em doar objetos e

[536] Conforme LN – 1856-61, fl. 151, cuja escritura de doação é datada de 25 de junho de 1860, ou seja, 15 dias após o falecimento de Bento Luís, no entanto, os documento de doação, escrito pelo próprio Bento Luís, era de 20 de dezembro de 1842, em suma, há 18 anos atrás ele havia prometido os bens ao escravo, anotou no testamento, em 1859, e após a sua morte, em 1860, se registrou o documento e, finalmente, o escravo pode ter acesso aos bens.

dinheiros aos seus afilhados e compadres e valores para ornamentação de irmandades, o herdeiro recebeu a quantia de 29:032$378 réis.[537]

Por fim, não podia deixar de destacar a iniciativa de Domingos José Gonçalves Chaves, que alforriou o maior número de escravos: foram sete cartas de alforrias registradas por ele, nas quais dezessete escravos foram beneficiados – entre eles, duas famílias. Uma das famílias envolvia nove pessoas e três gerações: o casal formado por Fernando e Maria, ambos registrados como procedentes de Angola, eram pais dos crioulos: Maria, Ana, Ponciano, Joaquim e Benta. Esta última, por sua vez, era mãe de Bento e José. A outra era uma família natural, na qual Joana era mãe de Camila e Tereza e foram mencionadas no início desse capítulo.[538]

Em todas as cartas, havia a informação que o proprietário forrava "gratuitamente" a todos [as pessoas cativas] por não ter herdeiros legítimos, e os seus bens "foram adquiridos pela sua agência e serviços dos seus escravos". Este proprietário reconhecia que a liberdade das mulheres e homens escravos resultava do trabalho dos mesmos, porém, oferecia uma liberdade condicionada, eles só poderiam ir para onde bem lhes conviesse, quando ele se "findasse".[539]

A despeito das ambigüidades do sistema escravista, as alforrias mencionadas como outorgadas gratuitamente, a rigor, nunca foram destituídas de valor, pois, como se observou, a maioria tinha cláusulas restritivas, exigindo a permanência de pessoas cativas junto aos senhores e às senhoras. Possivelmente, muitos homens e mulheres nem gozaram efetivamente a liberdade, mas não deixaram de pagar, ao longo de suas vidas, trabalhando em benefício de terceiros, que se apropriavam do produto de seu trabalho. Acerca da questão do pagamento do título de liberdade, um dos pioneiros do estudo de alforria, Peter Eisenberg (1989, p. 297), assinalou: "a alforria nunca foi gratuita. Mesmo sem ter de pagar dinheiro ou prestar serviços para receber a alforria, o indivíduo durante sua vida de escravo já entregava valores para o senhor, sem que tivesse havido uma contrapartida de valores iguais entregues ao escravo".

---

[537] As informações acima se encontram no testamento de Bento Luís da Gama Maya (1859) e em outras compulsadas por Ramos (2002). Além dos cativos citados pertencentes a Bento Luís, mais dois escravinhos e suas mães foram citados nos livros de batismo de Livramento. São eles: Maria, filha de Joaquina (1815) e Firmino, filho de Gonçala (1845). LB Livramento, 1814-33 e 1831-63, respectivamente, AEPB.
[538] Ver LN - 1841-1846, fls. 78 e 82, IHGP.
[539] Ver LN - 1841-1846, fls. 77-83, IHGP.

5.1.2 – Dois testamentos, três libertos: diversidade no universo de ex-escravos

Situações reveladoras destas ambigüidades e complexidades do sistema escravista, na Cidade da Parahyba, estavam não só nos discursos de senhores e de senhoras, mas também, nas práticas sociais de mulheres e homens ex-escravos. Como destaquei anteriormente, Domingos José Gonçalves Chave deu mostras das atitudes senhoriais, quando num trecho da carta de alforria conferida a Joana e as filhas admitiu que as escravas mereciam a liberdade sem restrição por conta dos bons trabalhos prestados, mas noutro trecho, indicava que o processo de alforria se concretizaria somente após a sua morte. Entre os ex-escravos, um dos exemplos já citado foi o caso de Manoel de Jesus, que comercializou duas mulheres de propriedade de sua esposa, que já vinham negociando liberdade. Além destes exemplos, há outras duas situações que, considero importante, serem destacadas, envolvendo três pessoas forras com testamentos, os únicos encontrados por essa pesquisadora.[540]

A "africana" Quitéria Pereira de Souza, nascida na Costa da Mina, de onde viera para a Cidade da Parahyba com "idade menor de 8 anos", por isso nunca conhecera seus pai e sua mãe. Ela fora casada com José Pereira de Souza, já falecido, de cujo matrimônio não teve filhos e, por isso, não tinha herdeiro(a) legítimo(a) e nem colateral. Não há nenhum dado sobre como e quando obteve a sua alforria, mas pela informação de que ela havia chegado com menos de oito anos, pode-se inferir que, em 1842 (data de seu testamento) ela estava na faixa etária de 30 a 40 anos.[541]

Esta ex-escrava mina se tornou proprietária de quatro escravos que tinham laços familiares entre eles: Gonçala, "cabra", com mais de 50 anos; sua filha Maria, de 34 anos e também "cabra"; e seus netos, Mariano, de 06 anos e Christiano, de 10 anos, ambos "filhos naturais" e designados como "mulatinhos". Estes "bens" arrolados somavam, aproximadamente, dois contos de réis[542] e a testadora, ainda, registrou ser dona de

---

[540] Para mais informações acerca das potencialidades das pesquisas tendo os testamentos como principal suporte histórico, ver Oliveira (1988 e 1995) e Paiva (1995 e 2001).

[541] Os dados sobre Quitéria Pereira de Souza foram extraídos do testamento manuscrito no LN – 1841-46, fls. 18-20, IHGP.

[542] Embora Quitéria Pereira de Souza não tenha declarado o montante de seus "bens", observando as hipotecas na província da Paraíba, obtêm-se o valor de dois contos de réis com base nos escravos comercializados no mesmo período e na mesma faixa etária. Assim, constam nos Livros de Nota os seguintes

Umbelina, uma mulatinha, de 14 anos, porém ela havia sido libertada "desde de um ano de idade, como carta de liberdade que mand[ou] passar". Contudo, analisando o documento, se descobre que Quitéria havia hipotecado Umbelina a Francisco José Ávila Bittencourt, em 10 de fevereiro de 1834, e, no registro do testamento, reafirmou a revogação da hipoteca, pois "esse tenente deixou de cumprir o ônus de suprir minhas precisões". Provavelmente, a liberdade de Umbelina foi condicionada à obrigação de acompanhar e obedecer a dona enquanto ela vivesse, como foi muito comum no Brasil oitocentista.

A luta na justiça para revogação da hipoteca de Umbelina, conforme Quitéria indicou, caberia aos três homens escolhidos para serem os seus testamenteiros: dois advogados, Francisco Peixoto Flores e Januário Domingues de Oliveira. Para cumprir a última vontade de Quitéria, e "dar inteiro cumprimento", deveriam até mesmo sustentar "judicialmente suas disposições à custa de minha fazenda". Quitéria informava que, além da perda de Umbelina, outros quatro escravos de sua propriedade estavam sob a posse de Bittencourt desde 1842; que, para sua subsistência, tivera que "andar por casas alheias, para não perecer a fome".[543]

Apesar das precárias condições materiais em que vivia, Quitéria não deixou de registrar as suas últimas exigências de cunho religioso: uma missa de corpo presente; uma capela de missa pela sua alma e uma sepultura na capela de Nossa Senhora do Rosário. Por fim, anotou que, depois de "cumpridas as suas determinações, instituía por sua universal herdeira a menina Ana, filha natural de Antonia de Figueiredo e do falecido capitão Luiz José de Figueiredo".

A análise do testamento da ex-escrava Quitéria nos mostra alguns aspectos adotados por uma ex-escrava que conseguiu a liberdade. Primeiro, ela incorporou ao seu nome um sobrenome, cuja escolha foi pelo de seu esposo, José Pereira de Souza. Como outras pessoas libertas, ela adquiriu escravos, pelo que se aventou no testamento, para suprir sua sobrevivência.

---

escravos: Olegário de seis anos, em 1845, avaliado em 200 mil réis (LN-1841-46, fls. 104-105); Pedro, de 12 anos, em 1856, avaliado pela quantia de 800 mil réis (LN-1856-61, fl. 22); Maria Antonia, 50 anos, em 1859, pela quantia de 500 mil réis (LN-1856-61, fls. 119-120) e Eleutéria, de 35 anos, em 1860, pela quantia de 800 mil réis (LN-1856-61, fls. 157-158).

[543] Quitéria informou, que com a hipoteca de todos os seus quatro escravos e da forra Umbelina recebera menos de 100 mil réis, LN-1841-46, fls. 19-20, IHGP.

Outros dois "pretos forros", Francisco Gangá e Cosma Corrêa, que deixaram testamento na década de 1840, externaram, também, o desejo de serem enterrados no interior da igreja de Nossa Senhora do Rosário, ter o acompanhamento dos irmãos e irmãs desta mesma associação de negros e a celebração de seis missas em nome de suas almas. Deixaram a observação de que, a quem morresse por último, caberia a função de organizar os funerais e promover as missas.

O casal testador foi mais sucinto do que Quitéria, apenas deixou anotado a anulação de um outro testamento feito em 1838[544], mas não explicitou o motivo de tal ato. Esse mesmo casal arrolou como bens, terrenos e doze casas (nove de telhas e três de palhas), imóveis localizados em distintos locais da área central e subúrbios da capital (Tambiá, Jaguaribe e nas ruas da Alagoa e Palha), e instituíram, como testamenteiro e herdeiro universal, o negociante britânico Carlos Holmes, determinando que este herdaria a "meação do cônjuge que primeiro morrer", e se Holmes morresse, os seus herdeiros receberiam a herança. O segundo testamenteiro indicado foi João José Inocêncio Poggi, um renomado servidor público da província.

Enfim, nota-se um grande esforço do casal de pretos forros em deixar os bens a Carlos Holmes. Mas, o que teria levado a esta insistência e mesmo à anulação de um outro testamento? Será que o casal não estabeleceu nenhum outro vínculo de parentesco ou amizade com os seus parceiros de escravidão ou mesmo no universo de pessoas libertas? Apenas os homens livres, como Holmes e Poggi, tiveram alguma importância nas suas vidas e mereceram a indicação de testamenteiros? São questões difíceis de terem respostas satisfatórias, mas há algumas evidências que mostram que Francisco Gangá e Cosma Maria estabeleceram relações com pessoas escravas, forras e livres.

No livro de batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves, entre os anos de 1839 a 1847, Francisco Gangá apadrinhou quatro pessoas (duas adultas e duas crianças)[545], com três madrinhas diferentes – uma delas, sua esposa Cosma Maria, e mais duas, Antonia

[544] LN, 1841-46, fls. 65-66, IHGP, de 15 de fevereiro de 1844. No testamento, constava também um trecho no qual o casal anulava um outro registrado anteriormente com o objetivo de legar seus bens. O trecho informava que Francisco Gangá e Cosma Maria "derrogaram, anulavam e davam sem efeito o testamento que em nota do tabelião Manoel da Natividade Vítor, [que haviam] feito em 28 de abril de 1838".

[545] Conforme livros de batismo da freguesia de Nossa Senhora das Neves, os afilhados de Francisco Gangá foram: Rosa, escrava de 40 anos (1833-41, fl. 109); o escravinho Luiz (1833-41, fl. 168), o livre Manoel (1833-41, fl. 130) e a escrava Paulina (1846-50, fl. 74).

Corrêa, de condição livre e Miquelina, forra.[546] Esta última participou com Gangá de duas cerimônias de batismo. As pessoas apadrinhadas por Gangá e as mulheres citadas foram duas pessoas (Rosa, 40 anos e Paulina, 15 anos) e duas crianças (Luiz e Manoel), então, ele tornou-se compadre de duas mulheres adultas, de escravas e livres, e, também, padrinho de crianças e adultos. Portanto, não foi por falta de vínculos espirituais ou de amizade que Francisco não legou seus bens para seus afilhados ou outra pessoa de sua relação. Outra suposição, para a escolha do negociante Holmes como legatário, poderia ter sido algum acordo financeiro firmado no momento de um eventual empréstimo para a construção das casas, aspecto que justificaria a anulação do testamento de 1838.

Algumas atitudes das três pessoas forras que registraram em testamento o desejo de serem enterradas no interior de uma igreja e terem missas celebradas em benefícios de suas almas se assemelhavam às deixadas por brancos livres no período.

Contudo, o que chama mais a atenção, são os "bens" possuídos por Quitéria, uma ex-escrava que se tornou dona de outra escrava. Mas a historiografia recente da escravidão tem revelado inúmeros exemplos, por todo o Brasil, de libertos na mesma situação.[547] Havia alguns até enriqueceram, traficando indivíduos da África e comercializando-as nas províncias brasileiras. Este aspecto da sociedade escravista revela não só a complexidade do sistema (e, portanto, dos seres humanos), como também desvela a maneira como tal comportamento impregnou os vários sujeitos sociais. Mesmo aqueles que viveram a experiência do cativeiro, ao se libertarem, acreditavam que o reconhecimento social e o poder de um indivíduo passavam pela posse de outra pessoa.

A este respeito, existe o emblemático depoimento do africano Mahommah Garbo Baquaqua[548], um representante da diáspora imposta a milhares de mulheres e homens

---

[546] LB NS das Neves, 1833-41, fl. 109, AEPB, Miquelina aparece duas vezes no livro, com diferentes identificações: em 25 de outubro de 1838, se registrou que era uma preta forra; mais adiante, em 24 de janeiro de 1841 (fl. 168), no mesmo livro e anotações feitas pelo mesmo padre, foi dada como preta livre e, além do nome, se lhe acrescentou o sobrenome (Miquelina Maria da Conceição). O mesmo ocorreu com Francisco Gangá: apenas na primeira ata batismal (1838) foi considerado preto forro; em duas, foi designado como preto livre e em uma não recebeu nenhum qualificativo. Todas essas anotações foram registradas por um único vigário, Manoel Lourenço de Almeida.

[547] Koster (1942, p. 482) informou que conviveu com "mulatos" que pertenceram a "escravaria e depois possuíram escravos", na cidade do Recife. Alguns estudos que têm mostrado a posse de escravo por ex-cativos: ver Luna & Costa (1979); Verger (1992), Paiva (1995), Barickman (1999) e Faria (2000).

[548] Fragmentos da biografia de Mahommah G. Baquaqua foram publicados na *Revista Brasileira de História* (1988, p.269-284) que teve Sílvia Lara como apresentadora do texto, e na *Afro-Ásia* (n. 27, Salvador, 2002, p.

traficados para o Novo Mundo, que viveu a triste experiência de ser escravo na África e na América (Pernambuco), assim como viajou por várias partes desse continente (Estados Unidos, São Domingos e Canadá). Em 1854, como ativista abolicionista, publicou, em parceria com Samuel Moore, um texto, no qual expôs sua experiência. Acerca da posse de escravos por negros, ele a presenciou no Rio de Janeiro, local para onde enviado após passagem por Recife:

> permaneci [no Rio de Janeiro] duas semanas até ser vendido novamente. Havia lá um *homem de cor que queria me comprar* mas, por uma ou outra razão, não fechou o negócio. Menciono esse fato apenas para ilustrar que a *posse de escravos se origina no poder*, e qualquer um que dispõe dos meios para comprar seu semelhante com o vil metal pode se tornar um senhor de escravos, *não importa qual seja a sua cor*, seu credo ou sua nacionalidade; e que o homem negro escravizaria seus semelhantes tão prontamente quanto homem branco, tivesse ele o poder. (Destaques meus).

De possuído(a) a possuidor(a)[549], este foi o caminho traçado por alguns libertos e libertas em busca de aceitação social. Todavia, pouquíssimos, como relatou Verger (1992), conseguiram agregar ascensão econômica e respeito social que o levassem a ocupar cargos públicos[550], pois eram numerosas as restrições sociais que dificultavam a mobilidade e "integração" de mulheres e homens negros e mulatos libertos, em todo o período em que perdurou o sistema escravista. Não só os forros ou as forras eram atingidos pelas práticas discriminatórias, mas também os homens e mulheres livres de ascendência africana eram objetos de "preconceito oficial e particular e de atos visíveis e dissimulados de discriminação", conforme apontou Russel-Wood (2005, p. 107).[551]

9-39), pelo africanista Paul Lovejoy, que tem se dedicado, mais recentemente, a construir a biografia de Baquaqua. Há, ainda, em português (1997), o seu livro produzido em co-parceria com S. Morse, em 1854.

[549] Faria (2001, p. 309), pesquisando testamentos e inventários de forros do Rio de Janeiro colonial, entre 1707 e 1812, encontrou 79% de homens que testaram como possuidores de escravos e 81% de mulheres. Barickman (1999, p. 14), pesquisando o Recôncavo baiano, no início do século XIX, destacou que os "escravistas não-brancos" tinham um peso demográfico significativo entre os chefes de fogo, em duas freguesias rurais, na de São Gonçalo dos Campos, onde eles somavam 29,8%, e na de Santiago do Iguape, 46,5%.

[550] Pierre Verger (1992) biografou a vida de alguns indivíduos que passaram de ex-escravos a "pretos ilustres", um deles foi o forro de origem africana Antonio Xavier de Jesus, que alcançou o cargo de subdelegado e juiz de paz em Salvador, sendo uma das raras exceções no Brasil a ter condição com algum destaque social.

[551] Como mostrou Russel-Wood (2005, p. 122-123), as pessoas de ascendência africana, entre as quais as libertas, eram as mais prejudicadas, além das restrições legais que a impediam de exercer a cidadania, a elas

É importante salientar que pesquisas recentes têm mostrado outras facetas de mulheres e homens ex-escravos, a exemplo do estudo de Faria (2001, p. 311), baseado em testamentos de mulheres e homens libertos (africanos e crioulos) do Rio de Janeiro (RJ) e São João Del Rei (MG). Para a autora, além do prestígio social, um dos motivos de forros e de forras adquirirem escravos, era ampliarem a mão-de-obra auxiliar para suas atividades econômicas, normalmente, manuais. A historiadora Faria detectou, ainda, que, a despeito das mulheres forras terem menor fortuna do que, por exemplo, as pessoas livres, proporcionalmente, elas alforriavam mais os seus cativos do que as últimas. Geralmente, mulheres e homens escravizados constituíam os seus "bens" mais valiosos, porém, costumavam conceder gratuitamente o título de liberdade para as crianças, filhas de suas escravas. Muitas destas, em razão dos fortes laços afetivos com as "sinhás pretas", após a concessão de alforria, continuavam a conviver com as ex-donas, pois, como apontou a autora, além das relações de trabalho baseadas na escravidão, formavam estas mulheres (escravas e ex-escravas) arranjos sociais com os quais tentavam amenizar o vácuo familiar criado com o tráfico, pois muitas das testadoras tinham origem na Costa da África e não constituíram famílias no Brasil, eram solteiras, porém elegeram crianças, mulheres e homens negros (africanos e crioulos) que faziam parte de suas relações e passaram a fazer parte da "família escolhida" por elas. Mas, sem dúvida, independente da "qualidade" social do senhor ou da senhora, ser escravo não devia dignificar nenhum ser humano.

5.1.3 – Histórias de liberdade: mulheres escravas e suas redes sociais

A interessante história de Juliana, citada no início desse capítulo, que comprou sua carta de alforria, mostra o empenho de uma mulher escrava em obter a sua liberdade. É também uma história que se aproxima das trajetórias de outras tantas mulheres que viveram a situação de escravizadas, e criaram estratégias para se livrarem do cativeiro. Entretanto, a conquista no estatuto jurídico, ou seja, a troca de escravo por forro, não significava apenas mudança social, mas que novos desafios deveriam ser enfrentados no cotidiano, uma vez

---

eram impingidas termos e atitudes estereotipadas, a exemplo dos adjetivos que se seguem: "pessoa de sangue infecto", "pessoa de ínfima condição". Eram descritos também como "pretinho" ou "preto bruto" e os mulatos despertavam forte aversão por causa de sua aparente "arrogância". Acerca dos limites sociais impostos aos negros, ver, também, Mattos (2000) e Faria (2001).

que a sociedade escravista dispunha de leis e práticas sociais que interditavam a mobilidade econômica do grupo de libertos. Porém, alguns e algumas conseguiram romper as imposições legais e viveram com dignidade na sociedade escravista.[552]

Para recuperar fragmentos das histórias de Juliana, utilizei a "ligação nominativa" de fontes, uma metodologia na qual o nome de um indivíduo serve como fio condutor na investigação, em séries documentais distintas, permitindo reconstituir parte de sua vida. Desta forma, a partir do nome de Juliana e de seus donos, encontrada, primeiro, no registro de batismo, em seguida, foi cruzado com o banco de dados de cartas de alforria. Assim, foi possível acompanhar algumas de suas ações para a conquista da liberdade.[553] No caso dessa pesquisa, disponho de bancos de dados de batismo, casamento e óbito, pude investigar as relações sociais da população negra da área litorânea da Paraíba oitocentista e tive condições de recuperar alguns aspectos da vida familiar de Juliana.

Luiza, uma escrava "mulata", era sua mãe e a levou para ser batizada em 19 de julho de 1835. Seu padrinho foi um homem livre, José Bento Labes, e não teve madrinha. Em 1838, foi a vez de sua irmã Margarida receber a benção da Igreja Católica. Todas as três pertenciam a Antonio Soares de Pinho.

Passados quase duas décadas, em 1853, quem retornou à igreja de Nossa Senhora das Neves, foi Margarida. Ela havia se casado com Manoel Francisco Ramos e batizava sua filha legítima, a liberta Joana. Formava, então, uma família nuclear, sendo que com a morte de Antonio Soares de Pinho, o casal passou a pertencer aos seus herdeiros – esposa e filhos.

Juliana, como sua irmã, também procriou, porém, ao contrário desta, não estabeleceu uma relação reconhecida pela Igreja. Assim, a sua criança, chamada Maria, foi batizada como "filha natural" em 19 de fevereiro de 1855 e tinha a condição de escrava como pregava a legislação da época. Teve como padrinhos o padre João do Rego Moura e dona Ana Sidonéia Pinho.[554] Nessa época, mãe e filha aparecem como propriedade de dona

---

[552] Analisou Sheila Faria (2001), em estudo sobre formação de riqueza de mulheres libertas, mais de duas centenas de testamentos de municípios de duas capitanias/províncias do Sudeste brasileiro (São João Del Rei, MG,e Rio de Janeiro, RJ), referentes aos séculos XVIII e XIX, mostra como elas conseguiram acumular riquezas e o processo de transmissão de herança a seus parentes (espirituais e consangüíneos).

[553] Esta técnica tem sido muito adotada por historiadores da família escrava, a exemplo do que fez Robert Slenes (1999), um dos seus principais estudiosos desse tema no Brasil.

[554] Na década de 1850, Juliana e seus filhos apareceram ora como propriedade de dona Cândida Irinéia d'Assunção (esposa de Antonio Soares de Pinho), ora como da filha do mesmo senhor falecido, Ana Sidonéia Pinho. Possivelmente, tratava-se do período de transmissão de herança, pois, na década de 1860, se confirmou

Cândida Irinéia d'Assunção, indicando a divisão da herança na família de Soares de Pinho. Quase três décadas depois, em 1883, o sacerdote João do Rego Moura e compadre de Juliana, incorporando o espírito de contestação da escravidão, tornou-se um dos fundadores da "sociedade abolicionista" na capital. Esta se chamava *Emancipadora Parahybana*, que logo criou o jornal *Emancipador*. O abolicionista José do Patrocínio, em passagem pelo Ceará, aproveitou e ampliou sua viagem à capital da Paraíba e, em 25 de fevereiro de 1883, assistiu a criação de tal órgão com suas festividades, discursos e entrega de dez cartas de alforria a mulheres e homens escravos (MEDEIROS, 1988, p. 49).[555]

Ainda não há evidências históricas para afirmar se Juliana e a criança conviveram com o pai, ou mesmo se ele era escravo ou livre. Entretanto, em 10 de maio de 1857, Juliana voltou à igreja Matriz e batizou seu filho Cassiano, de condição forra, sendo escolhido para padrinho José Gonçalves dos Reis, mas o batizando não teve madrinha. Dessa forma, Juliana aos 22 anos de idade, era escrava parda e mãe de duas crianças (um menino liberto e uma menina escrava), ambos com a mesma cor da mãe. A respeito dos vínculos parentais, pode-se afirmar que Juliana tinha conhecido sua mãe e teve uma irmã, que lhe deu um cunhado (de condição escrava) e uma sobrinha (liberta). Temos, então, uma situação em que uma família escrava do tipo monoparental aumentou para sete pessoas, dentre estas, duas crianças que conseguiram obter a liberdade. Provavelmente, houve um grande esforço dos pais, e da avó em livrarem da escravidão a terceira geração da família.

Além disso, todas as evidências sobre Juliana e seus parentes nos mostram a ampliação dos vínculos parentais no período de duas décadas, tanto biológicos (filhos, netos e sobrinhos) quanto de afinidades (cunhado) e espirituais (compadres e madrinhas). Provavelmente, tais relações devem ter aumentado a possibilidade de suporte material às mulheres e aos homens escravizados na conquista da liberdade.

Pelas ações de Juliana, ela vinha trabalhando ou criando alguma alternativa também para conquistar a sua própria alforria. Confirmando esta afirmação, um ano após o batizado de seu filho Cassiano, em 16 de julho de 1858, o padre Leonardo Antunes Meira Henriques

---

a nova proprietária da Maria: a filha do senhor falecido, Ana Pinho, que aparece, também nomeada como Ana Tertula Pinho, na documentação do ATJPB.

[555] Medeiros (1988, p. 50), em texto de 1925, destacou que, além da Capital, nos anos de 1880, somente Areia e Mamanguape constituíram "associações abolicionistas".

redigiu o seu título de sua liberdade e, quatro dias, depois o tabelião fez o registro no Livro de Notas.

Duas últimas informações sobre a liberta Juliana nos dão conta da compra da manumissão de sua filha, em 1863, pela quantia de 800 mil réis. Num trecho no livro de distribuição do Fórum, há o seguinte registro: "Ana Tertula de Pinho passou carta de liberdade a favor de sua escravinha Maria, 9 anos, filha da parda Juliana, pelo valor de 800$000".[556] Dois anos antes, em 1861, Luiza, a mãe de Juliana, também conseguiu obter a sua carta de liberdade. Ela estava, naquela época, com cerca de 50 anos e pertencia a Joaquim Soares de Pinho, que a recebera de herança do inventário do seu pai, o citado Antonio Soares de Pinho. O valor estimado de Luiza era de 700 mil réis, mas, após negociação, ela pagou metade do valor atribuída à carta, pois Joaquim "perdoou" metade do valor, segundo ele, em razão dos "bons serviços" prestados pela escravizada e a libertou pela quantia de 350 mil réis, que ele recebeu em moeda legal e corrente, passando a carta de liberdade, "sem condição alguma", que, rapidamente, foi registrada em cartório.[557]

Enfim, Juliana era uma mulher solteira que teve êxito na comprar de sua liberdade. Deve ter conseguido economizar fazendo serviços extras ou, talvez, tenha contado com apoio de alguém, como seu companheiro[558], ou de parentes espirituais, a exemplo do compadre João Moura (vigário), dono de cerca de sete escravos. Compete, ainda, destacar que Juliana viveu num período em que se intensificou o tráfico interprovincial e os preços dos escravos atingiram o maior valor. Mesmo assim, Juliana conseguiu superar as dificuldades materiais e comprar a sua carta de alforria e obteve, também, a de sua filha, Maria, mediante compra. Sobre o menino Cassiano não se dispõe de dados acerca de sua liberdade, mas, ao ser batizado, tornou-se forro. Tratava-se, pois, de uma mulher em idade produtiva, em dupla acepção, tanto para conceber filhos quanto para desenvolver atividades que dariam lucros aos seus donos.

Outro aspecto importante. Inicialmente, parecia-me que a família de Luiza e Juliana, estava interessada em libertar as crianças que compunham a terceira geração, porém a

---

[556] Livro de distribuição 1861 a 1865, depositado no ATJPB, fl. 22.

[557] LN – 1856-61, fl. 164. A carta de liberdade foi passada em 02 de março de 1861 e, em 08 de abril do mesmo, registrada no livro de notas.

[558] No LN – 1856-61, fl. 93, Juliana foi registrada como parda/mulata, seus dois filhos, Maria e Cassiano, também foram designados de *pardos*, mostrando que, se não eram da cor da mãe, estavam bem próximos e, possivelmente, o progenitor tenha sido um homem de ascendência africana.

pesquisa nos registros históricos mostrou que a luta de todas as integrantes desta família era de livrarem-se do cativeiro. A estratégia utilizada passou, principalmente, pela compra das cartas de alforrias. Primeiro, se obteve a alforria do recém-nascido Cassiano na pia batismal, depois a compra das de Juliana, da menina Maria e de Luiza. Poderia Juliana ter se alforriado primeiro que a filha exatamente para conseguir os recursos necessários para adquirir as outras cartas de manumissão? É possível, pois pelas décadas de 1850-60, como o preço de mulheres e de homens escravos estavam altos, tem sentido, pois Juliana, uma vez liberta, teria condições de se empregar e formar pecúlio para compra de sua filha ou buscar ajuda de terceiros. Não se sabe qual foi sua estratégia, mas ela conseguiu "resgatar" sua filha do cativeiro.

As fontes utilizadas para se obterem os dados sobre a vida de Juliana, infelizmente, não informam que atividade produtiva ela exercia. Isto poderia nos explicitar se havia conseguido os recursos com que comprou sua carta. Contudo, todos os batismos envolvendo, sobretudo, as mulheres cativas da família Soares de Pinho, realizados entre 1835 a 1869, aconteceram na Matriz Nossa Senhora das Neves, na capital, informação que leva a acreditar que residiam na cidade. Juliana poderia ser uma escrava doméstica ou "de ganho".

> Uma escrava de ganho, denominada nos jornais da época da Paraíba, também, de "quitandeira" (ou "negra do tabuleiro"), era uma trabalhadora escrava com certa liberdade para circular pelas ruas, praças e mercados da zona urbana, comercializando os mais diversos produtos alimentícios (legumes, frutas, peixes, etc), miudezas e tecidos. Na Paraíba imperial, os jornais traziam estampados anúncios, em que moradores citadinos, com alguma renda, procuravam uma "negra de taboleiro", a exemplo de uma pessoa que, na década de 1860, tentava alugar uma "escrava que compre e venda na rua, e que seja fiel, e não seja ébria".[559] Mas, além das escravizadas, mulheres libertas ou livres também desenvolviam, com autonomia, o pequeno comércio, ambulante ou em lugar fixo, como ocorria no já mencionado (2º capítulo) bairro de Tambiá, onde mulheres forras por ali moravam e se ocupavam de comercializar hortaliças e doces (MEDEIROS, 1994, p. 30).

[559] Anúncio do Jornal *O Solícito*, 1867, depositado no Arquivo do Núcleo de Documentação e Informação Histórica (NDIHR), nos Jornais da Paraíba do século XIX, microfilme rolo 1.

Mulheres negras que viviam no meio urbano, eram também ocupadas em variadas atividades domésticas, todas necessárias para a manutenção de uma residência de camadas sociais altas e médias, pois todos os serviços necessários para manutenção das casas dos setores médios e das elites exigiam muito uso da força física, o que implicara, cotidianamente, deslocamentos em direção aos espaços públicos, sobretudo, às fontes, chafarizes ou rios para se buscar água ou para lavagem de roupas; circulação pelos mercados e bancas para adquirir víveres; e, no interior das casas, o cuidado com as crianças, o preparo de refeições e outras atividades do universo doméstico.

Todavia, em uma sociedade que tinha uma visão extremamente negativa do trabalho braçal, seus membros, dificilmente, iriam realizar tais tarefas, pelo contrário, relegavam-nas às mulheres e aos homens escravos. Estes, por sua vez, com as freqüentes saídas às ruas, travavam amizades[560] com a população livre e forra, além de aprenderem a lidar com dinheiro. Aprendizado que deve ter sido fundamental para o estabelecimento de redes sociais no mundo dos livres.

Neste sentido, existe a extraordinária história de vida de Gertrudes Maria, nascida e moradora da Cidade da Parahyba, e que, no início do Oitocentos, conseguiu comprar a sua carta de alforria sob a condição de acompanhar os donos até a morte. Porém, seus donos, Carlos José da Costa e Maria Antonia de Mello, contraíram algumas dívidas e não puderam efetuar o pagamento das mesmas, por isso, os seus credores recorreram à justiça solicitando a venda de Gertrudes em praça pública para que, assim, se quitassem os débitos. Mas, para conservar a sua liberdade, mesmo parcial, Gertrudes não teve dúvida, recorreu a advogados para defender seus "direitos" e travou uma longa batalha judicial, de 1828 a 1842, argumentando com a apresentação da carta de alforria e de testemunhas de sua relação pessoal, buscando o reconhecimento de sua condição de alforriada sob condição.[561]

---

[560] Além do pioneiro trabalho de Silva Dias (1994), que destacou a presença de mulheres negras no mundo do urbano e rural, ver também, neste mesmo sentido, estudo sobre as mulheres negras da Bahia, Soares (1994), no qual a autora não deixou de destacar os conflitos entre mulheres livres, libertas e escravas no espaço do trabalho, Silva (2002), que abordou mulheres negras no núcleo urbano de Recife colonial e imperial e no Rio de Janeiro, além de Karasch (2000), Graham (1992, 2005) e Grinberg (1994), Figueiredo (1993), Giacomini (1998) entre outros.

[561] As informações sobre Gertrudes Maria foram obtidas na "Apelação cível da penhora da escrava Gertrudes, 1828-42", depositado no ATJPB. Ver mais informações sobre as testemunhas e mais detalhes sobre a análise do caso de Gertrudes Maria, realizada por esta autora, em Rocha (2001, p.83-91). Existe, ainda, uma transcrição da Apelação Cível GM, ATJPB, no livro *História da ordem terceira do Carmo na Paraíba*, de

Muitos dos que testemunharam em defesa de Gertrudes, poderiam ter sido seus clientes com quem mantinha amizades, laços que devem ter sido forjados nos momentos de suas andanças pelas ruas da capital, pois Gertrudes Maria era quitandeira. Em 1826, ela tinha cerca de 30 anos, era solteira e conseguira comprar sua carta de alforria sob condição

> de que a dita escrava nos há de acompanhar durante as nossas vidas, prestando-me todos os serviços; e isso para que a *forremos por cem mil réis* valendo esta escrava duzentos mil réis pelo amor que lhe temos, pelos *bons serviços* que sempre nos tem prestado, e sendo que essa dita escrava falte *à condição* que lhe pomos de nos acompanhar como já dissemos a tornaremos cativa[562] Grifos meus.

Como o(a) leitor(a) pode observar, Gertrudes Maria valia 200 mil réis, no entanto, pagou 50% do valor. A segunda parte da quantia seria quitada com serviços e o acompanhamento aos donos. Os donos ressaltavam que premiavam os bons serviços prestados por Gertrudes, dando mostras de que a concessão de alforria não era um "prêmio" para todos que viveram a experiência da escravidão. Na verdade, Graham (1997) salientou, a prática de alforriar no Brasil funcionava como um eficiente controle da população escrava.

Não se pode deixar de destacar que, se para a classe dominante, o ato de alforriar se prestava para controlar os escravizados, estes fizeram uso de tal política de forma a se beneficiarem desta brecha do sistema. Assim, Gertrudes Maria, antes da contestação do seu título de liberdade, parece ter-se portado de forma exemplar, próxima do padrão de escrava idealizada pelos senhores, ou seja, pacífica, ordeira e trabalhadora. Porém, quando se colocou a possibilidade dela perder a sua parcial liberdade, não hesitou em acionar pessoas com condições de auxiliá-la na Justiça. Foram quase quinze anos de idas e vindas aos tribunais. Para tanto, foi representada por advogados, como exigia a legislação da época, porque escravizados ou alforriados não tinham direito de interpor ação judicial, menos ainda contra os senhores.

Mello at al (2005) feita com base na leitura paleográfica realizada por esta autora e a historiadora Maria da Vitória Barbosa Lima.

[562] Apelação Cível GM, ATJPB, fl.24.

O processo foi iniciado em 08 de julho de 1828, quando os dois credores de seu dono – Frei João da Encarnação e José Francisco das Neves – entraram com uma "petição de embargo" com vigor de penhora contra Carlos José da Costa, requerendo que Gertrudes fosse vendida para pagar dívidas no valor de 176$190 réis ao religioso e 17$000 réis a José F. Neves.[563] Um valor nada desprezível para a época, especialmente o devido ao religioso, pois chegava a representar mais de dois terços do preço médio de uma escrava, que andava por volta de 270 mil réis na década de 1830 (MATTOSO, 1988, p. 96).

No período – 1828 a 1842 – em que durou a ação contra Gertrudes, nas primeiras instâncias, houve três advogados. As mudanças indicam que ela não dispunha de recursos para efetuar o pagamento. O primeiro a ser constituído seu advogado e procurador foi Luis Nogueira Moraes, substituído, em pouco tempo, por José Lucas de Souza Rangel, que também deixou o caso. Por fim, em 1830, um representante da elite paraibana –Francisco de Assis Pereira Rocha – assumiu o caso e a defendeu até a década de 1840. Este advogado exerceu importantes cargos como a presidência da província (equivalente nos dias atuais, à função de governador), foi chefe de Polícia (1860)[564] e era dono de escravos.[565]

A principal argumentação do advogado de Frei João e José das Neves era de que o "papel de liberdade que junta a embargante [era] falso, e dolosamente feito muito depois de se haver efetuado embargo em vigor de penhora na pessoa da embargante". Enfim, o objetivo da argumentação passava pela tentativa de provar ser Gertrudes uma "legítima escrava"; assim, ela poderia ser apreendida e vendida para quitação da dívida. Alegavam, ainda, que Carlos José da Costa, em 1827, fizera uma escritura de hipoteca, conferindo o direito dos credores recorrerem à justiça para quitação da dívida. Foram, então, estes dois pontos destacados, ao longo do processo, pelos credores.[566]

---

[563] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl.23.
[564] Francisco de Assis Pereira Rocha, como interino, no período de 16 de março a 09 de dezembro de 1842; como efetivo, de 16 de novembro de 1843 a 26 de abril de 1844, mais três vezes como interino: de 22 de outubro a 15 de dezembro de 1859, de 15 de abril a 16 de julho de 1860 e de 17 de agosto a 08 de novembro de 1860, ver Quadro dos chefes de polícia, efetivos e interinos que tem tido a província da Paraíba (1888), depositado na BN.
[565] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fls. 24 e 73.
[566] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fls. 26 e 29-30.

O advogado de Gertrudes, por sua vez, conseguiu o depoimento de sete pessoas favoráveis a sua cliente. Uma delas afirmou que ela havia adquirido a sua alforria por 100$000 réis, quantia exigida pelos seus senhores.[567] Destacaram, também, o fato de Carlos José da Costa já estar desacreditado na praça por ser "perdulário que casando com Maria Antonia", recebeu treze escravos, mais ouro, prata e muitas dádivas, porém tudo "perdeu, estragou e destruiu com vadiações" e, em 1827, abandonou a esposa e mudou-se para Alagoas. Maria Antonia, sem amparo e pobre, diziam os depoentes, passou a mendigar pelas ruas da capital paraibana.[568] O que parece um exagero, pois Gertrudes deveria ser a responsável pela subsistência da sua dona.

Constavam também, na defesa do advogado Pereira Rocha, informações sobre os esforços de Gertrudes para adquirir recursos, usados para o pagamento do seu título de liberdade. Dizia ele: resultavam das "custas de suores, sacrifício e muitas fadigas [ela conseguiu formar pecúlio] para obter sua manumissão, e se ver isenta do sempre abominável cativeiro".[569] Mesmo nos depoimentos favoráveis aos credores, uma testemunha fez comentários mostrando que estes estavam firmemente decididos a receber o valor devido pelos seus patronos e, previamente, haviam feito contato com um possível comprador de Gertrudes. Afirmou um depoente favorável aos credores que

> a dita escrava [o] último arrimo [de Maria Antonia] visto que seu marido Carlos José da Costa se achava endividado e que seus credores tinham todos a mira na referida escrava, e que sucedendo, que eles credores vencessem o dito seu marido, ainda lhe restava o meio de a fazer vendida para que já havia falado a Francisco de Amorim.[570]

Como se percebe, havia diversos interesses envolvendo esta demanda jurídica. De um lado, a proprietária de uma escrava, com dificuldades financeiras, tentando salvar a cativa que havia alforriado sob condição e que, naquele momento, parecia ser a sua única esperança para suprir suas necessidades de sobrevivência. De outro, os credores, tentando receber uma dívida, pouco preocupados se teriam de disputar com uma mulher negra que se dizia forra. Por fim, da própria libertanda que, provavelmente, depois de inúmeras

[567] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 58.
[568] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 70.
[569] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 87.
[570] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 58.

conversas e ações para convencer seus senhores, deles conseguindo o compromisso de a libertarem após a morte dos donos, via que eles não haviam cumprido a parte do acordo e, como o título não havia sido registrado em cartório, era contestado judicialmente.

Quando finalmente, se julgou a questão – em 20 de abril de 1831 – o Juiz de Fora, Inácio de Sousa Gouveia, deu ganho de causa aos credores de Carlos José da Costa, por considerar a carta de liberdade "título nulo, inútil e reprovado". Sendo assim, poderia ser colocado em "vigor o arresto" contra Gertrudes, cabendo a ela, ainda, o pagamento das custas do processo.[571]

A publicação da sentença ocorreu quase três meses depois (em 03 de julho de 1831). Quatro dias após o julgamento, o curador de Gertrudes entrou com a Apelação[572]: o processo deveria ser enviado para um julgamento por órgão superior da Justiça, a Ouvidoria Geral da Comarca, na província da Paraíba. Houve, então, duas outras audiências públicas, numa das quais não compareceu nem o procurador dos credores nem os próprios credores. Entretanto, o advogado Francisco de Assis fez uma apelação, ou seja, entrou com recurso solicitando um novo julgamento, a ser feito por instância superior. Desta forma, o processo foi enviado aos órgãos superiores da Justiça. Isto significava que não seria mais julgado em território da província, mas no Tribunal da Relação, localizado, à época, em Recife.

Mas, conforme informações contidas na Ação Cível, ficamos sabendo que este processo ficou, por alguns anos, desativado. Somente dez anos depois, em 1841, José Francisco das Neves solicitou a reabertura da ação judicial, que foi acatada pelas autoridades. Em seguida, Gertrudes Maria e seus dois filhos foram presos, pois, segundo o autor da denúncia (o citado Francisco das Neves) o depositário[573] de Gertrudes, José Bernardino de França, nomeado em 1828, a deixou "viver à rédea solta", e concubinada com um índio com quem morava de [...] portas adentro, e de quem tem hoje duas crias".[574]

Esta atitude deve ter surpreendido Gertrudes e seu companheiro, pois durante mais de dez anos, nada havia sido comentado sobre a ação de embargo. Por outro lado, ela

---

[571] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 106.

[572] Recurso que se interpõe das decisões terminativas do processo a fim de os tribunais reexaminarem e julgarem de novo as questões decididas na instância inferior.

[573] Quando uma ação judicial envolvia um escravo (ou escrava), este deixava de ficar sob a guarda de seus senhores, passando a terceiros, após a realização de um "contrato de depósito", no qual o *depositário* ficava responsável por guardar o "bem". Quando lhe fosse exigido, este deveria ser restituído, em Grinberg (1994, p. 22).

[574] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 120.

solicitou um novo depositário, Modesto Honorato Victor (tenente), pedido que foi aceito em 01 de dezembro de 1841 e, assim, ela foi libertada da prisão. Rapidamente, ela entrou em contato com o seu antigo advogado Francisco de Assis Pereira Rocha, que retomou à ação. A primeira audiência deu-se em 20 de abril de 1842, à qual compareceu apenas o advogado Francisco Ignácio Peixoto Flores, novo defensor dos interesses de José Francisco das Neves, que entrou com uma "Ação em Juízo" para prosseguir a ação, na tentativa de vender Gertrudes em praça pública e, finalmente, receber sua dívida, certamente, com juros.[575] Porém, o advogado Pereira Rocha requereu a continuidade da causa no órgão superior, isto é, no "Juízo Superior da Relação do Distrito", em Recife[576], e os autos foram enviados ao juízo superior em 30 de maio de 1842. Esta é a última informação do caso Gertrudes Maria.

Embora não se saiba qual o resultado da apelação, a história protagonizada pela crioula Gertrudes permite a visualização de fragmentos de uma relação entre uma libertanda *versus* um senhor na Cidade da Paraíba, no início do século XIX, que envolvia várias pessoas da localidade, dentre elas, um religioso. Assim como nos permitiu vislumbrar aspectos das relações escravistas, a percepção e ação de liberdade de uma alforriada sob condição e de pessoas que também vivenciaram tal situação.

Mais amplamente, o conjunto de documentos analisados permitiu reconstruir aspectos de tais relações e histórias de mulheres e homens escravos e de seus senhores, ocorridas no século XIX. Desta forma, busquei responder se a alforria obtida como concessão ou como conquista das pessoas escravizadas. Os dados revelaram que a maioria das alforrias foi concedida gratuitamente, no entanto, os proprietários impuseram várias condições para que essas pessoas, de fato, se tornassem libertas, levando-as a trabalharem por muitos anos. Além disso, nem mesmo quando o senhor (ou senhora) afirmava que não havia recebido nenhum valor, o fato de ter explorado homens ou mulheres de condição escrava já o colocava na condição de pagador. Mas esta interpretação não era possível naquela época, em que o normal era uma pessoa ser possuidora de outra(s) e se beneficiar da exploração de seu trabalho.

[575] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fls. 122-3.
[576] Conforme Apelação Cível GM, ATJPB, fl. 122.

Mas, afinal, a liberdade de mulheres e homens escravizados se originou do amor declarado pelo senhor ou dos seus próprios esforços? Na verdade, não há uma resposta objetiva e única, porque, embora a alforria fosse uma prerrogativa do(a) senhor(a), o estímulo para conferir a liberdade foi resultante da ação estratégica do(a) escravizado(a) em mostrar-se – de forma teatralizada ou não – sujeito ao domínio senhorial e passar por "obediente", "leal", amável", "fiel" e prestador de "bons serviço". Enfim, as relações entre senhores e escravos foram moldadas nas relações cotidianas, mulheres e homens escravizado mostraram capacidade de adaptação e modificação de sua condição. Se, nestas estratégias, os indivíduos escravizados não se colocaram explicitamente contra o sistema, as suas ações, muitas vezes, individuais evidenciaram um dos caminhos adotados para negarem a sua propalada desumanização, bem como manifestarem resistência ao sistema escravista.

Enquanto, no cotidiano, escravizados ansiavam pela liberdade, os senhores e senhoras utilizavam artimanhas para com os seus escravos, como promessa de concederem liberdade somente após a morte, possivelmente, para serem mais bem servidos pelo escravo e este aparente comportamentos de sujeição, conformista, ao longo da vida, e motivo que o tornaria merecedor da concessão de liberdade. Todavia, as "estratégias pragmáticas" de muitos escravizados possibilitaram desfechos nem sempre previstos pelos senhores, a exemplo de Juliana, Gertrudes, Camila, Perpétua, Ventura, Simeão e outros, que buscaram meios de abreviarem a escravidão conseguindo efetuar a compra de sua alforria, transformando em realidade a almejada liberdade. Uma imensa maioria, porém, teve que se curvar às imposições senhoriais e, portanto, ao sistema escravista[577], tendo de conviver com o temor de falecer antes do seu senhor e não poder jamais usufruir a condição de liberto. Mas, em virtude destes esforços e sacrifícios, muitos e muitas conseguiram transmitir aos seus filhos e descendentes a desejada liberdade.

[577] A respeito da prática de alforriar como controle social, ver Graham (1997). Ver também Souza (1999, p. 168), segundo a qual, a alforria atendia os interesses dos poderes estabelecidos, e o senhor, ao conferir a liberdade,conseguia colocar "água na fervura, aplacar ódios e ressentimentos, arrefecer ânimos revoltosos; mas também significava propiciar o aumento do contingente livre e de cor, sempre temido porque considerado virtualmente perigoso".

5.2 – MULHERES E HOMENS ESCRAVOS, LIBERTOS EM SANTA RITA

Dando continuidade à investigação das estratégias adotadas por mulheres e homens escravizados na Várzea do Paraíba, para se livrarem das agruras do cativeiro, ou mesmo minimizarem-nas, analisei alguns documentos (inventários, registros paroquiais) observando os arranjos familiares de cativos nas unidades produtivas e as mudanças ocorridas em momentos de partilha de heranças, assim como as redefinições das convivências e do parentesco escravo. Em razão da ausência de fontes produzidas pelos próprios escravos, a aproximação de suas vidas foi possível a partir da documentação dos seus senhores, tais como os inventários e fontes genealógicas.

Imagem 20: "Retratos de negros"
Fonte: Retratos de Militão A. Azevedo (1864-83)[578].

5.2.1 – A família de Joaquim Mello Azedo: a primeira partilha, imóveis e escravizados

Uma das histórias contidas em fragmentos que, foi possível recompor, é a de Camila, mãe natural de três crianças, inicialmente, pertencentes a Joaquim de Mello Azedo. Ela enfrentou duas transmissões de bens no prazo de três anos, delas resultando não só a separação de seus parceiros de escravidão como nas suas relações familiares. Mas Camila não assistiu passivamente ao afastamento de seus filhos, como se verá adiante.

Os inventários têm se revelado como uma fonte que permite a realização de pesquisa de diversos temas, a saber: herança de forros, das elites e a cultura material. Entretanto, neste estudo, a análise dos inventários, sobretudo, os de senhores de escravos, pretende obter maior compreensão sobre as relações familiares entre os escravizados. Tais fontes foram submetidas, novamente, à ligação nominativa, com vistas a desvelar fragmentos das vidas dos cativos e compor histórias de suas relações parentais.

[578] Os retratos de Militão Augusto de Azevedo foram extraídos do Catálogo do Museu Afro Brasil, 2006.

Logo após a morte de uma pessoa que possuía bens materiais, a serem legados aos seus descendentes ou herdeiros, iniciava-se um inventário. Em tal documento, além de constarem dados sobre o inventariado (o falecido) e o inventariante, isto é, o indivíduo responsável por conduzir o processo de transferência de patrimônio, havia uma relação pormenorizada dos bens (móveis e imóveis), das dívidas ativa e passiva, suas respectivas avaliações judiciais, o total do espólio e os impostos de transmissão (BALHANA et al, 1984, p. 113).

Segundo a legislação que normatizava a transmissão de bens no Brasil, os cônjuges eram meeiros um do outro, significando, que no momento de partilha, após a morte de um deles, dos bens arrolados ao cônjuge viúvo caberia 50% de toda a herança. Por sua vez, cada parte do casal poderia dispor, segundo a sua vontade, de um terço dos bens – era chamada a "minha terça" –; os outros dois terços eram, obrigatoriamente, divididos entre os outros herdeiros na seguinte ordem: filhos, pais, irmãos e parentes até o quarto grau de consangüinidade (FARIA, 2001, MATTOSO, 2004 e PAIVA, 1995).

A análise nos inventários dos senhores da Várzea do rio Paraíba traz informações sobre crianças, mulheres e homens cativos tais como: nome, idade, condição física, em alguns casos, os preços, além de laços parentais mais evidentes, como os de filiação e das uniões legalizadas pela Igreja Católica. Infelizmente, quase nada consta sobre as profissões das mulheres e homens escravizados.

Quando da abertura de um inventário, se costumava realizar a leitura do testamento, no caso da pessoa ter documentado suas últimas vontades, e as indicações dos procedimentos para realização da partilha de seus bens, sobretudo de sua terça. Acerca do proprietário do engenho Poxi, de João de Mello Azedo, não se localizou o seu testamento. Contudo, a partir de um conjunto documental pesquisado, procurei observar não só o nível de riqueza de uma tradicional família de escravos na Várzea do rio Paraíba, bem como os comportamentos das mulheres e dos homens escravos e seus arranjos familiares, o contexto social e demográfico em que tais escravos viviam e trabalhavam, mostrando as estratégias criadas para manterem o parentesco biológico.[579]

[579] Para a utilização do procedimento metodológico utilizado para desenvolver o estudo da família escrava, na perspectiva da micro-história, nesta parte da tese, me beneficiei da leitura do artigo de Andrade (1996), que realizou pesquisa sobre as relações e comportamentos de mulheres e homens escravizados numa propriedade de Juiz de Fora (MG).

O instituidor da família Mello Azedo (João), nasceu em Portugal, em outubro de 1776. Migrou para o Norte da América portuguesa, com cerca de 18 anos. Antes de se estabelecer em Santa Rita (Paraíba), andou por Pernambuco e Ingá (Paraíba). Em 1803, se casou com dona Tereza de Jesus Vasconcelos (filha de Alberto Cabral de Vasconcelos e de Ana Cavalcanti).

O casal teve vinte e dois filhos, dos quais quatorze deles foram identificados, ossivelmente, os outros faleceram quando criança, advindo daí a dificuldade de se obter informações básicas como os seus nomes e ano de nascimento. Quando de sua morte, em 1850, João de Mello Azedo foi sepultado na capela de São Felipe, construída por volta de 1845, no próprio engenho Poxi, de sua propriedade.[580] Veja imagem 20, capela de São Felipe.

Seu filho Joaquim de Mello Azedo, ao que tudo indica, estava entre os três primeiros filhos do casal Azedo. Casou-se três vezes, em primeiras núpcias com Francisca Maria de Jesus Coutinho, falecida em 1855, com a qual teve três filhos (Filomena, Tereza e João). Firmou o segundo matrimônio com a viúva Francisca Gomes da Silveira[581], em 1857, no engenho Gargaú e, por fim, se casou com Porfíria Cabral de Mello[582], sua sobrinha e com a qual teve cerca de oito filhos, segundo Ramos (2004, p. 10). Este pesquisador conseguiu listar apenas o nome de seis das crianças nascidas nesta família da elite agrária de Santa Rita, eram eles: Francisca, Emília, Maria Leopoldina, Joaquina, Ana e Joaquim. Contudo, no inventário de Joaquim Mello Azedo, em setembro de 1869,

[580] As informações sobre a família Mello Azedo foram obtidas na "plaquete" de Adauto Ramos (2004), um integrante do IHGP que, por sua vez, reproduziu dados cedidos por um membro desta família, Adalberto Brito Cabral de Mello, ao IHGP, em novembro de 1974 e nos livros de batismo, casamento e óbito de Santa Rita. Vale destacar que, apesar de ter utilizado *Poxi* para me referir ao engenho dos Mello Azedo, esse imóvel também foi grafado como *Puxi*.

[581] Segundo Ramos (2004, p. 10-13), Joaquim de Mello Azedo se casou em segundas núpcias com Francisca Gomes da Silveira, em 1857, mas não tiveram filhos. Esta mulher, quando se casou com Joaquim de Mello Azedo, era uma viúva com cerca de 30 anos. Seu pai era Joaquim Gomes da Silveira, o dono engenho Gargaú. O casamento com Porfíria Cabral, sua sobrinha, ocorreu por volta de 1860. Ela era filha de sua irmã, Ana Cabral de Vasconcelos, e do tenente-coronel Antonio Pereira de Castro, proprietário do engenho Pindoba, em Santa Rita. (RAMOS, 2004, p. 13). Esta informação consta também no *Testamento de Joaquim Gomes da Silveira* (1866, fl. 6) no qual o mesmo informa que foi herdeiro de sua finada filha, "casada que foi com o capitão Joaquim de Mello Azedo".

[582] Porfíria Cabral de Mello foi identificada por Ramos (2004, p. 13), equivocadamente, como Porfíria Cabral de Vasconcelos, possivelmente, Ramos deve ter considerado o sobrenome materno da mesma, Anna Cabral de Vasconcelos, filha do iniciador da família, João de Mello Azedo. Contudo, nos dois inventários analisadas, o de seu marido (1869) e o dela própria (1872), aparece com o sobrenome da mãe e do marido (ambos eram irmãos), isto é, Porfíria Cabral de Mello. O autor da plaquete não deixou de anotar que a relação apresentada por ele estava "incompleta e, ou passiva de modificações".

constavam como herdeiros de suas núpcias com Porfíria apenas quatro crianças (Maria, Francisca, Emília e Joaquim), na faixa etária de seis meses a seis anos. Possivelmente, os outros haviam falecido.

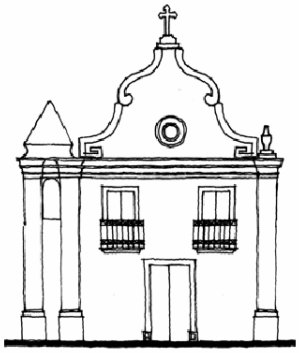


Imagem 20: Capela de São Felipe, Engenho Poxi
Fonte: Carvalho (2005, p. 42).

Cabe destacar qual era a conjuntura política no final da década de 1860, por ocasião da abertura do inventário de Joaquim de Mello Azedo. A região *Norte* do Império brasileiro, da qual fazia parte a Paraíba do Norte, vinha participando ativamente do tráfico interprovincial, fornecendo mão-de-obra para o "centro-sul", desde o fim do tráfico internacional, em 1850. Neste contexto político, o tema do "elemento servil" constava nas pautas de deputados e senadores. Foi justamente no ano de 1869, quando Joaquim de Mello Azedo faleceu, que chegou à Câmara dos Deputados, na capital do Império, um projeto de lei que, antes, havia permanecido oito anos no Senado. O mesmo versava sobre a proibição de separação de casais casados e filhos com menos de 15 anos, de suas mães, por vendas, doações ou partilhas de herança. Na Câmara a aprovação foi rápida, pois, no mesmo ano, o projeto foi transformado em lei, na data de 25 de agosto de 1869.[583] Desta forma, proibia-se a separação de cônjuges e das crianças de suas mães, "exceto quando o filho tivesse mais de quinze anos" (CONRAD, 1978, p. 107).

Dois anos depois, com a promulgação da lei Rio Branco (28 de setembro de 1871), os parlamentares trataram da questão que envolvia a separação de cônjuges e de filhos menores e foi alterada a lei de "proteção à família escrava" de 1869, diminuindo a idade das crianças passíveis de serem separadas dos pais para 12 anos. Até que ponto essas decisões no âmbito legal funcionaram, é algo que merece ser verificado na Paraíba. Assim, ao analisar as duas transferências de bens ocorridas no engenho Poxi, entre 1869 e 1872, foi observado se tais leis alteraram o cotidiano das famílias escravas na Várzea da Paraíba. Nessa conjuntura política de mudanças, a lei Rio Branco reconheceu o parentesco escravo

[583] A lei de 1869, além de legislar sobre a família escrava, proibiu a venda de cativos em leilões públicos, mas manteve as vendas entre particulares e quanto aos escravos inventariados "aqueles que pudessem oferecer uma quantia em dinheiro igual às avaliações judiciais e se não houvesse qualquer direito por parte dos herdeiros ou credores, o juiz encarregado do caso poderia conceder-lhes certidões de emancipação", de acordo com Conrad (1978, p. 107-108).

porque, ao se determinar a criação do Fundo de Emancipação para a libertação de mulheres e homens cativos, deu-se prioridade para as famílias escravas na ordem de classificação das pessoas que poderiam ser beneficiadas (GEBARA, 1986).

A inventariante de Joaquim de Mello Azedo foi sua viúva, dona Porfíria Cabral de Mello, que após um mês da morte do marido, em 18 de outubro de 1869, quando, portanto, já estava em vigor a lei de 1869, abriu sua casa de residência, localizada no engenho Poxi, na freguesia de Santa Rita, para a avaliação dos bens, cuja partilha se realizou no mês seguinte, em 28 de novembro.[584] Como bens de raiz, no engenho "Poxi de Cima" havia quatro fazendas de gado (Cabeça de Boi, Peixe d'Água, Maniçoba e Cutuvello), uma parte de terra com casa de telha no município de Independência (hoje Guarabira) e um sobrado no centro da capital. A composição da população escrava do proprietário falecido era a seguinte:

Número total de escravizados = 34
Crianças – 09 (entre 0-14 anos)
Sexo – 06 meninos e 03 meninas
Adultos – 25 (a partir de 15 anos)
Sexo – Mulheres = 12 Homens = 13
Origem – Crioulos = 28 Africanos = 06

Com os escravos arrolados na avaliação ocorrida em 18 de outubro de 1869, foi possível elaborar os quadros abaixo, mostrando os arranjos familiares mais evidentes, ou seja: as uniões reconhecidas pela Igreja Católica, consideradas legítimas; e aquelas em que aparecem apenas as mães, que são denominadas de monoparentais; e um grupo maior, em que não estava evidente nenhum vínculo parental, situação na qual se encontravam, principalmente, os homens solteiros (Ver quadros I, II e III).

[584] Os dois inventários analisados pertencentes a Joaquim de Mello Azedo (1869), e o de Porfíria de Mello Cabral (1872) estão arquivados ATJPB.

Quadro I – Famílias legítimas

Nº	Casais e Viúvas	Filhos(as)
1	Valentim, 46 anos e Miquelina, 40 anos	Fausta, 15 anos, Sebastião, 13 anos, Graciano, 12 anos, e Delfino, 1 ano
2	Luiz, 38 anos e Maria, 38 anos	Alexandre, 5 anos
3	Francelina, 45 anos – viúva	Barnabé, 8 anos
4	Joaquim, 70 anos e Florência, 50 anos	Sem filhos
5	José, 36 anos e Honorata, 30 anos	Sem filhos
6	Gabriel, 45 anos e Virgínia, 28 anos	Sem filhos

Fonte: Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869, ATJPB.

Quadro II – Famílias monoparentais

Nº	Mães	Filhos(as)
1	Camila, 25 anos.	Serafim, 4 anos, Archanja, 6 meses
2	Margarida, 36 anos.	Joaquina, 11 anos e Felipe, 8 anos.

Fonte: Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869.

Quadro III – Mulheres e homens escravos, solteiros e sem identificação de parentesco

Nº	Escravizados(as)	Nº	Escravizados(as)
1	Rosa, 25 anos	7	João Querino, 45 anos
2	Rita, 40 anos	8	Miguel Angico, 80 anos
3	Maria José, 65 anos	9	Paschoal, 45 anos
4	Bernardo, 30 anos	10	Luis Antonio, 30 anos
5	Antonio, 25 anos	11	Marcelino, Angola, 35 anos
6	Marcelino, 45 anos		

Fonte: Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869, ATJPB.

No mês de novembro de 1869, com a partilha dos bens e das mulheres e dos homens escravizados, entre os oito legatários de Joaquim de Mello de Azedo, uma nova configuração se formou tanto entre os proprietários quanto entre os escravizados (Quadro IV).

Em atendimento à legislação de sucessão de propriedade[585], os filhos das primeiras núpcias do falecido (Filomena, Tereza e João) herdaram dez pessoas escravizadas e, como eles residiam em outras propriedades[586], inevitavelmente, os cativos foram apartados de

[585] Segundo Mattoso (1987, p. 52-55), no período Imperial, a lei reconhecia dois tipos de sucessão: a *ab intestato*, ou legítima, e a testamentária. Na primeira, a que interessa no caso da transferência dos bens de Joaquim de Mello Azedo, quando o regime de comunhão era o de bens, o cônjuge recebia a metade da herança e o restante era divido respeitando a seguinte ordem de sucessão: descendentes, ascendentes e finalmente, o Estado.

[586] A filha mais velha de Joaquim de Mello Azedo, dona Filomena de Mello Azedo Castro, estava casada com o tenente-coronel Francisco Ignácio Pereira de Castro, dono do engenho Pau Amarelo, na freguesia de Santa Rita. A segunda filha, Tereza, por sua vez, morava com a irmã e, o mais jovem, João, estudava Direito na cidade do Recife (Inventário, 1869, fl. 20. ATJPB).

seus parceiros de cativeiro e parentes. Coube à viúva a metade dos bens, entre os quais a maior parte dos escravos; sob a sua posse, ficaram um total de dezessete, sete sendo destinados aos seus filhos e filhas menores. Isso significava que, na prática, estes vinte e quatro escravizados continuariam a viver no engenho Poxi e não haveria separação. Contudo, a mudança de proprietário, num curto prazo, repercutiria de forma negativa, nas vidas dos escravos e das escravas, como veremos adiante.

Na redefinição jurídica de propriedade, as pessoas escravas atingidas foram as famílias monoparentais e as legítimas. No caso de Camila, ela ficou sob a posse de dona Porfíria Cabral de Mello, já seu filho Serafim (quatro anos) foi legado ao órfão Joaquim e sua filha Arcanja (seis meses) para a órfã Francisca. O órfão Joaquim recebeu, ainda como herança, o garoto Barnabé (oito anos), filho de Francelina, separado judicialmente da mãe, pois esta coube à viúva inventariante.

A família escrava mais atingida pela separação foi a do casal Valentim e Miquelina. Eles tinham quatro filhos: Fausta (15 anos), Graciano (12 anos), Sebastião (13 anos) e Delfino (1 ano). Os três primeiros foram destinados a duas meninas órfãs, respectivamente, Emília, e Maria. Delfino, um bebê, ficou junto dos pais e a família nuclear dividida passou a pertencer à Dona Filomena, assim, forçosamente, o casal e o filho menor teriam de mudar-se para a propriedade da nova dona, do engenho Pau Amarelo, e deixariam seus filhos no engenho Poxi. A Lei de 1869 foi, neste caso, "letra morta", pois as crianças, com exceção de Fausta, não poderiam ter sido separadas legalmente de seus pais.

A despeito da transferência de bens do engenho Poxi não efetivar algumas das separações, caso de Camila e de seus filhos, a divisão da partilha, ocorrida em 19 de novembro de 1869 descumpria a lei de 1869, pois nem Serafim e Arcanja, menores de 15 anos, poderiam ser separados de sua mãe, nem Graciano e Sebastião de seus pais, apenas Fausta, que foi indicada com 15 anos e deveria seguir seus novos donos.

Contudo, a manutenção da convivência de Valentim e Miquelina, pais de Delfino, que foram destinados a apenas uma pessoa, Filomena, e de uma família monoparental (Margarida e seus filhos, Joaquina e Felipe) destinada a João, o estudante em Recife, deve ter sido uma decisão baseada na lei de 1869, pois mantinha os pequenos juntos de sua mãe.

Quadro IV – Destino de crianças, mulheres e homens escravos após 1ª partilha, 1869

Nº	Escravos	Idade	Parentesco	Destino na partilha/Herdeiro(a)
1	Camila	25	Mãe do nº 2 e 32	Dona Porfíria Cabral de Mello
2	Serafim	08	Filho da nº 1	Órfão Joaquim
3	Virginia	28	Casada com o nº 4	D. Porfíria Cabral de Mello
4	Gabriel	45	Casado com o nº 3	D. Porfíria Cabral de Mello
5	Joaquim	70	Casado com o nº 6	D. Porfíria Cabral de Mello
6	Florência	50	Casada com o nº 5	D. Porfíria Cabral de Mello
7	Maria	38	Casada com o nº 8	D. Porfíria Cabral de Mello
8	Luís	38	Casado com o nº 7	D. Porfíria Cabral de Mello
9	Honorata	30	Casada com o nº10	D. Porfíria Cabral de Mello
10	José	36	Casado com o nº 9	D. Porfíria Cabral de Mello
11	Francelina	45	Viúva e mãe do nº 12	D. Porfíria Cabral de Mello
12	Barnabé	08	Filho da nº 11	Órfão Joaquim
13	Antonio	25	Solteiro, sem parentesco identificado	D. Porfíria Cabral de Mello
14	Rita	40	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
15	Bernardo	30	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
16	Marcelino	45	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
17	Paschoal	45	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
18	Maria José	65	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
19	Luis Antonio	30	Idem	D. Porfíria Cabral de Mello
20	João Querino	45	Idem	D. Tereza de Mello Azedo, do primeiro matrimônio do inventariado
21	Rosa	25	Idem	D. Tereza de Mello Azedo
22	Marcelino, Angola	35	Idem	D. Tereza de Mello Azedo
23	Sebastião	13	Filho do casal nº 25 e 26.	Órfã Maria
24	Miguel Angico	80	Solteiro, sem parentesco identificado.	Dona Filomena de Mello Azedo de Castro, do primeiro matrimônio do inventariado.
25	Valentim	46	Casado com nº 26	Idem
26	Miquelina	40	Casada com nº 25	Idem
27	Delfino	01	Filha do nº 25 e 26.	Idem
28	Margarida	36	Mãe dos nº 30 e 31	Órfão João C. de Mello Azedo, do primeiro matrimônio do inventariado.
29	Joaquina	11	Filha do nº 29	Idem.
30	Felipe	08	Filho do nº 29	Idem.
31	Fausta	15	Filha do casal nº 25 e 26	Órfã Emília
32	Archanja	6 meses	filha da nº 1.	Órfã Francisca
33	Alexandre	05	Filho do casal nº 7 e 8	Órfã Francisca
34	Graciano	12	Filho do casal nº 25 e 26.	Órfã Emília

Fonte: Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869, ATJPB.

Os outros que não tiveram o parentesco evidenciado, ficaram, em sua maioria, na posse de Dona Porfíria e devem ter sido distribuídos pelo engenho e nas suas fazendas de gado, pois a viúva, herdou em imóveis rurais, parte significativa do engenho Poxi, as

fazendas de gado: Cabeça de Boi e Cutuvello, Maniçoba, Serrinha e inúmeros animais de gado *vaccum* e cavalar.[587] Com uma "seqüela de bens", concluída em 17 de agosto de 1874, recebeu, ainda, mais duas fazendas, a Coruja e a Corujinha.

5.2.2 – Os parentescos (biológico e espiritual) de escravos no engenho Poxi de Cima

O cruzamento de inventário como as fontes paroquiais permitem ampliar a percepção dos vínculos de parentesco, inferida na análise de inventários, considerando mulheres e homens escravizados da família Mello Azedo. Assim, no livro de batismo, identifiquei parentesco espiritual de mulheres e homens cativos que não constavam no Inventário, por já terem falecido. Foi o caso da viúva Francelina, cujo marido se chamava Antonio e que, na época do casamento, pertencia a um outro membro da família Mello Azedo.[588] Na capela do Poxi, o casal batizou o filho Barnabé, em 13 de janeiro de 1862, cujo padrinho foi o livre Luiz de França.[589] Eles tinham se casado no mesmo local, no mês de julho do ano anterior, num casamento coletivo, com os casais compostos por Gabriel (angolano) com Virgínia e por Luiz com Maria.[590]

O escravo que veio da costa d'África, Gabriel, também foi batizado na capela do Poxi, provavelmente entre 1846 e 1849.[591] Nesta época, ele era um recém-chegado e tinha

[587] Este fato demonstra que os senhores de engenho, além da plantação e produção de açúcar, se dedicavam à pecuária. No caso das propriedades citadas, elas se localizavam em Serra da Raiz, um vilarejo nas proximidades de Independência (atual cidade de Guarabira). Conforme o documento intitulado "seqüela dos bens deixados pelo finado Joaquim de Mello Azedo", datado em 11 de maio de 1870, cujo início do processo foi iniciativa com o requerimento encaminhado por Francisco Gomes da Silveira, "administrador de sua mulher dona Porfíria Cabral de Mello", fl. 1.

[588] Livro de Casamento de Santa Rita, 1846-75, fl. 92, AEPB, doravante LC Santa Rita, ano do livro e indicação do acervo.

[589] LB Santa Rita, 1852-64, fl. 86, AEPB.

[590] Os três casais de escravos, em 1861, estavam sob a posse de José de Mello Azedo, irmão de Joaquim conforme LC Santa Rita, 1846-75, fl. 92, AEPB.

[591] Na ata batismal do escravo Gabriel, há o problema de não constar a data. Junto com a cerimônia de seu batismo, foram notificados cinco batizados, seqüencialmente, todos ocorridos na capela do engenho do Poxi, entre os anos de 1846 e 1849. Como o de Gabriel estava nesse conjunto, presumo que seu batismo ocorreu nessa época. Para ver os cincos assentos no LB Santa Rita, 1840-52, fl. 111, AEPB.

cerca de 20 anos. Seu padrinho foi Pantaleão e a madrinha Umbelina, ambos eram escravos de João de Mello Azedo, o iniciador dessa família na Várzea do Paraíba.[592]

Onze meses após terem-se casado, em 15 de junho de 1861, Luiz e Maria tornaram-se pais de Maria e escolheram como compadres um homem livre, chamado Francisco Borges do Nascimento, e a escrava Honorata como madrinha. A cerimônia de batismo foi firmada, também, na capela do engenho Poxi.[593] Mas, oito anos depois, conforme aparece no Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869, a criança Maria (mesmo nome da mãe) não deve ter sobrevivido, uma vez que esse casal teve indicado, em tal documento, um único filho, Alexandre.

O casal Valentim e Miquelina também estabeleceu relação de parentesco com a escrava Margarida. Ela foi madrinha de Delfina[594] e o escravo Sabino foi o padrinho. Já esta cerimônia foi realizada na capela da Batalha, em 29 de janeiro de 1861.

A própria Margarida, indicada no inventário de Joaquim de Mello Azedo como mãe natural de Joaquina e Felipe, teve parentesco mais amplo. Ela foi casada como o escravo Sabino, conforme registro no livro de casamento de Santa Rita, em 29 de julho de 1861.[595] O marido de Margarida conviveu com a família por alguns anos, pois, além do registro de casamento, aparece indicado no batismo do filho Felipe, realizado em 15 de setembro de 1862.[596]

Ainda, foi identificado, no livro de batismo, uma mulher chamada Camila, por ocasião do batismo da filha Maria; o batismo desta ocorreu no mesmo dia que Felipe (filho de Margarida) e constava como pai da criança o escravo João, sendo a criança considerada filha legítima do casal. Na tentativa de confirmar (ou não) que fosse a mesma mulher chamada Camila que vinha sendo acompanhada, realizei alguns cálculos com a idade da mesma, indicada como mãe de Serafim e Arcanja, no inventário de 1869, e com os

---

[592] LB Santa Rita, 1840-52, fl. 111, AEPB. Na época, Gabriel era de propriedade de João de Mello Azedo, dono do engenho Poxi e pai de Joaquim de Mello Azedo. Este, após o falecimento do genitor, em 1850, adquiriu o engenho "por herança e por compra aos irmãos" (RAMOS, 2004, p. 07 e 10).
[593] LB Santa Rita, 1852-64, ficha 96, AEPB.
[594] A criança Delfina, aparece apenas no LB Santa Rita, 1852-64, fl. 74, AEPB. Quando da abertura do inventário de Joaquim de Mello Azedo (1869), deveria ter falecido. Esta sua ausência justifica também o fato de seus pais terem colocado o mesmo nome no filho nascido por volta de 1868 e que foi arrolado no inventário de 1869. As seguintes informações sobre a criança eram: Delfino, um ano de idade, doente, filho da escrava Miquelina, avaliado em 50$000 rs, fl. 11.
[595] LC Santa Rita, 1846-75, fl. 95, AEPB.
[596] LB Santa Rita, 1852-64, fl. 104, AEPB.

documentos disponíveis (ata batismal e inventário), cuja conclusão confirmou a possibilidade biológica de ser a mesma pessoa e estar na idade de gerar filhos, pois ela devia ter nascido por volta de 1844 e, na ocasião do batizado de Maria (em 15 de setembro de 1862), teria cerca de 17 anos.[597] Numa segunda conferência no livro de batismo e obtive a confirmação de que Maria era filha legítima, seus pais, João e Camila, teriam se casado na igreja. Porém, não se sabe o destino dele, visto não ter identificado se havia sido morte ou venda.

De qualquer maneira, é importante destacar que os inventários retratam apenas um período das vidas das pessoas escravizadas, porém com o cruzamento das fontes, se detectou outras relações experimentadas por mulheres e homens escravos em diferentes períodos de suas vidas: na década de 1840, anos de 1869 e 1872. Assim, pude constatar que a forte influência do ciclo de vida do proprietário na (precária) estabilidade da família escrava, culminou com a divisão dos integrantes não só de parentes consangüíneos, mas também foram apartados parceiros, comadres e compadres, de todos os laços de amizade e parentesco forjados nas relações escravistas.

5.2.3 – Mudanças nas vidas de mulheres e homens escravizados: a segunda partilha e os vínculos mãe e filhos

Passados pouco mais de dois anos da perda do marido Joaquim de Mello Azedo e de novo casamento, com Francisco Gomes da Silveira, Porfíria faleceu. Sobre o seu segundo casamento, não se sabe com exatidão quando ela "contrai[u] segunda núpcias", mas, no mês de março de 1870, cerca de seis meses após ter enviuvado de Joaquim de Mello Azedo, havia documento informando de sua nova condição de esposa de Francisco Gomes da Silveira[598], que também foi o inventariante dos bens de dona Porfíria, após sua morte, ocorrida em 04 de fevereiro de 1872.[599]

---

[597] LB Santa Rita, 1852-64, fl. 104, AEPB.O padrinho foi Fidélis José Luiz, mas não houve madrinha.

[598] Num documento, datado de 17 de março de 1870, o advogado de Porfíria Cabral de Mello, o bacharel e padre Leonardo Antunes Meira Henriques, encaminhou ao juiz de órfão a solicitação da exoneração da viúva de Joaquim de Mello Azedo como tutora de seus quatro filhos, pois havia "contraído segundo núpcias com Francisco Gomes da Silveira". O indicado para ser tutor dos órfãos foi "ao seu cunhado, Victorino da Silva Coelho Maia, a quem julgo idôneo para o referido cargo" (Inventário de Joaquim de Mello Azedo, fl. 94). Contudo, tudo indica que Coelho Maia não aceitou o cargo de tutor, porque, em 05 de março de 1870, aparece a negação do pedido da tutoria a uma outra pessoa: o avô, o tenente-coronel Antonio Pereira de

A transferência de bens de Porfíria Cabral de Mello foi realizada com muitas tensões, conforme indícios encontrados na documentação. Primeiro sinal dos conflitos: o avô das crianças, o tenente-coronel Antonio Pereira de Castro, senhor do engenho Pindoba, passado dez dias da morte da filha, em 14 de fevereiro de 1872, solicitou a tutoria dos netos (Maria, 9 anos; Emília, 8 anos; Joaquim, 5 anos e Francisca, 2 anos).

A tensão não se dissipou com a partilha dos bens, realizada em 16 de setembro de 1872, pois, após esta data, o advogado do tutor-avô enviou outros documentos ao juiz de órfãos do termo do Cuité, da comarca da Borborema, exigindo que se procedesse à avaliação de bens pertencentes a "mesma finada [Porfíria Cabral de Mello] devida seqüela a que se procedeu por falecimento de seu primeiro marido Joaquim de Mello Azedo, pai dos mesmos órfãos, e que consistem em gado vacum e cavalar". Solicitava que se completasse o processo, pois restava o "arrolamento e avaliação do gado nelas existentes, e que [era] de urgência".[600]

As questões envolvendo as fazendas de gado foram resolvidas somente no ano seguinte, talvez por isso, em 14 de outubro de 1873, o tutor encaminhou um novo documento ao juiz de órfão, no qual fez inúmeras reclamações do então genro Francisco Gomes da Silveira. Escreveu, inclusive, da sua vontade de abandonar a tutoria. Dizia ele:

> Se o meu constituinte não fosse, além de tutor, avô materno de seus infelizes tutelados, por certo não continuaria na tutela que lhe foi confiada, e deixaria mesmo que o inventariante, seu padrasto, se fartasse de depredações e malservações (*sic*) incríveis, reduzindo-os a miséria, como parece ter em mira.[601]

Certamente, esses desentendimentos passavam pela posse da herança, a ampliação de riquezas e de outros bens, como pessoas escravizadas, que, desde a década de 1850, tinham os preços supervalorizados. De um lado, estava o pai de Porfíria, Antonio de Castro,

---

Castro. Negava-se a tutoria ao avô, pois, segundo, as autoridades, ele tinha idade avançada e era sujeito a adoecer. A decisão final saiu em 20 de novembro de 1871, o juiz de órfãos determinou que Francisco Gomes da Silveira, portanto, o padrasto das crianças, "tomasse conta dos bens pertencentes aos ditos órfãos e que os administrasse conciosamente (sic)" (Inventário de Joaquim de Mello Azedo, fl. 94).

[599] Inventário de Porfíria Cabral de Mello, 1872.

[600] Inventário de Porfíria Cabral de Mello, ATJPB. Autuamento de uma carta precatória de diligencia cível orfanológica vinda do juízo de órfãos do termo da Cidade da Parahyba do Norte, desta província para igual juízo deste termo do Cuité, fls. 04-08. Documento anexado, em 1873, no inventário.

[601] Inventário de Porfíria Cabral de Mello. fl. 19, ATJPB, documento enviado ao seu advogado Leonardo Antunes Meira Henriques, anexado em 14 de outubro de 1873.

de outro o viúvo, Francisco Gomes da Silveira, ambos faziam parte de famílias com posses rurais na Zona da Mata, disputando pelas riquezas, não só as de Porfíria Cabral de Mello, mas também as provenientes dos Mello Azedo. Vale destacar, também, que, se anteriormente (em 1870), haviam negado a tutoria dos filhos de Porfíria ao avó, AntonioPereira de Castro, após a sua morte, ele conseguiu ser designado para cuidar dos bens dos netos e netas, conforme informou seu advogado, o padre Leonardo Antunes Meira Henriques.

Caso a divisão de riquezas não fosse bem conduzida, tendia a reduzir os bens rapidamente, como foi observado nesta segunda transferência de riquezas realizada num curto espaço de tempo. Na perspectiva das mulheres e homens escravizados, também era um péssimo momento.

Se, no inventário de Joaquim de Mello Azedo (1869), a população escrava era de 34 pessoas, no ano de 1872, houve uma significativa diminuição para 20. Na primeira partilha, somados os bens de raiz, metais preciosos e imóveis, o valor a ser dividido era de 73:930$120 réis; na segunda, diminuiu significativamente para 37:198$237. Veja-se abaixo a composição da população escrava:

Número total de escravizados = 20
Crianças (0-14 anos) = 02
Adultos (a partir de 15 anos) = 18
Mulheres = 09
Homens = 09
Crioulos = 16
Africanos = 04

Ao grupo de cativos de 1869, foram agregados apenas dois “novos” escravizados. Devem ter sido adquiridos ou poderiam ter acompanhado Francisco Gomes da Silveira, após o casamento com Porfíria. Tratava-se de uma família nuclear: Felipe (50 anos) casado com Delfina (32 anos) e a filha Rosa (9 meses). No entanto, em 16 de setembro de 1872, o cativo Felipe morreu na fazenda Cabeça de Boi, em Cuité, causando uma “perda”, segundo o avaliador, de 400 mil réis.

Quadro V – Famílias "legítimas"

Nº	**Casais e Viúvas**	**Filhos(as)**
1	Joaquim, 80 anos e Florência, 40 anos	Sem filhos
2	Gabriel, angola, 50 anos e Virgínia, 30 anos	Sem filhos
3	Felipe, 50 anos e Delfina, 32 anos	Rosa, 9 meses
4	Luiz, 40 anos e Maria, 30 anos	O filho Alexandre estava em poder da órfã Francisca

Fonte: Inventário de Porfíria Cabral de Mello, 1872, ATJPB.

Quadro VI – Família Monoparental

Nº	**Mães**	**Filhos(as)**
1	Camila, 25 anos	Joana, oito meses. Os outros dois filhos – Serafim e Archanja – estavam em poder dos órfãos Joaquim e Francisca, respectivamente. Enquanto a mãe pertencia, legalmente, a Dona Porfíria.

Fonte: Inventário de Porfíria Cabral de Mello, 1872, , ATJPB.

Quadro VII – Mulheres e homens escravizados sem parentesco identificado

Nº	**Escravos**	**Idade**	**Destino na partilha/Herdeiro(a)**
1	Rita	30	Solteira e não foi identificado parente
2	Francelina	40	Na avaliação de 1869 aparece como viúva e mãe de Barnabé
3	Bernardo	30	Solteiro e não se identificado parente
4	Antonio	30	Solteiro e não se identificado parente
5	Marcelino	50	Solteiro e não se identificou parentes
6	Paschoal	50	Solteiro e não se identificou parentes
7	Maria, Angola	60	Solteira e não se identificou parentes
8	Luiz	30	Solteiro e não se identificou parentes
9	Honorata	36	Na avaliação de 1869, era casada com José, 36 anos e não tinha filhos

Fonte: Inventário de Porfíria Cabral de Mello, 1872, ATJPB.

Além da redução da posse de escravo por parte de Porfíria Cabral de Mello, houve mudanças na configuração de parentesco dos escravizados. Conforme está representado nos quadros seguintes (os de números V, VI e VII), as famílias ditas legítimas diminuíram de seis para quatro casos e havia apenas uma monoparental. Com relação à idade do grupo, observa-se uma predominância de pessoas adultas, as crianças praticamente desapareceram, foram registradas apenas duas crianças, Joana, filha de Camila, nascida no engenho Poxi e a segunda, Rosa (9 meses), provavelmente, também nascida no mesmo local. Os avaliadores não foram cuidadosos ao indicarem a idade das pessoas escravizadas, pois algumas tiveram o tempo de vida aumentado fora de propósito ou até diminuído a idade ou

mantida com os mesmos anos da primeira partilha, em 1869. Quanto aos valores dos cativos, foram reduzidos na maioria dos casos, conforme amostra comparativa de pecos, entre 1869 e 1872. Ver quadro VIII:

Quadro VIII: Preço de mulheres e homens escravizados, 1869 e 1872

	Escravos	**Idade/1869**	**Valor da 1ª partilha**	**Idade/1872**	**Valor da 2ª partilha**
1	Camila	25	1:300$000	25	1:000$000
2	Antonio	25	1:300$000	30	1:100$000
3	Luiz	38	1:400$000	40	1:100$000
4	Francelina	45	1:000$000	40	600$000
5	Gabriel	45	800$000	50	400$000
6	Florência	50	300$000	40	200$000
7	Honorata	30	900$000	36	500$000
8	Marcelino	45	1:000$000	50	450$000
9	Paschoal	45	700$000	50	450$000
10	Joaquim (Angola)	70	150$000	80	50$000
11	Maria José (Angola)	65	50$000	N/C	N/C

Fonte: Amostra de preço de escravos extraídos dos Inventários de Joaquim de Mello Azedo e de Porfíria Cabral de Mello, folhas 10 e 11, ATJPB.

No quadro IX, tem-se o resultado da partilha efetuada em 16 de setembro de 1872 e as mudanças que ocorreram nas vidas de mulheres e homens escravizados do engenho Poxi.

Quadro IX: O destino de crianças, mulheres e homens escravos após a partilha, 1872

Nº	Escravos	Idade	Parentesco	Destino
1	Camila	25	Mãe da nº 17	Francisco Gomes da Silveira
2	Antonio	25	Solteiro e não foi identificado parente	Francisco Gomes da Silveira
3	Joaquim	80	Casado com nº 4	Francisco Gomes da Silveira
4	Florência	40	Casada com nº 3	Francisco Gomes da Silveira
5	Delfina	32	Casada com nº18	Francisco Gomes da Silveira
6	Rosa	9 meses	Filha da nº 5	Francisco Gomes da Silveira
7	Paschoal	50	Solteiro e não foi identificado parente	Pagamento de dívidas a Virgínio E. Affonso
8	Maria José	65	Idem	Pagamento de dívidas a Virgínio E. Affonso
9	Honorata	35	Idem	Pagamento de dívidas a Primo Pacheco Borges
10	Marcelino[602]	50	Idem	Pagamento de dívidas à dona Florência Coutinho
11	Gabriel	50	Casado com nº 12.	Pagamento de dívidas a Miguel R. Companhia
12	Virginia	30	Casada com nº 11.	Pagamento de dívidas a Miguel R. Companhia
13	Luiz	40	Casado com nº 14	Pagamento de dívidas a Miguel R. Companhia
14	Maria	30	Casada com nº 13	Pagamento de dívidas a Miguel R. Companhia
15	Bernardo	30	Solteiro e não foi identificado parente	Pagamento de dívidas de tratamento médico e funeral
16	Rita	NC	Idem	Comprou carta de alforria, por 50$000 reis/Usado para pagamento das custas do inventário.
17	Joana	NC	Filha da nº 1	Mãe comprou a carta de alforria, por 100$000 réis/Utilizado para o pagamento das custas do inventário.
18	Felipe	32	Casado com nº5	Morreu em 18 de agosto de 1872

Fonte: Inventário de Porfíria de Cabral de Mello, 1872, ATJPB.

[602] Na primeira partilha, em 1869, havia dois escravizados com o mesmo nome, que era Marcelino. Um, era Marcelino, Angola de 45 anos, herdado por dona Tereza e, o outro, Marcelino, mulato, 35 anos, com defeito num olho, foi legado à dona Porfíria. Deve ser este último, que, na segunda partilha, 1872, foi usado para pagamento de dívidas na abertura do inventário, conforme Inventário de Joaquim de Mello Azedo, 1869, fl. 12, ATJPB.

Nessa segunda partilha, Camila constava no inventário apenas como mãe de Joana. Os seus dois filhos – Serafim e Arcanja – pertenciam aos órfãos que os herdaram em 1869 e não fizeram parte dessa partilha. Após a avaliação e divisão dos bens, o quadro que se observa, na perspectiva escrava, é o dos mais difíceis. Oito deles foram destinados a quatro diferentes credores para pagamento de dívidas. O viúvo, Francisco Gomes da Silveira, ficou com seis escravos. As crianças-herdeiras, que estavam sob a tutoria do avô, receberam bens imóveis e animais, não herdando, desta vez, escravos.

Quanto à escravizada Camila, tornou-se propriedade de Francisco Gomes da Silveira. E o que se reservava à pequena Joana, filha de Camila? Esta havia nascido cerca de dois meses antes da lei do Ventre Livre? A própria Camila, que, num primeiro momento, parecia ter mantido a convivência com Serafim e Arcanja, após a segunda partilha foi separada deles. Mas desta vez, ela procurou mudar o destino reservado às mães-escravas. Ela conseguiu comprar a carta d'alforria de sua filha, por 100 mil réis.

Vale destacar que, antes de se concretizar a compra de sua filha, o avô das crianças-herdeiras tentou ficar com Camila. O advogado do tutor das crianças solicitou que fosse "separado para os órfãos [seus netos] a escrava Camila, pela razão de que dois filhos desta [Serafim e Arcanja] já pertence[rem] aos mesmos órfãos, como o inventário que se precedeu por morte de seu pai" [Joaquim de Mello Azedo]. Afirmou, ainda, que "a legislação que para isto é citada, não tem cabimento, não podendo ser aplicada. Não se trata de partilhar mãe e filhos. Estes já foram partilhados".[603]

Argumentava, ainda, que estavam na mesma situação "as escravas Maria Nova e Francelina. A primeira que é casada com o escravo Luiz preto, tem um filho que já pertence à órfã Francisca. A segunda tem também um filho, de nome Barnabé, que pertence ao órfão Joaquim". O menino Alexandre (05 anos), também fora separado de seus pais, Maria e Luiz. Contudo ele, tutor, não reclamava a posse das crianças escravas mencionadas, mas apenas de Camila, a sua cozinheira, ou seja, em discurso, o que deveria prevalecer, seria o seu bem-estar mantendo-se Camila, sua trabalhadora e, também, "patrimônio" de seus netos (e netas). Ao que parece, para esse senhor de engenho, a separação de integrantes da família escrava era uma questão menor, como se observa, com a falta de cumprimento da lei de 1869, na partilha dessa família de Santa Rita.

[603] O advogado de Antonio Pereira de Castro deveria estar se referindo à Lei de 1869.

Por outro lado, se observa que a escravizada Camila, que já havia perdido seus filhos Serafim e Archanja, na primeira partilha, não deve ter medido esforços para obter os 100 mil réis que pagou pela alforria da pequena Joana.

A história de Camila nos revela vários aspectos da escravidão, entre a classe proprietária, os seus conflitos por ocasião da divisão de riquezas, a diminuição da concentração, ou seja, o empobrecimento de alguns com as sucessivas partilhas, assim como a forte influência do ciclo de vida de senhor (ou senhora) nas vidas de crianças, mulheres e homens escravizados[604], como um dos momentos mais dramáticos de suas vidas, pois poderiam resultar em separação de integrantes de uma mesma família e/ou de companheiros de cativeiro. Todavia, permitem também a recuperação de histórias, sobretudo, de mulheres que conseguiram comprar a liberdade de seus filhos, evitando, assim, a separação de bebês de suas mães. Além disso, mostra que, apesar de mulheres e homens escravizados estarem sujeitos a uma legislação que tentava controlar e impedir suas ações e, também, aos seus senhores que, quase sempre, negavam a sua humanidade, tratando-os como mercadorias, passíveis de serem vendidas, compradas, legadas aos seus filhos e parentes, muitas e muitos conseguiram utilizar mecanismos do próprio sistema, a exemplo de Juliana, Gertrudes e Camila, e tornaram-se sujeitas de suas histórias, protagonizando ações que se não modificaram totalmente suas vidas, legaram aos seus descendentes possibilidades de liberdade e, talvez, de alguma mobilidade social.

[604] Metcalf (1987) desenvolveu estudo sobre a influência do ciclo de vida do senhor nas vidas dos cativos, no qual a autora mostra como a morte do proprietário desencadeava um período de grande instabilidade para essas famílias, pois, com a divisão de bens, com freqüência, ocorria a separação dos escravos (cônjuges, mães ou pais eram apartados de seus filhos) para pagamentos de dívidas, ou partilha entre os herdeiros. Mais recentemente, Rocha (1999) pesquisou uma família de elite de Campinas (SP), ao longo do século XIX, e apresentou interessantes conclusões quanto ao impacto da morte dos proprietários na vida das famílias escravas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

> Na história de quase todas as raças e povos, a doutrina pregada em tais crises tem sido a de que a auto-estima corajosa vale mais do que terras e casas, e de que um povo que voluntariamente abre mão do respeito por si próprio, ou que deixa de lutar por ele, não é digno de [si mesmo]. William E.B. Du Bois, 1903.

Embora a reconstituição total do passado histórico nos escape e dele só possamos nos aproximar através de fragmentos[605] em forma de documentos e registros de memórias, o exercício, nessa tese, foi de estudar a população negra na Paraíba oitocentista, mostrando, sempre que as evidências permitiram, as feições, falas e presença de tais indivíduos, e analisando os diversos ângulos e discursos, para se extrair o maior número de possibilidades interpretativas e discuti-las, com base numa "leitura" do passado, instigada pelas questões do presente.

Questões que, nesse início de século XXI, se caracterizam por acirramentos de discursos de diversos sujeitos sociais que se propõem a rediscutir as relações étnico-raciais para se enfrentar as imensas desigualdades socioeconômicas que separam negros e brancos do Brasil. Nesse contexto contemporâneo da história do Brasil, se, de uma perspectiva nacional, ele pode ser caracterizado, politicamente, como período pós-governos militares e de redemocratização do país e, socialmente, pela luta em defesa da ampliação de direitos sociais, em âmbito mundial, ele enfrenta, junto com todas as outras nações do mundo, inúmeras mudanças imprimidas pela internacionalização da economia, denominada de globalização, a qual se caracteriza pela crescente transnacionalização das relações econômicas, sociais, políticas e culturais, em que muitas fronteiras foram e estão sendo rompidas, sobretudo, por decisões políticas e avanço da informatização, que possibilitam a

[605] O historiador Gaddis (2003, p. 155) nos lembra que a história é, sobretudo, uma representação da realidade, e não a própria realidade, que nós, estudiosos(s), dessa área do conhecimento conseguimos apenas uma "aproximação da realidade que, mesmo com extrema habilidade por parte do historiador, pareceria muito estranha a qualquer um que a tivesse vivido". Todavia, com o passar do tempo, esse mesmo autor destacou que tais "representações tornam-se realidade no sentido que competem, se insinuam e, no final, substituem inteiramente as primeiras memórias que as pessoas têm dos acontecimentos que viveram". Ou seja, dependendo de nossos argumentos, podemos construir novas memórias sobre os acontecimentos do passado e contribuir com a formação de uma nova "consciência"/cultura histórica.

integração em escala planetária, ou seja, as transformações envolvem todas as dimensões da existência humana.

Sem adentrar, porém, na complexidade e contradições do processo de globalização, quero apenas salientar, que na contemporaneidade, a sociedade civil organizada, na defesa da ampliação da cidadania, está convencida da existência no Brasil de um país com grande concentração de renda nas mãos de uma minoria e uma ampla maioria da população imersa na pobreza, cujas mudanças passam por reformas em todos os setores da sociedade. No que se refere aos movimentos sociais negros, esses buscam implementar medidas para minorar as desigualdades sociais e "raciais" no Brasil. Nesse sentido, diria que, como destacou a historiadora Costa (1998, p. 23), o Brasil vem passando por uma aceleração do tempo histórico. Segundo essa autora, em alguns momentos da história, as "tensões e os conflitos isolados que caracterizam a experiência cotidiana subitamente se aglutinam num fenômeno mais amplo e abrangente". Parece-me exatamente o que vem ocorrendo no Brasil, pois temos assistido e participado (nem sempre voluntariamente, mas por imposição do momento político e de possíveis decisões que possam atingir as gerações atuais e do futuro) de debates, mesmo que tímida e sub-repticiamente (a exemplo do que a mídia brasileira vem fazendo na utilidade, que, na maioria das vezes, produz um único discurso e pouco contribui para ampliação do debate), buscam definir quais tipos de políticas públicas são mais adequados para combater as desigualdades de amplos setores da sociedade.

Em se tratando da população negra, após quase três décadas de ações de setores da sociedade civil organizada, as questões "raciais" e sociais emergem e passam a ser discutidas com mais visibilidade, discursos de setores não-hegemônicos ganham espaço na sociedade, e procuram-se fazer prevalecer seus argumentos em defesa de reformas sociais que contemplem não só as diferenças de classe, mas também as étnico-raciais, visando minimizar as desigualdades socioeconômicas mais recentes impostas não só pelo projeto neoliberal. Mas também visam corrigir as injustiças sociais e "raciais" acumuladas ao longo de mais de cinco séculos, cometidas contra a maior parte da população brasileira.[606]

[606] Segundo resultado de relatório publicado pelo Banco Mundial, um dos gestores da globalização, em 1995, o Brasil figura[va] como a maior desigualdade social e de renda do mundo, pois 51,3% de toda a renda estava concentrada nas mãos de apenas 10% da população.enquanto isso, os 20% mais pobres ficavam com apenas 2,1% da renda nacional. Documentos da mesma natureza, que trazem, além de recortes sociais, informações por grupo étnico-raciais, destacam que as desigualdades atingem diferentemente tais grupos. Em relação aos grupos dos negros e dos brancos, apontam que o primeiro, em 2000, correspondia a 44,7% de toda os

Nesse contexto, procurei recuperar a memórias e histórias de crianças, mulheres e homens negros, escravos e não-escravos, de crioulos e africanos, visando observar como eles enfrentaram os problemas de sua época, enfocando as relações de parentesco, consangüíneo e espiritual. Para tanto fiz uso de fundamentos teóricos e metodológicos da história, pois esta permite "organizar o mosaico disperso e fragmentário das reminiscências e dar-lhes uma inteligibilidade", com o intuito de "promover e estimular a expansão da memória dos povos e grupos sociais equivocadamente chamados 'sem história'..." (SILVEIRA, 1996, p. 16), entre os quais estão as mulheres e os homens africanos e seus descendentes que foram, freqüentemente, vitimizados, silenciados ou vistos apenas como seres passivos da história. Entre minha metodologia de pesquisa, nos diferentes capítulos, fiz uso das micro-biografias com o objetivo de "enxergar" mais de perto a ação dos indivíduos no interior de grandes sistemas normativos que os envolviam, buscando perscrutar como eles moviam-se entre as contradições do sistema social da época, quais estratégias desenvolveram nas negociações e inventividade nas relações cotidianas e nas práticas sociais, enfim, procurei observar os personagens históricos (LEVI, 1992). Utilizei também de documentos visuais de pessoas negras, de engenhos, templos religiosos, mapas com o objetivo de (re)construir algumas situações e clima da época, uma vez que, embora tenham passado por um "filtro cultural" na ocasião de sua produção, não deixam de ser "memória visual do mundo físico e natural, da vida individual e social" de um período e, afinal, os registros de imagens são testemunhos do "incontestável avanço dos ponteiros do relógio: é pois o documento que retém a imagem fugidia de um instante da vida que flui ininterruptamente" (KOSSOY, 1989, p. 101).

No início da pesquisa, o objetivo era de examinar as relações familiares (consangüíneas e espirituais) no Oitocentos, porém, ante de adentrar nesse aspecto, foi necessário investigar aspectos dessa população negra. Assim, a pesquisa resultou na elaboração do segundo capítulo, a partir de mapas populacionais do século XVIII pude recuar no tempo e observar como se configurava não só a população escrava, mas também constituída por negros não escravos. Isso permitiu um melhor acompanhamento desse grupo ao longo do século XIX, mostrando o crescimento numérico de mulheres e homens

---

habitantes no país, porém ele representava 70% do grupo dos mais pobres e o restante, cuja cifra era bem menor, 30%, constituía-se de brancos. Ver Relatório de Desenvolvimento Humano (2005) e, também, Santos (2001).

negros livres/forros e da população escrava até pelo menos a década de 1850 – sendo que esse aumento dos escravizados se mostrou insuficiente para dar suporte à economia canavieira e algodoeira no século XIX, a quais, cada vez mais, exigiam "braços". A pesquisa nas fontes paroquiais contribuiu para a formulação da hipótese de que os senhores de escravos da Paraíba podem ter utilizado como estratégia a reprodução endógena de escravos enquanto medida para enfrentar os inúmeros problemas que tinham para obter trabalhadores para a lavoura minimizar as variadas crises econômicas e políticas do Oitocentos.

De um lado, senhores buscam modos de explorar e prolongar o sistema escravista, de outro, mulheres e homens escravizados procuraram lutar com as armas de que dispunham, como a inteligência, a astúcia, para modificarem as regras impostas e os limites que tinham em razão da sua condição escrava. Os pretos livres também não deixaram de dar novos sentidos às regras sociais cunhadas pela elite e buscaram construir oportunidades para sua sobrevivência na sociedade escravista. Com o sacramento do batismo, além do ato religioso, estabeleceram relações de compadrio com o intento de construir a liberdade; em último caso, buscaram criar condições e sociabilidades para sobreviverem no cativeiro, mas, quase nunca, abandonando a idéia de se livrarem das amarras do cativeiro.

Mas vale destacar alguns resultados obtidos sobre as três freguesias, rural e urbana, da Zona da Mata. Comparando o batismo nas freguesias rurais e urbana observei alguns pontos em comum, por exemplo, pais de crianças negras de diferentes condições jurídicas escolhiam padrinhos e madrinhas livres como protetores de seus filhos. Contudo, a presença de homens foi muito comum em todos os grupos sociais, assim na paróquia urbana, Nossa Senhora das Neves, eles estiveram presentes em 97% das cerimônias de crianças escravas e livres; 99% das forras e 100% das ingênuas. Com relação às mulheres, apesar de sua marcante ausência, a presença delas variou de quase 30% a 55% – 29,2% das escravas, 39,4% das forras e 55,4% das livres. Sendo que todas as crianças dos quatro grupos sociais tiveram madrinhas devocionais – santas –, entre as que receberam esse tipo de proteção estavam as livres (16,1%), forras (26%), as escravas (28,1%) e, em maior porcentagem, as ingênuas 59,1%. Mesmo com essa iniciativa das mães e de pais indicaram a santa como madrinha muitas crianças não tiveram uma madrinha, a exemplo dos bebês

escravos que não tiveram madrinha (42,7%), seguidos dos forros (34,6%) e dos livres (28,5%) e com poucos ingênuos em tal situação (apenas 6,6%).

Os padrinhos escravos foram encontrados na paróquia de Santa Rita (freguesia rural), cujos batismos são da segunda metade do século XIX, e na de Nossa Senhora das Neves, mas não em Livramento. Nas duas freguesias, eles batizaram bebês da mesma condição jurídica e não-escravos, porém os homens foram mais representativos, tanto na capital (24,1% contra 8,7% de mulheres) quanto em Santa Rita, na qual os homens estiveram em 20,1,6% contra 18,8% das mulheres, cabendo aos dois, principalmente, o batismo das crianças escravas, forras e ingênuas e em algumas exceções das crianças livres.

Com relação aos escravizados estrangeiros, observei que em Livramento os batizados aconteceram coletivamente e tinham, em geral, apenas o padrinho. Já na capital, os arranjos eram mais complexos, com escravos e forros participando da cerimônia de africanos, provavelmente, recém-chegados.

Os assentos batismais das freguesias rurais (Nossa Senhora do Livramento e Santa Rita) e urbana (Nossa Senhora das Neves) mostram, ainda, que pessoas negras livres e escravas buscaram estabelecer alianças sociais e espirituais com homens e mulheres livres, certamente, considerando a formação de redes sociais com tais indivíduos possibilitaria, aos escravos um primeiro "ensaio" na sociedade livre e aos livres, um alargamento dos laços sociais e de solidariedade que poderiam ser importantes ao longo de suas vidas. A presença de padrinhos e de madrinhas de condição escrava foi menos expressiva, inclusive, eles e elas batizaram, geralmente, as pessoas que tinham a sua condição, raramente eles apadrinhando as crianças livres, mesmo que tivessem em comum a cor da pele. Ainda a respeito dos escravos, é importante destacar que senhores e seus parentes batizaram pouquíssimas crianças e adultos escravos, preferiam os indivíduos livres, mas quase nunca os seus donos. Esses resultados mostram que as pessoas escravas nem sempre aceitaram estabelecer relações paternalistas com seus donos. O mesmo se observou com os indivíduos negros livres, pois, embora tenham se mostrado mais predispostos a se vincularem às pessoas livres, potencialmente donos de terras ou de escravos, elaboraram maneiras de afirmar alguma autonomia, como a adoção de "nome de família" que se referisse às celebrações do catolicismo ou de nomes de santos e santas como "Encarnação",

"Conceição", "Paixão", "Espírito Santo", "do Rosário", "Maria da Conceição", "Jesus", "das Mercês", "das Neves" e outros.

Se, de um lado, o sacramento do batismo foi amplamente difundido nos diferentes grupos sociais, de outro, o matrimônio foi mais encontrado no interior da população negra livre, nas três freguesias, a maioria das famílias deste grupo era as ditas legítimas. No caso da população escrava e forra, as crianças, geralmente, tinham apenas o nome de suas mães declarados no assento batismal, mostrando que na Paraíba, como nas outras partes do Império brasileiro, o casamento de escravo foi raro. Acrescenta-se que, nesse território, como Gorender e outros historiadores chamaram a atenção, a segunda metade do século XIX se configurou com um momento de intensas mudanças, a exemplo do próprio tráfico interprovincial, que resultou no envio de um grande número de homens para as lavouras cafeeiras. Mas, apesar do cenário sombrio do Oitocentos, a pesquisa mostrou que as mães escravas, maior parte mulheres solteiras, estabeleceram vínculos com diferentes grupos sociais e algumas tiveram êxito na sua luta contra o sistema escravista, a exemplo de Gertrudes, Camila, Baldoína, Simplícia e Juliana, na conquista de sua própria liberdade ou na de seus filhos.

Mesmo os negros livres ou libertos, a despeito dos preconceitos e discriminações da época, conseguiram se tornar proprietários, como ocorreu com o casal Francisco Gangá ("africano") e Cosma Maria da Conceição, que deixou registrado, em testamento, como bens doze casas na capital. Não esquecendo de outras histórias destacadas nesse trabalho, de mulheres e homens negros que se colocaram individualmente contra o sistema e conseguiram, com suas ações de resistência cotidianas, além de terem fragilizados a instituição escravista, exercerem influência, ao longo do tempo, nas reformas político e sociais materializadas como as leis abolicionistas (1871 e 1885) e o fim do trabalho escravo em 1888.[607] No decorrer de toda a pesquisa, realizei, ainda, análise da historiografia da escravidão produzida desde o século passado, passando pela produção nacional, do início do século XX, e de algumas obras representativas elaboradas por autores e historiadores locais, conforme pode ser conferido no primeiro capítulo.

[607] A respeito da resistência cotidiana dos escravizados, valem as considerações de Viotti da Costa (1998, p. 375), a qual recorre a uma afirmação de Mary Turner, sobre a importância de tais atos, a qual destaca que para o aperfeiçoamento da compreensão da luta escrava é fundamental situá-las não só nos momentos heróicos de suas ações, mas também nas 'prolongadas lutas diárias' no contexto das relações produtivas.

Por fim, acredito que, embora o estudo do passado não seja um "guia seguro para predizer o futuro. Porém, ele pode nos preparar para o futuro, expandindo nossa experiência, fazendo com que possamos aumentar nossas habilidades, nossa energia – e se tudo for bem, nossa sabedoria." (GADDIS, 2003, p.26). Assim, a história pode embasar nossas discussões do presente, como vem ocorrendo no Brasil contemporâneo, e, espera-se que novas relações sociais sejam construídas, forjando uma sociedade em que a igualdade seja a tônica das relações sociais e "raciais". Destacando que a educação é um dos caminhos para se construir uma sociedade, em que a tolerância contribua para se estabelecer uma sociedade mais tolerante, que consiga conviver com as diferença étnico-raciais, que mostre a importância das histórias das pessoas escravizadas, tanto para modificar o imaginário da sociedade brasileira quanto para afirmar identidades de mulheres e homens negros da contemporaneidade. É necessário que todos, negros e não-negros tenham conhecimento de que as mulheres negras ao resistirem à escravização transformaram-se em agentes históricos, deixaram marcas de suas ações e contribuíram para a construção material e cultural da sociedade brasileira, só assim será possível que ocorram mudanças nas mentalidades, e se combata ao racismo e as discriminações com mais eficiência, que sejam enraizados novos hábitos e novas atitudes, e, também, o reconhecimento da dignidade de todos que formaram (e formam) esse país, inclusive de mulheres e homens negros (escravos e não-escravos) que, ao longo dos séculos, deixaram marcas de suas ações e contribuíram para a construção material e cultural da sociedade paraibana.

ARQUIVOS, FONTES E BIBLIOGRAFIA

ARQUIVO ECLESIÁSTICO DA PARAÍBA (AEPB)
Fontes Manuscritas

Paróquia de Nossa Senhora das Neves – Capital (1586)
a) Livros de Batismo
01 – 1833-1841
02 – 1846-1850
03 – 1850-1857
04 – 1857-1863
05 – 1863-1868
06 – 1871-1875
07 – 1872-1878
08 – 1878-1880
09 –1871-1888

b) Livros de Casamento
1 – 1862-1869
2 – 1871-1879
3 – 1879-1884
4 – 1884-1888

c) Livros de Óbito
1 – 1869-1872
2 – 1875-1876
3 – 1877-1878
4 – 1878-1879
5 – 1879-1881

Paróquia de Nossa Senhora do Livramento (1814)
a) Livros de Batismo
1 – 1814-1833
3 – 1831-1863
4 – 1843-1875
5 – 1863-1874

b) Livros de Casamento
1 – 1814-1850
2 – 1880-1888

c) Livros de Óbitos
1 – 1814-42
2 – 1880-89

Paróquia de Santa Rita (1840)
a) Livros de Batismo

1 – 1840-53
2 – 1852-56
3 –1853-64
4 – 1865-72

b) Livros de Casamento
1 – 1846-75
2 – 1877-88

c) Livros de Óbitos
1 – 1841-59
2 – 1859-71
3 – 1871-87

Escritura de Permuta, de Antonio Barbosa de Aranha Fonseca, em 14 de fevereiro de 1873.

ARQUIVO HISTÓRICO DA PARAÍBA (AHPB).
CORRESPONDÊNCIA do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1861-62).
CORRESPONDÊNCIA ao governo da província (1860-61).
CORRESPONDÊNCIA do chefe de polícia aos delegados e subdelegados (1863-64).
CORRESPONDÊNCIA entre Autoridades Policiais, 1863-68, AHPB.
LISTA nominativa de escravos para serem libertos, Cajazeiras, 1883-84.
LISTA nominativa de escravos libertos pelo Fundo de Emancipação, Cajazeiras.
PROJETO aprovado pela Assembléia Legislativa da Paraíba, referente à Irmandade Nossa Senhora Mãe dos Homens pardos livres e libertos, 1874.
SECRETARIA de Polícia da Parahyba (1861).
RELATÓRIO do provedor da Santa Casa da Misericórdia, Francisco de Assis Pereira Rocha, 1858.

ARQUIVO DA SANTA CASA DA MISERICÓRDIA (ASCM)
Fonte Manuscrita
LIVRO de Sepultamento, 1872-75.

ARQUIVO DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DA PARAÍBA (ATJPB)
Fontes Manuscritas
APELAÇÃO Cível à penhora da escrava Gertrudes, 1828-1842.

Inventários
JOSEFA d'Albuquerque Maranhão, 1855, ATJPB.
JOAQUIM Gomes da Silveira (coronel), 1869, ATJPB.
JOAQUIM Mello Azedo, 1869, ATJPB.
PORFÍRIA Cabral de Mello, 1872, ATJPB

Testamentos – manuscritos e impressos
Impressos

ANDRÉ Vidal de Negreiros, 1678. In: MACHADO, Maximiano. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977. V. I. Edição Fac-similar de 1912, p. 313-22.
BENTO Luís da Gama Maya (Tenente Coronel). In: RAMOS, Adauto. *Tenente Coronel Bento Luís da Gama Maya*. João Pessoa , 2002. Plaquete.

Manuscritos
FRANCISCO Gangá e Cosma Maria, (1844), Livro de Notas, IHGP.
JOAQUIM Gomes da Silveira (coronel), 1866, ATJPB.
QUITÉRIA Pereira de Souza (1842), Livro de Notas, IHGP.

ARQUIVO DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DA PARAÍBA (IHGP)
Fontes Manuscritas, Impressas e Microfilmes
Fontes Impressas
LIVRO do Tombo do Mosteiro de São Bento, feito segundo orientações do padre pregador geral Frei João de Santa Clara, dom abade, que governou o Mosteiro de 1714 a 1718.

RETUMBA, Francisco S. da S. Memória sobre o melhoramento do que precisa a Província da Parahyba. *RIHGP*. Parahyba: Imprensa Oficial, 1913.

ROHAN, Henrique B. Chorographia da província da Parahyba do Norte. *RIHGP***.** Parahyba: Imprensa Oficial, 1911.

JARDIM, Vicente G. Monographia da Cidade da Parahyba do Norte. In: *RIHGP*, ano III, v. 3, 1911, p. 83-111.

Processo: O presidente Pedro Chaves: tentativa de morte. *RIHGP*, ano IV, v. 4, 1912, p. 287-343.

Fontes Manuscritas
LIVRO de Notas do tabelião público Joaquim Rodrigues Segismundo, 1841-46
LIVRO de Notas do tabelião público José Jerônimo Rodrigues Chaves, 1856-61

Fonte Microfilmada
Jornais da Paraíba do século XIX
O TEMPO, Parahyba do Norte – 1865
JORNAL da Parahyba – 1870 e 1874
ARAUTO Parahybano – 1888

FUNDAÇÃO CASA JOSÉ AMÉRICO DE ALMEIDA/FCJAA – João Pessoa/PB
a) **Fontes Impressas**
Jornais da Paraíba do século XIX
DIÁRIO da Parahyba, 1885
JORNAL da Parahyba, 1874 e 1884
PUBLICADOR (O), 1862
O TEMPO, 1865

ARQUIVO DO NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO HISTÓRICA – ANDIHR/UFPB
Jornais da Paraíba do século XIX
Microfilmes
Jornais
ARGOS Parahybano, Parahyba do Norte – 1888
A VERDADE, Cidade de Areia – 1888
O SOLÍCITO – 1867
O TEMPO, Parahyba do Norte – 1865
A OPINIÃO – 1877

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO – IHGB
Fonte Manuscrita
CADERNOS Manuscrito – Lata 328 – Doc. 28-I

RELATÓRIO da viagem que fez aos sertões da capitania da Parahyba do Norte, governador e capitão general Luiz da Motta Feo (1804-05)

MAPA demonstrativo das comarcas, municípios, freguesias da província da Paraíba, seguido do catálogo de seus governadores e presidentes, 1841.

Fonte Impressa
REVISTA do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – RIHGB

CASTRO, Joaquim José da Silva. Chronica do Mosteiro de Nossa Senhora do Mont-Serrat da Parahiba do Norte. *RIHGB***,** 27(28), 1864, p. 119-147.

MARTIUS, Karl P. von. Como se deve escrever a história do Brasil?. *RIHGB***,** 24, 1845, p. 119-147.

OLIVEIRA, Antonio Rodrigues Velloso de. A igreja do Brasil ou informação para servir de base à decisão dos bispados, projectada no ano de 1819, com estatística da população do Brasil considerada em todas as suas diferentes classes, na conformidade dos mapas das respectivas províncias e números de habitantes. *RIHGB*, 32, 1866, Tomo XXIX, p. 158-191.

PEREIRA, Joaquim José. Memória sobre a extrema fome e triste situação em que se achava o sertão do rio Apody da capitania do Rio Grande do Norte da comarca da Paraíba, de Pernambuco onde se descrevem os meios de ocorrer a estes males futuros. *RIHGB***.** 1857, Tomo XX, p. 175-183.

ARQUIVO NACIONAL/RJ
Fontes Manuscritas

IJJ9-225 – 1852-56: Divisões judiciária, civil e eclesiástica com o cômputo da população livre e escrava (1859), v.10, p. 417.

IJJ9-225 – 1852-56 – Mapa dos colégios eleitorais da província da Paraíba, no Ministério do Reino, p. 355, v.10.

IJJ9-571-A-1860 – Ministério do Império. Requerimento do Chefe de Polícia Dr. Manoel Clementino Carneiro da Cunha, 1860.

IJJ9-225 – 1852-56 – Série Interior: Negócios da Província e Estado – Mapa das igrejas, capelas, ordens terceiras e confrarias existentes nas freguesias da Paraíba, 1855.

IJJ9-224 – 1845-51 – Série Interior: Negócios da Província e Estado
Exposição feita pelo coronel Francisco Antonio de Almeida e Albuquerque na qualidade de 2º vice-presidente da província da Paraíba, no ato de passar a administração para o doutor Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, em 03 de julho de 1851.

IJJ9-225 – 1852-56 – Contadoria da província da Paraíba sobre a indústria de pesca – Livramento, na povoação de Lucena, 1855, p. 446.

IJJ9-225 – 1852-56 – Contadoria da província da Paraíba: sobre a indústria de pesca – Mamanguape, 1855, p. 447.

IJJ9-225 – 1852-56 – Demonstração do estado de pescaria em pequena escala no distrito da subdelegacia de polícia da Cidade da Parahyba do Norte, freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1855, p. 449.

ARQUIVO ULTRAMARINO DE PORTUGAL
REQUERIMENTO do juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens dos Pardos Cativos da cidade da Paraíba, enviado ao rei D. José I, solicitando esmolas para o término da construção da capela para nela depositarem a imagem da mesma Senhora. Em AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D, de 09 de novembro de 1.767. (CD).

BIBLIOTECA NACIONAL-RJ
a) Divisão de manuscritos
MAPA geral dos fogos, filhos, filhas, clérigos, pardos forros, pretos forros, agregados, escravos, capelas, almas, freguesias, curatos e vigários, com declaração do que pertence a cada termo total de cada comarca extraído no estudo em que se achavam no ano 1762 para 1763, sendo governador e capitão general da sobredita capitania Luiz Diogo Lobo da Silva.

QUADRO demonstrativo da divisão civil, judiciária da província da Parahyba do Norte com cômputo da população livre e escrava designada por condições e do movimento dos nascimentos e óbitos do ano de 1857, bem como do gênero de indústrias porque mais se distingue a população de cada município.

QUADRO dos chefes de polícia efetivos e interinos que tem tido a província da Paraíba. Secretaria de Polícia 25 de abril de 1888.

b) Divisão de Microfilme
Jornais da Paraíba do século XIX

O DESPERTADOR, 1869.
A OPINIÃO, 1877.
A IMPRENSA, 1859.

c) Divisão de Cartografia
MAPA 1799 – Plano de porto e rio Paraíba, por José da Santíssima Trindade (frei) (ARC – 025,11, 012).

OUTRAS FONTES
Impressas
ANUÁRIO Eclesiástico da Arquidiocese Nossa Senhora das Neves, João Pessoa, 2003.

CÓDIGO Criminal do Império do Brasil. Anotado pelo juiz de direito Antonio Luiz Ferreira Tinôco. Rio de Janeiro: Imprensa Industrial, 2003. Edição Fac-similar de 1866.

CONSTITUIÇÕES Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo ilustríssimo, e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, 5º arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de sua majestade: propostas e aceitas em o Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. São Paulo: Typografia 2 de dezembro de Antonio de Louzada Antunes, 1853.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia, 1978. (1ª edição: 1834, 1o vol., 1835, 2o vol., e 1839, 3o vol.,).

HERCKMANS,Elias. *Descrição geral da capitania da Paraíba*. João Pessoa: A União, 1982. (1ª edição 1869).

IDÉIA da população da capitania de Pernambuco e das suas anexas, extensão da suas costas, rios e povoações, agricultura, número dos engenhos, contratos e rendimentos reais, aumentos que estes têm tido etc, desde o ano de 1774 em que tomou posse o governador e capitão-general, José César de Menezes. In: JOFFILY, Irineu. *Notas sobre a Paraíba.* Brasília: Thesaurus, 1977, p. 318-336. Edição Fac-similar de 1892.

KOSTER, Henry. *Viagem pelo Nordeste***.** Tradução e Notas de Luís da Câmara Cascudo. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1942. (1ª edição 1816)

LUDWIG, Pedro e BRIGGS, Frederico G. *Brazilian Souvenir*: a selection of the most peculiar costumes of the Brazil. Rio de Janeiro: Rivière & Briggs, 1860.

MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil*. Ensaio Histórico, Jurídico, Social. 3. ed., Petrópolis: Vozes, Brasília: INL, 1976. (1ª edição 1866).

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A escravidão*. Recife: FUNDAJ, 1988. Edição compilada de 1869.

PINTO, Irineu. *Datas e notas para a história da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977. V. I e II. (1ª edição 1909)

RESUMO histórico dos inquéritos censitários realizados no Brazil. São Paulo, IPE-USP, 1986. (1ª edição 1920)

REVISTA Turística de Santa Rita, 2003.

RUGENDAS, Johan M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. 5 ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1954. (1ª edição 1835)

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramento, 1975. (1ª edição 1627)

SILVA, Joaquim Norberto de S. *Investigações sobre os recenseamentos da população geral do império e de cada província de per si tentados desde os tempos colônias até hoje*. São Paulo: IPE/USP, 1986. (1ª edição 1866)

TAVARES, João de Lyra. *Apontamentos para a história territorial da Parahyba*. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1989. v. I e II. Edição Fac-similar de 1911.

Obras de Referência

BLUTEAU, D.R. *Vocabulário Portuguez e latino.* Coimbra, 1712. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. (Edição em CD-ROM, Fac-similar de 1712).

BARCELOS, Luiz Cláudio; CUNHA, Olívia M. Gomes da; ARAÚJO, Tereza Cristina N. *Escravidão e Relações Raciais no Brasil*: Cadastro da produção intelectual (1970-1990). Rio de Janeiros: Centro de Estudos Afro-asiáticos/UCAM, 1991.

CATÁLOGO do Museu Afro-Brasil. São Paulo: Ipsis Gráfica e Editora, 2006.

FLORES, Moacyr. *Dicionário de História do Brasil.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

OLIVEIRA, Elza Régis de, MENEZES Mozart Vergetti de e LIMA, Maria da Vitória B. *Catálogo de documentos avulso manuscritos existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2002.

SALGADO, Graça (Coord). *Fiscais e Meirinhos*: a administração no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SILVA, Antonio Moraes da. *Grande Dicionário de Língua Portuguesa*. Lisboa: Confluência. 1945, v. 5.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808).* Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

_____. *Dicionário do Brasil Imperial (1822-1889).* Rio de Janeiro, Objetiva, 2000.

FONTES NA INTERNET

MACEDO, Joaquim Manuel. *As vítimas-algozes*. Disponível no portal www.dominiopublico.gov.br . Acesso em: 19 jan. 2007. (1ª edição 1869)

MAPA Estatístico da população livre e escrava da província da Paraíba (1852), http://www.brazil.crl.edu/. Acesso em: 12 jun. 2006

ORDENAÇÕES Filipinas (1603). Disponível no portal http://www.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm. Acesso em: 12 mar. 2006.

PORTAL www.arquidiocesefeiradesantana.com.br. Acesso em: 07 mar. 2006.

RECENSEAMENTO de 1872. Disponível no portal http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php. Acesso em: 10 fev. 2007.

PORTAL http://www.terraparaiba.com, por Guy Joseph, Acesso em: 10 mar. 2007.

RELATÓRIOS de presidente de província da Paraíba (RPPP)
Disponível no portal http://www.brazil.crl.edu/
Antonio Coelho de Sá e Albuquerque (1852). Acesso em: 10 maio 2006.
Francisco de Araújo Lima (1863). Acesso em 02 de dez. 2006.
Frederico Carneiro de Campos, Tenente-coronel, (1839). Acesso em: 10 ago. 2006.
João Antonio de Vasconcelos (1848). Acesso em: 10 jul. 2006.
João José de Moura Magalhães (1839). Acesso em: 04 de maio. 2006.

BIBLIOGRAFIA
Livros e capítulos de livros

ABREU Martha e SOIHET, Rachel (Orgs). *Ensino de história*: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

ALANIZ, Anna Gicella G. *Ingênuos e Libertos*: estratégias de sobrevivência familiar em épocas de transição 1871-1895. Campinas: Ed. UNICAMP, 1997.

ALENCASTRO, Luis Felipe. *O trato dos Viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
ALMEIDA, Ana Mendes de. *Mães, esposas, concubinas e prostitutas*. Seropédica (RJ): Ed. UFRRJ, 1996.

ALMEIDA, Horácio. *História da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1978.

ALMEIDA, José Américo de. *A Paraíba e seus problemas*. 3 ed. João Pessoa: A União, 1980.

ANDRADE, Gilberto O. de. *O rio Paraíba do Norte*. João Pessoa: João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/SEC, 1997. Edição Fac-similar de 1957.

ANDREWS, George R. *Negros e Brancos em São Paulo, 1888-1988*. Tradução de Magda Lopes. Bauru: EDUSC, 1998.

ANTIGO Engenho Paul. A restauração do Bangüê. João Pessoa: Gráfica JB, 2005.

AZEVEDO, Célia M. *Onda Negra, Medo Branco*. O negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX*. Cultura e cotidiano, tradição e resistência. São Paulo: UNESP, 2002.

BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Brancos e negros em São Paulo*. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Nacional, 1959.

BELLINI, Ligia. Por Amor e por Interesse: as relações senhor-escravo em cartas de alforria. In: REIS, João José. *Escravidão & Invenção da Liberdade*. Estudos sobre o Negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, p. 73-86, 1988.

BLACKBURN, Robin. *A queda do escravismo colonial:* 1776-1848. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Record, 2002.

BORGES, Maria Eliza L. *História & Fotografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

BOXER, Charles. *A idade de ouro do Brasil*. Dores de crescimento de uma sociedade colonial. 3. ed. Tradução de Nair de Lacerda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRANDÃO, Tanya M. *A elite colonial*: família e poder. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.

BURGUIÈRE, André. A demografia. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História***.** Novas Abordagens. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: F. Alves, p.59-82, 1995.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. Tradução de Klaus B. Gerhardt e Roneide V. Majer. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

CARDOSO, Ciro F. e BRIGNOLI, Héctor P. História demográfica. In: CARDOSO, Ciro F. e BRIGNOLI, Héctor P. *Os métodos da História*. Tradução João Maia. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, p. 107-203, 1981.

_____. (Org.). *Escravidão e Abolição no Brasil*: novas perspectivas. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial*. Portugal e Brasil-Colônia. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARREIRA, Antonio. *As companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o Nordeste brasileiro*. Lisboa: Centro de Estudos da Guiné portuguesa/Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1969.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da Ordem*: a elite política imperial. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Relumé-Dumará, 1996.

CARVALHO, Marcus. *Liberdade*. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-50. Recife: Universitária/UFPE, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: 1. Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 2 ed. Petrópolis (RJ): Vozes. 1994.

_____. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2002.

CHALHOUB, S. *Visões da Liberdade*. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Tradução de Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Tumbeiros*. Tradução de Elvira Serápicos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. 3 ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

_____. *Da monarquia à república.* 7 ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

_____. *Coroas de Glória, Lágrimas de Sangue*. A Rebelião dos escravos de Demerara em 1823. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da Memória e da Vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio M. (Org). *As senhoras do pássaro da noite:* escritos sobre a religião dos Orixás. São Paulo: Ed. da USP; Axis Mundi, p. 167-187, 1999.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*. Ameríndios, Portugueses e Africanos, do início do povoamento a finais de Quinhentos. Lisboa: Cosmos, 1998.

_____. A venda dos escravos do colégio dos jesuítas do Recife (1760-1770). In: SILVA, Maria Beatriz N. *Brasil*: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 195-210, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros*. Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo:* racismo e anti- racismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAUMARD, Adeline, BALHANA, Altiva, GRAF, Márcia. *História social do Brasil*: teoria e metodologia. Curitiba: Ed. UFPR, 1984.

DAVIS, David B. *O problema da escravidão na cultura ocidental.* Tradução de Wanda C. Brant. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DESAN, Suzanne. Massas, comunidade e ritual. In: HUNT, L. *A nova história cultural.* Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 63-96.

DIAS, Margarida M. *Intrepida ab Origine*. O Instituto Histórico e Geográfico Paraibano e a produção da história local. João Pessoa: Almeida Gráfica, 1996.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DU BOIS, William E. B. *As almas da gente negra*. Tradução, Introdução e Notas de Heloisa T. Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Editorial, 1999.

EISENBERG, Peter. *Modernização sem mudança***.** A indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Ed. UNICAMP, 1977.

_____. *Homens Esquecidos*: escravos e trabalhadores livres no Brasil – séc. XVIII e XIX. Campinas: Ed. UNICAMP, 1989.

FIABINI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão*: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FARIA, Sheila de Castro. História da Família Demografia Histórica. CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da história*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, p. 241-258, 1997.

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

_____. Sinhás Pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (sécs. XVIII-XIX). SILVA, Francisco C. T. et al. (Orgs.). *Escritos sobre história e educação*: homenagem à Maria Yedda Leite Linhares. Rio de Janeiro: Mauad/ FAPERJ, p. 289-329, 2001.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERNANDES, Irene. *Comércio e Subordinação*. A Associação Comercial da Paraíba no processo histórico regional. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1999.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras:* uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____ & GÓES, José R. *A paz nas senzalas.* Famílias escravas e tráfico atlântico, RJ, 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). *O Antigo Regime nos trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRANCO, Maria Sylvia de C. *Homens livres na sociedade escravista*. 2 ed. São Paulo: Kairós, 1983.

FRANKLIN, John Hope e MOSS JR., Alfred A. *Da escravidão à liberdade*: a história do negro norte-americano. Tradução de Élcio Gomes de Cerqueira. Rio de Janeiro: Nórdica, 1989.

FREITAS, Décio. *O escravismo brasileiro*. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. (Intérpretes do Brasil, v. II).

_____. *Sobrados e Mocambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. (Intérpretes do Brasil, vol. II).

GADDIS, John L. *Paisagens da história*: como os historiadores mapeiam o passado. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GALLIZA, Diana S. *O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-88.* João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.

_____. *Modernização sem desenvolvimento na Paraíba, 1890-1930.* João Pessoa: Idéia, 1993.

GEBARA, Ademir. *O mercado de trabalho livre no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GENOVESE, Eugene D. The treatment of slaves in different countries: problem in the applications of the comparative method. In: FONER, Laura e GENOVESE, Eugene D. (Ed.). *Slavery in the new world:* a reader in comparative history. New Jersey: Prentice-Hall, 1969, p. 202-10.

_____. Os sistemas escravistas americanos na perspectiva mundial. In: _____. *O mundo dos senhores de escravos*. Dois ensaios de interpretação. Tradução de Laís Falleiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 15-128.

_____. *Da rebelião à revolução*. As revoltas de escravos negros na América. Tradução de Carlos Eugênio M. Moura. São Paulo: Global, 1983.

_____. *A terra prometida*: O mundo que os escravos criaram. Tradução de Maria Inês Rolim e Donaldsom M. Garschagen. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília, CNPq, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GÓES, José. Cordeiros de Deus: tráfico, demografia e política no destino dos escravos. In: PAMPLONA, Marco. (Org.) *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Access, 2001, p. 19-47.

GOLDSCHMIDT, Eliane. Matrimônio e escravidão em São Paulo colonial: dificuldades e solidariedades. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (Org.). *Brasil*: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 59-72, 2000.

_____. *Casamentos Mistos:* liberdade e escravidão em São Paulo colonial. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2004.

GOMES, Flávio dos S. *Histórias de quilombolas*. Mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____. História, protesto e cultura no Brasil escravista. In: SOUSA, Jorge P. (Org.). *Escravidão*: ofícios e liberdade. Rio de Janeiro: APERJ, p. 65-97, 1998.

_____. *Experiências Atlânticas*. Ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil. Passo Fundo: Ed. UPF, 2003.

GOMES, Nilma L. Gilberto Freyre e a nova história: uma aproximação possível. In: GOMES, Nilma L. SCHWARCZ, Lilia K. (Orgs.). *Antropologia e História*. Debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 149-171.

GONÇALVES, Regina Célia. Guerra e açúcar: a formação da elite política na capitania da Paraíba (séculos XVI e XVII). In: OLIVEIRA, Carla Mary S. e MEDEIROS, Ricardo P. (Orgs.). *Novos olhares sobre as capitanias do Norte do Estado do Brasil.* João Pessoa: Universitária/UFPB, 2007, p. 23-67.

GORENDER, Jacob. *O escravismo Colonial.* 4 ed. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *A escravidão reabilitada.* São Paulo: Ática, 1990.

_____. *Brasil em preto & branco*. O passado escravista que não passou. São Paulo: Ed. Senac/SP, 2000.

GOULART, José Alípio. *Da palmatória ao patíbulo* (Castigos de escravos no Brasil). Rio de Janeiro: Conquista, 1971.

_____.*Da fuga ao suicídio* (Aspectos da rebeldia dos escravos no Brasil). Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

GOULART, Maurício. *Escravidão africana no Brasil:* das origens à extinção do tráfico. 3 ed. São Paulo: Alfa-ômega, 1975.

GRAHAM, Richard. A família escrava no Brasil colonial. In: _____. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, p. 41-57, 1979.

_____. *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Tradução de Celina Brandt. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

GRAHAM, Sandra. *Proteção e Obediência*: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910. Tradução de Viviana Bosi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Caetana diz não*: histórias de mulheres da sociedade escravista brasileira. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GRINBERG, Keila. *Liberata, a lei da ambigüidade.* As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

GUDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José. (Org). *Escravidão & Invenção da liberdade*. Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, p. 33-59, 1988.

GUIMARÃES, Elione S. *Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emanciapação:* família, trabalho, terra e conflito (Juiz de Fora-MG, 1828-1928). São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: Ed. Funalfa, 2006.

GUTMAN, Herbert G. The birtpanga of a World. In: _____. *The black family in slavery and freedom, 1750-1925*. New York: Random House, 1976, p. 3-44.

HANCHARD, Michael G. *Orfeu e o Poder*. Movimento Negro no Rio e São Paulo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed: UERJ, 2001.

HASENBALG, Carlos. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. Tradução de Cynthia Azevedo e Paulo Soares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HOONAERT, Eduardo et al. *História da igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Paulinas, 1992. v. I e II.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros*: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.

JOFFILY, Irineu. *Notas sobre da Paraíba*. Brasília: Thesaurus, 1977. Fac-similar de 1892.

JOHNSON, Paul. *O livro de ouro dos Papas*: a vida e a obra dos principais líderes da Igreja. Tradução de Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro M. Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HAKKERT, Ralph. *Fontes de dados demográficos*. Belo Horizonte: ABEP, 1996.

KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana.* América Latina e Caribe. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência*: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. Conectando historiografia: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia (Orgs.). *Modos de Governar*: idéias políticas no império português século XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005, p. 21-38.

LEITÃO, Deusdedit. *Bacharéis paraibanos pela faculdade de Olinda (1832-1853).* João Pessoa: União, s.d..

LEBRUN, François. As reformas**:** devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger. (Org.) *História da vida privada*. Da Renascença ao século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, v. 3, p.71-111.

LEVI, Giovani. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 133-161.

LEWIN, Linda. *Política e parentela na Paraíba*. Um estudo de caso da oligarquia de base familiar. Tradução de André Villalobos. Rio de Janeiro: Record, 1993.

LIENHARD, Martin. *O mar e o mato.* Histórias de escravidão (Congo, Angola, Brasil, Caribe). Salvador: EDUFBA/CEAO, 1998.

LIMA, Ivana. *Cores, marcas e falas*: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LIMA, Luciano Mendonça. Uma porta estreita para a liberdade: as ações cíveis e alguns aspectos do cotidiano escravo na Campina Grande do século XIX. In: *A Paraíba no Império e na República*: estudos de história social e cultural. João Pessoa: Idéia, 2003, p. 47-78.

LIRA, Bertrand. *Fotografia na Paraíba*: um inventário dos fotógrafos através do retrato (1850 a 1950). João Pessoa: Universitária/UFPB, 1997.

LOPES, Edmundo. *A escravatura.* Subsídios para a sua história. Lisboa: Divisão de Publicações e Bibliotecas/Agência Geral das Colônias, 1944.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África.* Uma história de suas transformações. Tradução de Regina Bhering e Luiz Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACHADO, Maximiano. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977. V. I e II. Edição Fac-similar de 1912.

MAESTRI, Mário. *O escravo gaúcho*: resistência e trabalho. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Apresentação de BRAZIL, Maria do Carmo. *Fronteira Negra*: dominação, violência e resistência negra em Mato Grosso, 1718-1888. Passo Fundo (RS): Ed. UPF, 2002.

MAGALHÃES, Basílio de. *Expansão geográfica do Brasil colonial*. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1978.

MAIO, Marcos C. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, Marcos C. e SANTOS, Roberto V. (Orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 179-193.

MARCÍLIO, Maria Luiza. Os registros paroquiais de São Paulo. In: _____. *A cidade de São Paulo*: povoamento e população, 1750-1850. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1973, p. 61-76.

_____(Org). *População e Sociedade:* evolução das sociedades pré-industriais. Petrópolis: Vozes, 1983.

MARIZ, Celso. *Evolução econômica da Paraíba*. João Pessoa: A União, 1939.

_____. *Memória da Assembléia Legislativa*. João Pessoa: A União, 1987.

MARQUESE, Rafael B. Paternalismo e governo dos escravos nas sociedades escravistas oitocentistas – Brasil, Cuba e Estados Unidos. In: FLORENTINO, Manolo e MACHADO,

Cacilda (Orgs). *Ensaios sobre a escravidão* (I). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 121-141.

MARTINS, Eduardo. *Cardoso Vieira e o Bossuet da Jacoca*. Nota para um perfil biográfico. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura, 1979.

MATTOS, Hebe M. História Social. In: CARDOSO, Ciro & VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da história*: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.

_____. *Das cores do silêncio*: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. A escravidão moderna nos quadros do império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda, GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs). *O Antigo Regime nos trópicos*: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 141-162.

MATTOS, Ilmar R. de. *Tempo Saquarema*. A formação do Estado Imperial. São Paulo: Hucitec, 1990.

MATTOSO, Kátia de Q. *Bahia, século XIX***.** Uma Província do Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Ser escravo no Brasil*. Tradução de James Amado. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1988a.

_____. *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio; Brasília: CNPq, 1988b.

_____. A carta de alforria como fonte complementar para o estudo da rentabilidade da mão-de-obra escrava urbana (1819-1888). In: MATTOSO, Kátia de Q. *Da revolução dos alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX*: itinerário de uma historiadora. Salvador: Corrupio, 2004, p. 179-202.

MAUAD, Ana Maria. Imagem e auto-imagem do segundo reinado. In: ALENCASTRO, Luiz Filipe (Org.). *História da vida privada no Brasil*: Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, volume 2, p. 181-231.

MEDEIROS, Coriolano de. O movimento da abolição do Nordeste. In: SILVA, Leonardo D. *A abolição em Pernambuco*. Recife: FUNDAJ, 1988, p. 39-55. Edição Fac-similar de 1925.

_____. *Tambiá da minha infância***.** João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/SEC, 1994, p. 01-110.

_____. *Sampaio*. João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/SEC, 1994, p. 111-1994, p. 111-199.

MEDEIROS, Maria do Céu. e SÁ, Ariane Norma M. *O trabalho na Paraíba*. Das origens à transição para o trabalho livre. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1999.
MEGALE, Nilza B. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*: história, iconografia e folclore. 6. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

MELO, Evaldo Cabral de. *O Norte agrário e o Império*: 1871-1889. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: INL, 1984.

_____. O norte, o sul e a proibição do tráfico interprovincial de escravos. In: SILVA, Leonardo D. *Estudos sobre a escravidão negra.* Recife: FUNDAJ; Ed. Massangana, 1988. V.1, p. 497-517.

MELLO, José Octavio de A. *A escravidão na Paraíba*. Historiografia e história: preconceito e racismo numa produção cultural. João Pessoa: A União, 1988.

MELLO, Mário Lacerda de. *Paisagens do Nordeste em Pernambuco e Paraíba***.** Rio de Janeiro, Companhia Nacional de Geografia, 1958.

MELLO, Virgínia, ALBUQUERQUE, Marcos, e SILVA, Rita de Cássia. *História da Ordem Terceira do Carmo da Paraíba*. João Pessoa: União, 2005.

MILLER, Joseph. A economia política do tráfico angolano de escravo no século XVIII. In: PANTOJA, Selma e SARAIVA, José F. (Orgs). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico sul*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 11-67.

MIRA, João M. Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. Rio de Janeiro: Loyola, 1983.

MONTEIRO, Hamilton de Mattos. *Nordeste Insurgente (1850-1890)***.** 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro*. Tradução de Robert Krueger. Brasília: Ed. UNB, 1997.

MOURA, Carlos Eugênio M. *A travessia da Calunga Grande*: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil (1637-1899). São Paulo: Ed. USP, 2000.

MONTEIRO, Hamilton de Mattos. *Nordeste Insurgente (1850-1890)***.** 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões de senzala*: quilombos, insurreições e guerrilhas. 3 ed. São Paulo: L.E. Ciências Humanas, 1981.

_____. *A sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

_____(Org). *Os Quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: Ed. UFAL, 2001.

MOURA, Denise A. S. *Saindo das sombras*. Homens livres no declínio do escravismo. Campinas (SP): Área de Publicação CMU, UNICAMP, 1998.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *90 anos – Memória Viva*. Rio de Janeiro: IPEAFFRO, 2004.

NEVES, Guilherme P. *E receberá mercê*: a Mesa da Consciência e Ordens e o clero secular no Brasil – 1808-1828. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

OLIVEIRA, Elza Régis de. *A Paraíba na crise do século XVIII*: subordinação e autonomia (1755-1799). Fortaleza: BNB/ETENE, 1985.

OLIVEIRA, Maria Inês C. *O liberto*: o seu mundo e os outros. Salvador, 1790-1890. Salvador: Corrupio, 1988.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e Libertos nas Minas Gerais do Século XVIII*: Estratégias de Resistência através dos Testamentos. São Paulo: Annablume, 1995.

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

PARENTE, Temis G. *O avesso do silêncio*: vivencias cotidianas das mulheres no século XIX. Goiânia: Ed. da UFG, 2005.

PENA, Eduardo S. *Pajens da casa imperial*: jurisconsultos, escravidão e a Lei de 1871. Campinas: UNICAMP, 2001.

PINTO, Luís. *O negro na Bahia*. 2 ed. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1976.

PORTO, Waldice. *Paraíba em preto e branco***.** João Pessoa: A União, 1976.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo.* 10 ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.

PRADO, J. F. Almeida. *Pernambuco e a capitanias do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo: Nacional, 1939. Tomo 1.

_____. *O Brasil e o colonialismo europeu*. São Paulo: Nacional, 1956.

_____. *D. João VI e o início da classe dirigente do Brasil* (depoimento de um pintor austríaco no Rio de Janeiro). São Paulo: Nacional, 1968.

QUEIRÓZ, Suely R. R. *Escravidão negra em São Paulo*: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

_____. Escravidão negra em debate. In: FREITAS, Marcos C. (Org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2001, p.103-117.

RAMOS, Adauto. *Os Mello Azedo da Paraíba*. João Pessoa. Plaquete, 2004.

_____. *Engenho Gargaú*: roteiro para sua história. João Pessoa. Plaquete, 2005a.

_____. *Isto é uma vergonha!* João Pessoa. Plaquete, 2005b.

REIS, Isabel Cristina F. *História de vida familiar e afetiva de escravo na Bahia do século XIX***.** Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____ & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales*. A inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *As identidades do Brasil*: de Varnhagen a FHC. 6 ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.

Relatório de Desenvolvimento Humano: racismo, pobreza e violência. PNUD, Brasil, 2005.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: _____. *Jogo de escalas:* a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, p. 15-38, 1998.

RIBEIRO, Emilson e RIBEIRO, Emir. *História da Paraíba em quadrinhos*. João Pessoa: Velta Edições, 2003.

RIBEIRO JÚNIOR, José. *Colonização e monopólio no Nordeste brasileiro*: a Companhia Geral de Pernambuco e Paraíba, 1759/1780. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

RITUAL de Exorcismo e outras súplicas. São Paulo: Paulus, 2005. Tradução portuguesa para o Brasil da edição típica. Apresentação de Dom Manoel João Francisco, Bispo de Chapecó, Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para a liturgia, da CNBB.

ROCHA, Solange P. Antigas Personagens, Novas Histórias: memórias e histórias de mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista. In: *Brasil.* Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, p. 172-198, 2006.

RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio*: propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850). Campinas: UNICAMP/CECULT, 2000.

RODRIGUEZ, Walfredo. *Roteiro sentimental de uma cidade.* 2 ed. João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura/A União, 1994. Edição Fac-similar de 1962.

RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia em Brasil*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

RUSSEL-WOOD, John. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Ariane N. e MARIANO, Serioja (Orgs). *Histórias da Paraíba*: autores e análises sobre o século XIX. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2003.

SÁ, Ariane N. *Escravos, livres e insurgentes Parahyba (1850-1888).* João Pessoa: Universitária/UFPB, 2005.

SAMARA, Eni. *As mulheres, o poder e a família.* São Paulo – século XIX. São Paulo: Marco Zero, 1989.

SAMPAIO, Antonio C. J. A produção de liberdade: padrões gerais de manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In: FLORENTINO, Manolo. *Tráfico, Cativeiro e Liberdade*. Rio de Janeiro, século XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 287-331, 2005.

SANTANA, Martha F. *Nordeste, açúcar e poder*. Um estudo da oligarquia açucareira na Paraíba. João Pessoa: Universitária/UFPB/CNPq, 1990.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. O jogo de gênero e sexualidade nos terreiros de umbanda X jurema. In: RABAY, Glória e MELO, Heleina. *Gênero, Raça e Etnia*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2003, p. 19-46.

SANTOS, Corcino. A Bahia no comércio português da Costa da Mina e a concorrência estrangeira. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza. *Brasil*: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 221-238, 2000.

SANTOS, Hélio. *A busca de um caminho para o Brasil*. A trilha do círculo vicioso. São Paulo: Ed. Senac-SP, 2001.

SANTOS, Eduardo dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigação Ultramar, 1969.

SCHWARTZ, Stuart. *Segredos Internos*: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835. Tradução de Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. *Viagem através da província da Paraíba***.** João Pessoa: A União, 1985.

_____. *Santa Casa da Misericórdia da Paraíba*. João Pessoa: Gráfica Santa Marta, 1987.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, P. *A escrita da história*: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, p. 39-62, 1992.

SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança.* A África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1992.

_____. *Um rio chamado Atlântico*: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.

_____. Escravo igual a negro. In: _____. *A manilha e o libambo*: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 848-882, 2002.

SILVA, Jorge da. *Direitos civis e relações raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Luam, 1994.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *Brasil*: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SLENES, Robert W. *Na Senzala, Uma Flor*: As Esperanças e Recordações na Formação da Família Escrava – Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. Senhores e subalternos no Oeste Paulista. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord. Geral) & ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org. do Volume). *História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, p. 233-290, 1997.

SOARES, Mariza C. *Devotos da cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Laura de Mello e. *Norma e Conflito*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*. Histórias da festa da coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

STEIN, Stanley. *Vassouras*: um município brasileiro do café, 1850-1900. Tradução de Vera B. Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

TAVARES, Eurivaldo. *Itinerário da Paraíba Católica*. João Pessoa: Grafset, 1985.

TAVARES, João de Lyra. *A Parahyba*. Imprensa Oficial, 1909.

TAVARES, Luis Henrique D. *Comércio proibido de escravos*. São Paulo: Ática, 1988.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria:* ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Patrícios e Plebeus. In: *Costumes em Comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, p. 25-85, 1998.

_____. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: *Costumes em Comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, p. 150-202, 1998.

THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Tradução de Marisa Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. Jesuítas, escravidão colonial e família escrava: a especificidade do nordeste seiscentista. In: SILVA, Francisco C. T.; MATTOS, Hebe M.; FRAGOSO, João (Orgs). *Escritos sobre a história e educação* – homenagem à Maria Yedda L. Linhares. Rio de Janeiro: Mauad; FAPERJ, p. 211-223, 2001.

_____. *Os protagonistas anônimos da história*: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VERGER, Pierre. *Os libertos*. Sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX. Salvador: Corrupio, 1992.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do Sertão e escravidão em Cuibá, em 1850-1888.* São Paulo: Marco Zero: Cuiabá: Editora da UFMT, 1993.

XAVIER, Ângela B. e HESPANHA, Antonio M. Redes clientelares. In: MATTOSO, José (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, p. 381-393, 1998. (V. 4).

XAVIER, Regina L. *A conquista da liberdade*. Libertos em Campinas na segunda metade do século XIX. Campinas: Área de Publicação, Centro de Memória, 1996.

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria J. *Formação do Brasil colonial*. 4 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

WISSENBACH, Maria Cristina C. *Sonhos africanos, vivências ladinas*: escravos e forros em São Paulo (1850-1880). São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: SEVCENKO, Nicolau. *História da vida privada no Brasil*. Republica: da *Belle Époque* à Era do rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. V. 3, p. 49-130.

Periódicos - Números Especiais

CLIO. Revista de Pesquisa Histórica da UFPE. Recife, n. 11, 1988.

ESTUDOS DE HISTÓRIA. Revista do Departamento de História da UNESP, Franca, v. 9, n. 2, 2002. (Escravidão Africana).

LPH. Revista de história. UFOP, Mariana, v. 3, n. 1, 1992. (Dossiê Escravidão).

POPULAÇÃO E FAMÍLIA. São Paulo. CEDHAL/USP; Humanitas, v.1, n.1, jan./jun.,1998.

REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, mar./ago., 1988. (Dossiê Escravidão).

REVISTA CCHLA, João Pessoa, ano 3. 1995, p. 142-151. (Número Especial: 300 anos sem Zumbi dos Palmares).

ESTUDOS ECONÔMICOS, São Paulo, v. 17, n.2, maio/ago. 1987. (Número Especial).

REVISTA USP. São Paulo, n. 28, 1995/96. (Dossiê Povo Negro – 300 anos).

TEMPO. Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro, v.3, n. 6, dez., 1998. (Dossiê Escravidão e África Negra).

Artigos em periódicos, Anais de eventos acadêmicos, Publicações Temáticas e outros

ABREU, Martha & MATTOS, Hebe. Etnia e identidades: resistências, abolição e cidadania. *Tempo***.** Rio de Janeiro, v.3, n. 6, p. 29-35, dez., 1998.

ANDRADE, Rômulo. A família escrava na perspectiva da micro-história (em torno de um inventário e um testamento oitocentista, 1872-76). *Locus:* Revista de História. Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 99-121, 1996.

BARICKMAN, Bart. As cores do escravismo: escravistas “pretos”, “pardos” e “cabras” no Recôncavo baiano, 1835. *População e Família.* São Paulo: CEDHAL, v.2, n.2, p. 7-59, 1999.

BOSCHI, Caio. Administração e administradores no Brasil pombalino: os governadores da capitania de Minas Gerais. Rio de Janeiro. *Tempo*, n. 13, p.77-109, jul., 2002.

BOTELHO, Tarcísio. Família e escravarias: demografia escrava no norte de Minas Gerais no século XIX. *População e Família*. São Paulo: CEDHAL/USP; Humanitas, v.1, n.1, p. 211-234, jan./jun, 1998.

_____. Batismo e compadrio de escravos: Montes Claros (MG), século XIX. *Locus***:** Revista de História. Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 108-115, 1997.

BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social*. Revista de Sociologia, USP, v. 9, n.2, p. 1-12, out., 1997.

CALAINHO, Daniela B. Jambacousses e Gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. *Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 141-76, 2001.

CARVALHO, Álvaro de. Notas sobre Manoel Pedro. *Revista da Academia Paraibana de Letras*. Ano II, n. 4, out., p. 89-95, 1948.

CARVALHO, Juliano L. Capelas rurais da várzea do Paraíba: a construção de séries como metodologia para a História da Arquitetura. *Pergaminho*: Revista eletrônica de História da Universidade Federal da Paraíba, ano 1, n. zero, p. 31-51, out., 2005.

CAVIGNAC, Julie. Festas e penitências no Sertão. *Vivência*. CCHLA/UFRN, v. 13, p. 39-54, 1999.

CUNHA, Ascendino C. A fuga de Estevam José Carneiro da Cunha: episodia da Revolução de 1817 na Parahyba do Norte. *RIHGP*, v. 6, p.57-64, 1928.

ELTIS, David; BEHRENDT; Stephen; RICHARDSON; David. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências. *Afro-Ásia*. n. 24, p. 09-50, 2000.

FARIA, Sheila de Castro. Mulheres forras: riqueza e estigma social. *Tempo*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 65-92, jul., 2000.

FONSECA, Ivonildes da S. Identificações e estereótipos étnicos: manifestações e relações na Paraíba. *Revista CCHLA*. João Pessoa, ano 3, p. 142-151, nov., 1995.

GORENDER, Jacob. A escravidão reabilitada. *LPH***.** Revista de História da UFOP. Mariana (MG), v. 3, n. 1, p. 245-266, 1992.

FERREIRA, Lúcia de Fátima G. Escravidão e criminalidade na Paraíba. *Revista CCHLA*. UFPB. Ano III, n. 3, p. 59-77, nov., 1995.

GUTIÉRREZ, Horácio. Crioulos e africanos no Paraná, 1798-1830. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, p. 161-188, mar./ago., 1988.

HOFFNAGEL, Marc J. O homem livre, marginalização e manifestações políticas: o homem livre pobre na sociedade paraibana. *Ciência Histórica*. Revista do Departamento de História, UFPB. Ano 3, número especial, p. 41-56, out., 1990.

_____. 30 anos de história: considerações sobre a produção historiográfica a respeito da escravidão no Programa de Pós-graduação em História da UFPE. *Clio*. Revista de Pesquisa Histórica. UFPE. n. 22, p. 237-47, 2004.

KJERFVE, Tânia Maria e BRÜGGER, Sílvia. Compadrio: relação social e libertação espiritual em sociedades escravistas (Campos, 1754-1766). *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 20, p. 223-238, jun., 1991.

KLEIN, Herbert S. Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira. *Dados***.** IUPERJ, Rio de Janeiro, n. 17, p. 03-27, 1978.

LARA, Silvia Hunold. (Apresentação). Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 8, n. 16, p. 269-284, mar./ago., 1988.

_____. A escravidão no Brasil: um balanço historiográfico. *LPH***.** Revista de História da UFOP. Mariana (MG), v. 3, n. 1, p. 215-244, , 1992.

_____. Blowin'in the Wind. E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. *Projeto História*. São Paulo, n. 12, p.43-56, out., 1995.

LIMA, A.G. Mesquitela. O mito da inferioridade das raças. *Etnologia*. Revista do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL. Lisboa, nº 3-4, p. 13-22, maio/out., 1995. (Dossiê Racismo e Xenofobia).

LIMA, Lana Lage da Gama; VENÂNCIO, Renato P. Alforria de crianças escravas no Rio de Janeiro do século XIX. *Revista Resgate*. Campinas, n. 2, p. 26-34, 1991.

LIMA, Luciano Mendonça. Sombras em Movimento: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande. *Afro-Ásia*, n. 31, p. 163-196, 2004.

LIMA, Maria da Vitória B. Festa Negra: registro de cultura de matriz africana na Parahyba do Norte (século XIX). *Anais do XII Encontro Estadual de Professores de História*, 2006. (Anais em CD).

LUNA, Francisco V. e COSTA, Iraci del Nero. A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos. *Ciência e Cultura*. São Paulo, SBPC, 32 (7), p. 836-41, 1980.
LOVEJOY, Paul. Identidades e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. *Afro-Ásia*, 27, Salvador, p. 9-39, 2002.

MACHADO, Maria Helena P. T. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.8, n. 16, p. 143-160, 1988.

MAESTRI, Mário. O ganhador, o alforriado, o bacalhau. Breves considerações sobre o caráter subordinado da escravidão urbana e sobre outros problemas teóricos da historiografia do escravismo brasileiro. *Veritas*. Porto Alegre, v. 35, n. 140, p. 695-705, 1990.

MEDEIROS, Maria do Céu. Relação de trabalho: a mão-de-obra indígena na Paraíba (Período Colonial). *Ciência Histórica*. Revista do Departamento de História, UFPB. Ano III, n. 3, p. 3-15, out., 1990.

MAHONY, Mary Ann. "Instrumentos necessários": escravidão e posse de escravos no Sul da Bahia no século XIX. *Afro-Ásia*, n. 25-26, p. 95-139, 2001.

MARTINS, Eduardo. *Elyseu Elias Cézar*: notícia biográfica. João Pessoa: mimeo, 1975. (Discurso de posse no Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba, em 22 de novembro de 1975).

MELLO, Humberto. Datas e Notas para a história do negro na Paraíba. *RIHGP*, n. 25, dez., p. 113-122, 1991.

MESQUITA, Érika. Clóvis Moura e a sociologia da práxis. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n. 3, p. 557-577, 2003.

METCALF, Alida. A vida familiar dos escravos em São Paulo no século XVIII: o caso de Santana de Parnaíba. *Estudos Econômicos*. São Paulo, v. 17, n.2, p. 229-43, 1987.

MOTT, Luiz. Brancos, pardos, pretos e índios em Sergipe: 1825-1830. *Anais de História*. Assis (SP), Ano VI, p. 139-184, 1974.

MOTTA, José Flávio. Família Escrava: uma incursão pela historiografia. *História*: Questões e Debates, Curitiba, v.9, n. 16, p. 104-159, jun., 1988.

_____. A família escrava na historiografia brasileira: os últimos 25 anos. In: SAMARA, Eni. *Historiografia Brasileira em debate*: olhares, recortes e tendências. São Paulo: Humanitas, p. 235-54, 2002.

OLIVEIRA, Elza Régis. A política pombalina como tentativa de reforço da dominação colônia: a Companhia de Comércio de Pernambuco e Paraíba. *Ciência Histórica*. Revista do Departamento de História, UFPB. Ano 3, número especial, out., p. 17-30, 1990.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus. *Revista USP*, São Paulo, n. 1, p. 174-193, mar./maio, 1989.

_____. Quem eram os "negros da Guiné"? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*. n. 19/20, p. 37-73, 1997.

QUEIRÓZ, Suely R. R. Rebeldia Escrava e Historiografia. *Estudos Econômicos*. São Paulo, n. 17, n. especial, p. 7-35, 1987.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnica nas irmandades no tempo da escravidão. *Tempo***.** Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, jun., 1997.

RIOS, Ana Maria Lugão. Família e compadrio entre escravos das fazendas de café: Paraíba do Sul, 1871-1888. *Cadernos do ICHF* (Universidade Federal Fluminense), n. 23, p. 104-128, ago., 1990.

ROCHA, Solange Pereira da. Travessias atlânticas: rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba colônia. *Portuguese Studies Review,* n. 14, p. 279-305, 2006.

RUSSEL-WOOD, John. Centro e Periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Humanitas, v.18, n. 36, p. 187-249, 1998.

SAMPAIO, Antonio C. J. A família escrava e a agricultura mercantil de alimentos: Magé, 1850-1872. *População e Família*. São Paulo: CEDHAL/USP; Humanitas, v.1, n.1, p. 119-141, jan./jun., 1998.

SANTOS, Jocélio T. dos. De pardos disfarçados a brancos poucos claros: classificações raciais no Brasil dos séculos XVIII-XIX. *Afro-Ásia*, 32, p. 115-137, 2005.

SCHWARTZMAN, Simon. A sociologia de Guerreiro Ramos. *Revista de Administração Pública*, 17, p. 30-34, abr./jun., 1983.

SILVA, Maciel H. As múltiplas identidades femininas e o uso do espaço urbano do Recife no século XIX. *História & Perspectivas*. Universidade Federal de Uberlândia, , n. 25/26, 2002, p. 167-192, 2001.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. As relações da província com o Governo Central: a reiteração da subordinação. *Ciência Histórica*. Revista do Departamento de História, UFPB. Ano III, n. 3, p. 57-73, out., 1990.

_____. Recuperar a memória, fazer história. *Debates Regionais*. João Pessoa: Almeida Gráfica e Editorial, p. 11-19, 1996.

_____. A Paraíba durante o Império. *Anais do ciclo de debates do IHGP sobre a Paraíba na participação dos 500 anos de Brasil*. João Pessoa: Secretaria de Educação e Cultura do Estado, 2000.

_____. *Tessitura Omniforme*. Texto não publicado. Digitado. 2007.

SLENES, Robert. O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. *Estudos Econômicos*, 13:1, p. 117-149, jan./abr., 1983.

_____. Escravos, cartórios e desburocratização: o que Rui Barbosa não queimou será destruído agora?. *Revista Brasileira de História*. São P aulo, ANPUH/Marco Zero, vol. 5, n. 10, p. 166-196, mar./ago., 1985.

_____. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*. São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez./fev., 1991.

_____& e FARIA, Sheila. Família escrava. *Tempo*, Rio de Janeiro: Sette Letras, v. 3, n. 6, p. 37-47, dez., 1998.

Soares, Mariza. Descobrindo a Guiné no Brasil colonial. *RIHGB*. Rio de Janeiro, 161, n. 407, p. 71-94, abr/jun., 2000.

TRINDADE, Liana. Representações míticas e história. SAMARA, Eni de Mesquita (Org). *Racismo e Racistas*: trajetórias do pensamento racista no Brasil. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, p. 45-61, 2001.

TUPY, Ismênia. Demografia Histórica e família escrava no Brasil: o estágio atual da questão. *População e Família***.** São Paulo, v. 3, n. 3, p. 227-248, 1998.

VENÂNCIO, Renato. Compadrio e rede familiar entre forras de Vila Rica, 1713-1804. *Anais da V Jornada Setecentista*. Curitiba, nov. 2003. Disponível no portal www.humanas.ufpr.br/departamentos/dehis/cedope/atas/re_venancio.pdf. Acesso em: 24 maio 2004.

_____. A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro, 1750-1800. In: *Brasil, História econômica e demográfica*. São Paulo: Fipe/USP, p. 95-102, 1986.

VERSIANI, Flávio & VERGOLINO, José. Escravos e estrutura da riqueza no Agreste Pernambucano, 1770-1887. *RIAHGP*. Recife, n. 59, p. 207-30, 2002.

VIDAL, Ademar. Três séculos de escravidão na Parahyba. *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Massangana, p. 105-152, 1988. Edição fac-similar, 1934.

Teses, Dissertações e Monografias

ALVES, Naiara F. B. *Irmãos de cor e de fé*: irmandades negras na Parahyba do século XIX. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Paraíba, 2006.

ANDRADE, Rômulo. *Limites impostos pela escravidão à comunidade escrava e seus vínculos de parentesco*: Zona da Mata de Minas Gerais, século dezenove. (A subjetividade do escravo perante a coisificação social própria do escravismo. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 1995.

BARRETO, Maria Cristina. *Imagens da cidade:* a idéia de progresso na fotografia da Cidade da Parahyba (1870-1930). Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal da Paraíba, 1996.

CHAGAS, Waldeci F. *As singularidades da modernização na Cidade da Parahyba, nas décadas de 1910 a 1930*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2004.

COSTA, Dora Isabel da. *Posse de escravos e produção no Agreste Paraibano*: um estudo sobre Bananeiras, 1830-1888. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, 1992.

FERREIRA, Lúcia de Fátima G. *Estrutura de poder e seca na Paraíba* (1877-1922). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 1982.

FERREIRA, Roberto G. *Na Pia Batismal***.** Família e compadrio entre escravos na freguesia de São José do Rio de Janeiro, primeira metade do século XIX. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 2000.

GONÇALVES, Regina C. *Guerras e Açúcares*. Política e Economia na capitania da Paraíba (1585-1630). Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2003. (Publicado pela Editora da EDUSC, 2007).

KJERFVE, Tania Maria G. N. *Família e escravidão no Brasil Colonial* – Campos, século XVIII**.** Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 1995.

LIMA, Luciano Mendonça. *Derramando susto*: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, 2001. (Publicado pela Editora da UFCG, 2007).

LIMA, Maria da Vitória B. *Crime e Castigo*. A criminalidade escrava na Paraíba (1850-1888). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

MAIA, Moacir Rodrigo Castro. *Quem tem padrinho não morre pagão*: as relações de compadrio e apadrinhamento de escravos numa vila colonial (Mariana, 1715-1750). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 2006.

MARTINS, Carla G. *Antigo engenho Una*: requalificaçao do conjunto edificado. Monografia de Graduação (Graduação em Arquitetura), Universidade Federal da Paraíba, 2005.

MEDEIROS, Ricardo P. *O descobrimento dos outros:* povos indígenas do sertão nordestino no período colonial. Recife, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

NASCIMENTO FILHO, Carmelo R. *A fronteira móvel*: homens livres pobres e a produção do espaço na Mata Sul da Paraíba (1799-1881). Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade Federal da Paraíba, 2006.

RIOS, Ana Maria Lugão. *Família e transição.* Famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 1990.

VIEIRA, Risomar da Silva. *Estado Grave*: condições de vida e saúde na Parahyba Imperial. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

ROCHA, Cristiany. *Histórias de família escravas em Campinas ao longo do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, 1999.

ROCHA, Solange P. *Na trilha do feminino*: condições de vida das mulheres escravizadas na província da Paraíba, 1828-1888. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

ROSA, Maria Nilza B. *Usos, costumes e encantamento*: a cultura popular na obra de Ademar Vidal. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal da Paraíba, 2006. Volume II.

SÁ, Lenilde Duarte. *Parahyba*: uma cidade entre miasmas e micróbios. O serviço de higiene pública, 1895 a 1918. Tese (Doutorado em Enfermagem), Universidade de São Paulo, 1999.

SANTA CRUZ, Fábio Santiago. *Irmãs e Rivais*: resistências paraibanas à influência do Recife (1870-1889). Dissertação (Mestrado em História), Universidade de Brasília, 2002.

VASCONCELLOS, Márcia C. R. *Nas bençõe*s *de Nossa Senhora do Rosário***:** relações familiares entre escravos em Mambucaba, Angra dos Reis, 1830 a 1881. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, 2001.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem*: religiosidade e 'identidade parda' na América Portuguesa. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, 2004.

VIANNA, Marly. *A estrutura de distribuição de terras no município de Campina Grande, 1840-1905*. Dissertação (Mestrado em Economia Rural), Universidade Federal da Paraíba, 1985.

A P Ê N D I C E

APÊNDICE I

1) As fontes paroquiais e os procedimentos metodológicos para a obtenção de dados sobre a população negra (escrava e não-escrava) de três freguesias da Zona da Mata da Paraíba oitocentista

A minha proposta de pesquisa inicial era de realizar um estudo sobre toda a população negra em freguesias das três regiões da Paraíba (Litoral, Agreste e Sertão). Todavia, ao consultar o Arquivo Eclesiástico da Paraíba (AEPB), foi identificado um grande volume de assentos com indicação da cor parda, que compunha parcela significativa da população do século XIX e, para coletar os dados a respeito, necessitaria de muito tempo. Outro aspecto a ser considerado seria realizar o estudo numa única freguesia e eleger para análise todos os grupos sociais. Porém, como pretendia ampliar as categorias sociais a serem pesquisadas e comparar o comportamento populacional em freguesias das zonas rural e urbana, optei por investigar os diferentes grupos sociais da população negra, os escravizados, os não-escravizados (livres, forros).

No decorrer da pesquisa, outros problemas tiveram de ser enfrentados, tal como a classificação do indivíduo com descendência negra, visto que, de forma semelhante ao que ocorria com o grupo dos pardos, muitas vezes, os dados não permitiam identificar, com segurança, se as pessoas negras não-escravas eram livres por nascimento ou por via da carta de alforria. Todavia, havia a certeza de que eles não eram escravizados e, portanto, os seus descendentes, ou seja, as crianças batizadas e identificadas como pretas, seguramente, compunham o mundo dos "pretos livres", mesmo que párocos colocassem que bebê de mulher forra também era forro. Assim, as crianças das mulheres forras foram consideradas livres.

A base empírica da pesquisa foi realizada com fontes paroquiais de três freguesias da Zona da Mata da Paraíba, a saber: Nossa Senhora das Neves, Livramento e Santa Rita. Os livros de batismo consultados sobre a primeira paróquia foram em número de oito, relativos ao período de 1833 a 1888, dos quais foram coletados assentos que permitiram a organização de uma amostra populacional de 2.800 pessoas de quatro categorias sociais (escrava, forra, livre e ingênua). Da segunda paróquia, consta da amostra populacional, obtida também nos livros de batismo, o total de 819 pessoas, das mesmas quatro categorias sociais referentes ao período de 1814 a 1874. A primeira data está vinculada à criação dessa

paróquia, entretanto os dados disponíveis sobre as crianças ingênuas são parciais. Acerca da terceira freguesia pesquisada, apenas três grupos sociais aparecem nos livros de batismo: pessoas escravizadas, as libertas e as livres, que totalizaram 854 indivíduos. Os livros encontrados abrangem o período de 1840 (data da fundação da paróquia) até 1871, não havendo, portanto, dados sobre as crianças ingênuas.

Compõem a pesquisa os livros de casamento das três freguesias, mas, em todas elas, os períodos são extremamente fragmentados e com lacunas de períodos. Assim, os assentos obtidos nas três freguesias foram: Capital (Nossa Senhora das Neves): 46 casamentos, abrangendo os anos de 1862 a 1888; em Livramento: 156 cerimônias, nos anos de 1814 a 1874; e em Santa Rita: entre 1846 a 1888, 108 casamentos, totalizando, portanto, 310 cerimônias de casamentos de negros, realizadas nas três localidades da pesquisa.

Os assentos de óbitos, bem mais numerosos, ao menos para a Capital, também têm contribuído para investigar a vida de mulheres e homens negros na Zona da Mata. O banco de dados, por exemplo, com informações das pessoas que morriam na capital, são 773 assentos da segunda metade dos Oitocentos – 1869 a 1881. Livramento, além de dispor de registros de óbitos, eles se referem ao período inicial da criação da freguesia, entre os anos de 1814 e 1820. Eles totalizam 246, sendo que 109 aconteceram nos anos de 1814 a 1819; e 116 de 1820 a 1829; os 10 restantes foram na década de 1840 (somente 2 casos) e na 1880 (8 2 casos). Santa Rita, por sua vez, possui livros desde a sua fundação, abarca as décadas de 1840 a 1880 e totalizam 531 atas de óbitos, sendo que 74% dos óbitos ocorreram nos anos de 1870 (159 casos) a 1880 (234 casos).

Os dados que formaram a amostra populacional das pessoas negras (escravas e não-escravas) foram obtidos a partir da coleta em ficha previamente elaborada, cujas informações requeridas têm como objetivo formar um dossiê de algumas pessoas negras que se batizaram, casaram-se e morreram. Portanto foram recolhidas as seguintes informações sobre os indivíduos que se batizavam: nome, sexo, idade, condição jurídica, cor/procedência, tipo de filiação; se escravo, nome do senhor, local e data da cerimônia, padre, padrinho e madrinha. Sobre os que se casavam, dispunha-se dos nomes dos noivos e de todos os primeiros dados do registro anterior, com exceção dos dois últimos, buscando especificar a situação de cada um dos cônjuges e se acrescentaram os nomes das testemunhas. Na ficha para a coleta dos óbitos, além dos dados pessoais do defunto, se

listaram a causa da morte, o local do sepultamento e o tipo de vestimenta utilizada para se enterraram os mortos do Oitocentos.

2) Características dos livros paroquiais das três freguesias

Os párocos da freguesia de Nossa Senhora das Neves, como os de Livramento, não registravam nos livros, separadamente, o batismo de pessoas livres, forras e escravas. Em alguns dos doze livros pesquisados sobre a freguesia da Capital, o sacerdote paroquial registrava, no termo de abertura a que era destinado o livro de batizado, a exemplo do ocorrido na década de 1850: "a de servir para nele se *lançarem os assentos das pessoas que foram batizadas nesta freguesia de Nossa Senhora das Neves*, da Cidade da Parahyba do Norte, 03 de abril de 1850".[608] (Itálicos meus).

Na abertura do livro de 1850, o pároco também não distinguiu nenhum grupo étnico ou social nos assentos. De fato, de todas as pessoas da província que fossem batizadas, os assentos eram feitos num único livro. Todavia, duas décadas antes, no livro de 1833-41, Manoel Lourenço d'Almeida, vigário da Cidade da Parahyba, anotou na abertura e no encerramento: "há de lançar os assentos dos batizados dos forros da freguesia de Nossa Senhora das Neves da Cidade da Parahyba do Norte, consta de 186 folhas todas por mim numeradas, e rubricadas, e não leva causa que dúvida faça. E para constar fiz este termo em que me assino. Cidade da Paraíba do Norte 28 de outubro de 1828" (Destaques meus). Mas, no livro indicado para se registrarem apenas os forros, fizeram-se as atas de todas as pessoas batizadas, ou seja, uma variedade das não-brancas e das brancas.

Quanto aos termos de abertura e de encerramento, foi notado que os párocos fizeram constar tal introdução em poucos livros e, mesmo quando o faziam, o costume era abrir e encerrar o livro no mesmo dia. Apesar da abertura do primeiro livro da Capital (1833-41) estar danificada, na abertura, havia a seguinte informação:

> Este livro que pertence a freguesia de NS das Neves da Cidade da Paraíba do Norte, e há de servir para neles se registrarem os assentos dos batizados dos ----------(danificado)--- por mim, de licença de sua excelentíssima reverendíssima, numerado, e rubricado com a rubrica = Almeida = do que se fará termo no fim dele. E para constar fiz este termo

[608] Livro de Batismo de NS das Neves de 1850-1857, AEPB.

> em que me assino. Cidade da Parahyba do Norte 28 de outubro de 1828. Manoel Lourenço d'Almeida, vigário da Cidade da Paraíba.

E no encerramento:

> Este livro que se há de lançar os assentos dos batizados dos forros da freguesia de NS das Neves da Cidade da Paraíba do Norte, consta de 186 folhas todas por mim numeradas, e rubricas, e não leva causa que dúvida faça. E para constar fiz este termo em que me assino. Cidade da Paraíba do Norte 28 de outubro de 1828. Manoel Lourenço d'Almeida, vigário da Cidade da Paraíba.

Assim, a leitura do encerramento do livro aludido revela o hábito de abrir e encerrar os livros na mesma data e o fato de os vigários não seguirem as próprias orientações, pois, além dos forros, os outros grupos sociais foram registrados em tal livro. Esse foi o único caso, os outros padres anunciavam: o livro "a de servir para nele se lançarem os assentos das pessoas que foram batizadas nesta freguesia de NS das Neves da Cidade da Parahyba do Norte". Os outros livros também apresentam a abertura e o encerramento com a mesma data ou não fizeram tal procedimento, como ocorreu com o livro 6 (1871-75).

Mesmo com a exigência legal de se ter um livro para a escrituração dos batismos dos ingênuos, a partir da entrada em vigor da Lei Rio Branco, em 28 de setembro de 1871, os religiosos não providenciariam de imediato um livro específico para essas crianças.[609] Isso foi constatado também na pesquisa, uma vez que observei a duplicidade de registros de crianças ingênuas e foi necessário eliminá-las, a partir da confrontação de dois livros (8-A e 8-B). O pároco só utilizou o livro adequado para o registro dos ingênuos quase seis meses da promulgação de tal lei. Talvez os párocos tivessem sido forçados pelas circunstâncias políticas e possibilidade de receber multa, decidindo, então, copiar os registros para o livro específico. No termo de abertura, anotou-se que se estava cumprindo o "Aviso Circular do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas", e o mesmo seria usado para registro dos nascimentos de crianças que tinham mães escravas, ocorridos na freguesia de Nossa Senhora das Neves, conforme consta no Livro de Batismo, de 13 de março de 1872.

[609] Além do livro de batismo da freguesia da Capital, apenas o vigário da paróquia de Nossa Senhora da Conceição (Ingá) registrou as crianças ingênuas, nascidas entre 1871 e 1888, em livro específico.

Apesar das orientações encontradas nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia/CAPB, publicadas em 1719, para se redigirem as atas batismais, os párocos (ou seus subordinados, os coadjutores) das freguesias em estudo, ao elaborarem as atas de batismo, deixaram inscritos um padrão próprio, na escrituração desses documentos, notadamente em relação às pessoas de ascendência africana.[610] Assim, ao anotar alguma cerimônia referente aos negros, de forma recorrente, caracterizavam-nos com a cor/procedência e/ou com o estatuto jurídico. Assim, todos os envolvidos no batismo do grupo dos negros – mulheres, crianças e homens batizando, mãe, pai, padrinho ou madrinha –, geralmente, eram identificados pela cor da pele (preto, pardo, crioulo, cabra, semibranco) ou pela procedência, que eram identificados de diferentes maneiras: os vindos da costa da África como "gentios", e os nascidos no Brasil como crioulos.

Todavia, vale a pena descrever o tratamento dado pelos párocos à população negra, ou seja, às pessoas escravas e as não-escravas. A respeito daquelas que tinham a condição escrava, o pároco registrava o nome, seguido do termo indicador da condição jurídica dos indivíduos adultos: pai *escravo (ou mãe escrava),* a cor e/ou indicação de procedência, seguida pelas preposições *de* ou *do* ao nome de seu dono, estabelecendo-se, assim, uma relação de posse, a exemplo de "Rita, preta de nação, escrava de José Luiz Pereira Lima, batizada em 08 de novembro de 1835".[611] Já muitas das filhas e dos filhos de mulheres escravizadas, recebiam o qualificativo de párvulo e/ou idade, acrescentando-se o nome da mãe e, ás vezes, outros dados dela e do pai, a quem pertencia e os nomes do padrinho e/ou da madrinha, a exemplo do assento de batismo de uma criança escrava:

> Antonia de um mês filha natural de Maria escrava de André Joaquim, moradores em Lucena de minha licença batizou com os santos óleos no oratório de Lucena, o padre Faustino de Souza Falcão aos 28 de agosto de 1831e foram padrinhos Leonardo Evangelista e Cla[u]diana Maria do que fiz este assento e assinei. O vigário Mathias Leal de Lemos.

---

[610] Barickman (1999, p. 13) chama a atenção para o uso das classificações feitas por recenseadores do Recôncavo baiano, em 1835, que podem ser estendidas aos párocos de Livramento. Segundo ele, "essas categorias certamente não constituem um guia infalível à genealogia ou à pigmentação da pele. Também não correspondem necessariamente nem à maneira pela qual as pessoas se identificavam a si mesmas nem às identidades que seus vizinhos lhes davam na convivência diária. Antes devemos conceder às quatro categorias [referências às cores (preto, pardo, cabra e branco) empregadas pelos recenseadores] um valor nem maior nem maior do que merecem: quer dizer, é preciso entendê-las como categorias usadas pelos recenseadores para classificar as pessoas dentro de um esquema preconcebido".

[611] LB NS das Neves de 1833-41, f. 82, AEPB.

Veja-se exemplo de ata batismal de pessoa adulta e procedente da costa d'África:

> batizei e pus os santos óleos a *Joaquina, preta, de nação Costa*, da idade de 20 anos para mais ou menos, escrava de Leandro José de Souza, branco, casado, foi *padrinho Pedro, escravo* de Francisco Marchand, , do que para constar fiz este assento que por verdade assinei. O vigário Joaquim Antonio Marques. Folha 83 (Grifos meus).

Ainda acerca das mulheres e dos homens cativos, observei que, em Livramento, mais de uma dezena deles adotaram sobrenomes,a lgo não muito usual entre nesse grupo. Após pesquisa, detectei que os mesmos pertenciam a um morgado, denominado de Vila Nova, e pertencente ao comandante Antonio Botelho de Corrêa Guedes do Amaral.[612] Um casal identificado foi o composto por Calisto Corrêa e Dorotéa Corrêa[613], ambos escravos e pais legítimos de Carolina, batizada em 1818. Poucos escravos e escravas foram identificados com dois sobrenomes, a exemplo do casal Manoel Lino do Nascimento e Eufrásia Maria da Conceição[614], que representam, também, uma estratégia largamente utilizada pelas pessoas negras (escravas e não-escravas) da Zona da Mata da Paraíba, que incorporavam aos seus nomes referências de eventos do catolicismo e as denominações da Virgem Maria, como Conceição, das Neves, Paixão, Sacramento e outros.[615]

Para as mulheres e os homens libertos, a adoção de sobrenome devocional seria uma forma de expressar o desejo de se desligarem do ex-senhor ou da ex-senhora e valorizar sua nova condição. Mas os párocos não tinham dúvida, demarcavam o seu lugar social, atribuindo, algumas vezes, a cor e a condição jurídica, a exemplo de Felipe Corrêa, preto forro, casado com Antonia, uma escrava[616], pais legítimos de Antonio, batizado em 04 de outubro de 1820, por Joaquim José Pinto e Maria do Rosário, na capela do engenho Poxi. Assim, Felipe Corrêa, embora dispusesse de um sobrenome, estava qualificado duplamente

---

[612] O proprietário do morgado de Vila Nova foi obtido graças à informação do livro de Casamento da paróquia de Livramento, 1814.
[613] LB Livramento, 1814-33, f. 154, AEPB.
[614] LB Livramento, 1863-74, f. 59, AEPB. Manoel Lino do Nascimento e Eufrásia Maria da Conceição pertenciam, segundo anotação do pároco, a Dona Cosma Francisca d'Oliveira e foram pais de João, criança que recebeu a alforria na pia batismal, em 28 de julho de 1845.
[615] Outros sobrenomes devocionais adotados pelos escravizados, nas três freguesias da Zona da Mata da Paraíba, coletados em diferentes livros de batismos, foram os seguintes: Maria das Neves, Virgem/Virgens, do Rosário, Ramos, da Ressurreição, dos Passos, São João, Espírito Santo, Evangelista, Encarnação, São Pedro, Perpétua da Luz, Ramos, Purificação, Rosário, Chagas, Anjos, Arcanjo, Anunciação, Cruz.
[616] LB Livramento de 1814-33, f. 226, AEPB. Antonia era escrava de Antonio Pereira de Castro.

como preto e forro, indicando-se, dessa forma, a sua ascendência africana e a sua vinculação com a escravidão num passado recente.

No tocante ao grupo de pessoas forras, as crianças podiam ser libertadas na pia batismal. Ao fazer o assento, o pároco colocava, logo após os seus nomes, a informação *forra na pia batismal*, acrescentando, às vezes, o nome de quem havia oferecido a alforria. Algumas das atas traziam o nome de quem havia oferecido a alforria e, se comprada por algum parente da criança, o valor de indenização ao senhor. Segue um exemplo, em que o padrinho apresentou a carta de liberdade, mas não é informado se foi comprada pelo mesmo:

> Aos 12 de setembro de 1858, na Matriz desta Cidade, digo Capela de São Pedro Gonçalves, de minha licença, o padre Francisco de Paula Mello Cavalcante, batizei solenemente o párvulo Augusto pardo, com 3 meses de nascido, *filho natural de Simoa, parda escrava de Francisca Maria da Conceição***,** ficando o dito párvulo gozando desde então de sua liberdade, por *carta de alforria* que *apresentou o seu padrinho* e assinada por sua mesma senhora, Francisca Maria da Conceição, e duas testemunhas, foi o padrinho o *coronel* Francisco Alves de Souza Carvalho, e que para constar fiz escrever este assento que assinei. O vigário Joaquim Antonio Marques. Folha 23 (Grifos meus).

Além dessas crianças, que realmente tinham se tornado forras, outras receberam esse designativo devido ao fato de mães constarem como "forras". Na verdade, juridicamente, a criança, filha de mãe forra, tinha a condição livre, mas a maioria dos padres não foi rigorosa na atribuição do estatuto jurídico das crianças. Eles costumavam repetir a condição da mãe da criança batizada. Assim, quando uma mulher forra ao ia batizar seu bebê, geralmente, no momento de indicar a condição jurídica, o pároco colocava a expressão forro, mesmo que ela devesse ser classificada como livre, conforme a legislação. Isso ocorreu com Francisco, filho natural de Joaquina, *parda forra*, batizada em 03 de fevereiro de 1816, por Antonio da Conceição e Maria da Conceição.[617] Será que os párocos desconheciam as regras jurídicas?

Os envolvidos no batismo (pais e padrinhos), que haviam vivido a experiência da escravidão, ou seja, as mulheres e os homens ex-escravos recebiam a designação de forros

[617] LB Livramento de 1814-33, f. 165, AEPB. Antonio Rego Manoel era de propriedade do Comandante Antonio Ferreira Soares Pinto.

(ou forras), acrescentada após o seu nome e sobrenome. Se, para estes, a utilização de sobrenome era comum e uma maneira de reafirmarem sua condição livre, os párocos demarcavam o seu lugar social, atribuindo, quando era o caso, a cor e a condição jurídica, a exemplo de uma cerimônia de batismo realizada na matriz Nossa Senhora das Neves, em 14 de março de 1847. Tratava-se do batizado de Maria, escrava adulta, de origem africana, pertencente a Miguel Antonio Ribeiro, cujo padrinho foi Anastácio José de Brito Rosado, crioulo e forro, conforme a íntegra da ata batismal:

> Aos quatorze de março do ano de mil oito centos e quarenta e sete, nesta matriz de NS das Neves, de minha licença, o reverendo coadjuntor Antonio de Melo Muniz Maia batizou solenemente, a *adulta Maria, africana, escrava* de Miguel Antonio Ribeiro, tendo de idade 20 anos para mais ou menos, foi padrinho Anastácio José de Brito Rosado, *crioulo*, *forro*, do que para constar fiz este assento que por verdade assinei. O vigário Joaquim Antonio Marques". Folha 53) Grifos meus.[618]

Observem que Anastácio dispunha de dois sobrenomes, mas o pároco o qualificou duplamente: como uma pessoa com ancestralidade africana e que tinha sido escrava. Ainda, havia um grupo social que freqüentemente recebia a designação de preto[619] ou preto livre ou preto forro. Esse comportamento dos sacerdotes, de indicarem a ascendência das pessoas negras nos registros, levaram-me a elaborar algumas questões: Por que havia esse "cuidado" em colocar, logo após o sobrenome dessas pessoas, o atributo *preto*? Como essas pessoas haviam conquistado a liberdade? Será que todos os ditos *pretos* teriam vivido a experiência da escravidão? Na minha compreensão, essa era a maneira de os párocos destacarem que, embora eles, as mulheres e os homens pretos, não fossem escravos – afinal, não havia indicação de nome de proprietário(a) – e não tivessem sido propriedades de outros no passado (do contrário, os párocos contavam com a opção de usar o termo forro), era necessário inscrever a sua ascendência africana e seu lugar social que, no imaginário da época, seria bem diferente do destinado aos brancos.

[618] LB NS das Neves, 1846-50, folha 53, AEPB.
[619] O termo preto, no Brasil Imperial, era utilizado para designar tanto as mulheres e os homens escravos vindos da costa d'África quanto os nascidos no país, que tinham a ascendência africana. (MATTOS, 1998, p. 33).

Esses mesmos pretos livres[620] viviam numa posição intermediária entre os dois extremos: a liberdade e a escravidão, a existência de outro universo diferente do mundo do senhor e do mundo do escravo, sugerindo aos "indivíduos de cor" a possibilidade de relações alternativas à interação de senhor e escravo (Klein, 1978, p. 03). Como se vê, as relações sociais, no contexto da escravidão, tendem a ser mais complexas do que sugeriam, por exemplo, as abordagens econômicas.

Essa mesma sociedade que estigmatizava as pessoas de ascendência africana e seus descendentes valorizava, sobremaneira, a prática de hierarquias de "privilégio e honra [...] Nessas condições, o protocolo e a precedência assumem importante significado simbólico em eventos públicos, servindo ainda para reforçar a prerrogativa de cada grupo" (SOARES, 2000, p. 136).

Quanto aos registros das pessoas brancas, houve pouca referência à cor ou à sua procedência. Contudo, sempre havia um ou dois sobrenomes, sugerindo seus laços legítimos de parentesco do lado paterno e materno ou nexos com linhagens familiares, iniciadas em séculos anteriores. Em Livramento, dois sobrenomes são recorrentes: o da família Vidal de Negreiros e o da família Gomes da Silveira, cujos antepassados participaram da consolidação da conquista da Paraíba. Outros, como os Carneiro da Cunha, fundadores do partido Conservador na província, e os Toscano de Brito e os Monteiro da Franca. Os dois últimos, representantes do partido liberal na Paraíba, também foram encontrados com bastante freqüência, sobretudo, nos livros de batismos, tanto da freguesia urbana quanto nas "rurais", visto que esses políticos eram donos de propriedades rurais e de escravos.

Os integrantes da elite local costumavam exibir títulos que evidenciavam prestígio social. As mulheres abastadas recebiam o título de dona, a preceder o seu nome e sobrenome (como Dona Antonia Maria de Jesus, proprietária de Rufina e de seu filho

[620]Os pretos livres, junto com os libertos, brancos e mestiços de todos os matizes, compunham o universo social diversificado, os quais são designados pela historiografia de *homens livres pobres.* Tinham em comum o fato de não ocupar posições políticas de prestígio e de contarem com parcos recursos para a sobrevivência. Muitos viviam agregados a algum proprietário de média ou grande posse. No cotidiano, estabeleciam arranjos sociais que incluíam o compadrio e laços de vizinhança e também viviam momentos de tensões e conflitos, marcando a convivência dessas pessoas (MOURA, 1998). Maria S. Carvalho Franco (1983) e Caio Prado Júnior (1970) foram pioneiros em pensar a problemática desses segmentos sociais, inseridos no contexto da escravidão.

natural, o batizando Tomás).[621] Os homens que ocupavam cargos de oficiais do Exército ou da Guarda Nacional ostentavam suas patentes militares de comandante, coronel, tenente-coronel e major, as mais comuns em Livramento. Os padres eram também reverenciados pela sua titulação e função religiosa, desempenhada junto à comunidade.

3) Adequações necessárias para organização da amostra populacional de escravos e de pretos livres – problemas e escolhas

Após a coleta e a organização do banco de dados, foi realizada uma conferência das fontes paroquiais, buscando-se corrigir as "imperfeições" dos assentos. Com base na bibliografia da escravidão, se fez uma adequação das condições jurídicas, cores/procedência das pessoas batizadas e outras. Como os assentos não estavam, rigorosamente, registrados em ordem cronológica, foi necessário:

a) eliminar as duplicidades presentes, por exemplo, nos assentos sobre as crianças ingênuas;

b) desconsiderar registros que não continham as informações básicas da pessoa batizada, visto que não havia dados consistentes para compor o banco de dados. Nesse caso, estiveram algumas crianças batizadas, de quem nada constava acerca da filiação; de outras não tinham informação a respeito do estatuto jurídico e quando o nome da mãe era citado, também não se trazia informação sobre sua condição, se livre, forra ou escrava. Algumas crianças foram identificadas com indígenas, mas como não foi possível obter dados sobre a cor/procedência da mãe e do pai, pelo fato de o assento estar danificado, também foram desconsideradas;

c) no caso de mãe e/ou pai que se dirigiam à paróquia mais de uma vez para batizar seus filhos, procurou-se ajustar as características atribuídas às pessoas batizadas e de seus pais ou padrinhos, padronizando, por exemplo, nomes e sobrenomes, cor/procedência e estatuto jurídico.

Outro problema enfrentado diz respeito à idade das crianças batizadas. Nas freguesias analisadas, os párocos também não foram rigorosos ao anotarem a idade das pessoas batizadas. Muitas vezes, eles preferiam o uso do termo *párvulo* para indicar que a

[621] LB Livramento, 1814-33, f. 15, AEPB, o batismo se realizou em 01 de janeiro de 1815 e a criança batizada, Tomás, teve apenas padrinho, um homem livre, chamado João.

criança batizada estava na faixa etária de 0 a 7 anos. Essa indicação etária foi mais comum entre os filhos e as filhas das escravas. Na coleta dos dados, para esta pesquisa, foi adotado o termo *párvulo* para indicar a idade das crianças.

A respeito das dificuldades de se obterem dados sobre a idade das pessoas registradas nos livros paroquiais, uma das principais historiadoras que têm feito uso da demografia histórica, como metodologia de suas pesquisas, Maria Luiza Marcílio (1973), destacou que, ao levantar os registros dos séculos XVIII e XIX, de toda a cidade de São Paulo, e dos diferentes segmentos sociais, destacou a dificuldade de trabalhar com os dados paroquiais do Brasil, em virtude de não conterem as informações essenciais para reconstituir os fenômenos vitais da população. Um dos obstáculos para a realização de tal trabalho de pesquisa, segundo a autora, foi a grande variabilidade de sobrenomes numa mesma família. A autora se referia aos colonizadores e à pouca freqüência em se indicar a idade nos diferentes assentos paroquiais de batizandos.

4) Alguns exemplos das adequações realizadas com os registros paroquiais

Na paróquia de Nossa Senhora das Neves, em dois registros de batismo de filhos de um casal, Silvestre Rodrigues de Carvalho e Francisca Maria de Conceição, que batizaram dois filhos num espaço de 18 meses, as cerimônias foram celebradas por dois sacerdotes. No primeiro registro de batismo, de Manoela, em 28 de junho de 1835, a mãe da criança foi indicada como livre e o pai como escravo, contudo, não constava o nome de proprietário. No segundo registro, o filho do casal citado recebeu o nome do pai, Silvestre, cujo batismo aconteceu em 15 de setembro de 1836. Pai e mãe foram registrados como forros. Suponho que o fato dos párocos não ter distinguido a condição social de Silvestre (pai) poderia ter ocorrido, em razão de ele ter-se tornado um forro recente, isto é, as pessoas da comunidade, entre elas, o pároco, ainda não tinham fixado a nova condição social dele, mesmo que, desde o primeiro batismo, já tivesse incorporado dois sobrenomes, indício de sua nova condição. Já o fato da mãe ser registrada de forma diferente duplamente também pode se relacionar ao pouco discernimento do pároco entre livre e forro(a), como foi muito comum nos registros da Zona da Mata, uma vez que as crianças filhas de mães forras, como já mencionado, costumavam ser identificadas também como forras, quando, na verdade, a

legislação informava que filho de mãe forra tinha a condição livre. Assim, no caso referido, a mãe e o pai, nos dois registros, foram considerados forros e as crianças como livres.

Um outro exemplo se deu com a escrava Francisca (pertencente a Antonio José Viana) casada com João Vitório Nepomuceno. Ela aparece em seis registros – um do casamento de ambos (ocorrido em 25 de junho de 1866), quatro vezes no batismo de seus filhos (três meninos e uma menina) e um de óbito de uma filha –, os padres se referiram a ela de maneiras distintas: em três ocasiões, em 1866, 1868, 1870 e 1875, como Francisca Maria da Hora (ou Ora); em 1871, como Francisca Maria da Conceição e em 1873, apenas como Francisca.[622] Em todas as cerimônias, o pároco anotou sempre o mesmo senhor, o local de residência (povoação de Cabedelo) e o nome completo do marido. Todos esses elementos concorrem para a compreensão de que se tratava da mesma pessoa.

Em relação ao seu marido, também houve certa displicência por parte dos dois párocos[623] que fizeram os registros de batismo, referente à anotação da condição jurídica de João Vitório Nepomuceno. Ele constou como escravo em apenas dois registros: um de batismo, de 1868, e outro, 1870, de óbito, de sua filha Maria.[624] Sendo que, no último dessa família, no registro de batismo de seu filho João (ingênuo), em 05 de setembro de 1875, há observação de seu falecimento.[625] Seria João Vicente, de fato, escravo? Se sim, será que, entre 1871 e 1875, ele conseguiu se tornar liberto? Mas por que nada consta nas atas de casamento e batismais? Puro descuido dos padres Eduardo Marcos de Araújo, que celebrou o casamento, e Theodolino Ramos, responsável pelos três registros sem informação alguma de sua condição jurídica? Será que o mais importante era anotar a condição da mãe, que definia o estatuto jurídico da criança? São questões para as quais é difícil obter resposta,

---

[622] "Francisca Maria da Hora" se casou com João Vitório Nepomuceno, em 25 de junho de 1866, conforme Livro de Casamento da freguesia de NS das Neves de 1862-72, f. 94, AEPB. Sobre as distintas formas que Francisca Maria da Hora foi nomeada, consulte-se, além do livro de casamento, já citado, os de batismo, de 1868-71 (fl. 10); o de 1871-75 (fl. 28); o de 1871-88 (fls. 09 e 21); e o de Óbito, de 1869-72, fl. 44.

[623] O sacerdote Alberto de S. A. Cabral confeccionou a primeira ata batismal, em 1868, referente à família de João Vitorino Nepomuceno, na qual o identificou como escravo, e as outras três (1871, 1873 e 1875) foram feitas pelo padre Theodolino Antonio da Silveira Ramos, que não registrou nenhuma condição jurídica para João Vitório.

[624] Maria não consta no livro de batismo. Ao que parece, ela não foi batizada, então, pode ter sido abençoada por algum leigo. Se este o fez, não comunicou ao vigário da capital, pois ele não se encontra registrado no livro de batismo. A causa de sua morte foi "espasmos", conforme Livro de Óbito, 1869-72, fl. 44.

[625] As informações de João Vitório Nepomuceno estão nos livros de batismo e de óbito citados na nota 17. No assento de casamento, teve indicado o nome de sua mãe, Antonia Maria Gertrudes, sobre a qual não se anotou nenhuma referência a um passado escravo. Todos os citados no assento, noivos e pais, eram naturais e moradores da freguesia, possivelmente na povoação de Cabedelo, parte da paróquia da Capital.

mas, com as primeiras informações obtidas nos livro de batismo e de óbito tendia-se a acreditar que João Vitório era escravo e não teria conseguido obter a liberdade, mantendo-se, portanto, nessa condição por toda sua vida. Todavia, ao me deparar com o registro de casamento (que também nada traz sobre a sua condição jurídica, mas tinha sobrenome) e com a cor da criança (todas pardas), me fizeram mudar tal perspectiva. Com a evidência de seu matrimônio, em 1866, passei a concluir que ele não era um homem escravo. Porém novas dúvidas surgiram: seria João Vitorino um homem negro? Por que os párocos não colocaram a sua condição jurídica? Esse caso, de certa maneira, retrata os limites que as fontes trazem e como elas podem nos levar a uma interpretação que nem sempre é a que se aproxima do ocorrido na vida dos personagens históricos.

A forma de nomear as pessoas negras variava, também, não só entre padres diferentes, mas um mesmo pároco poderia realizar cerimônias com a presença de pessoas que, anteriormente, já haviam passado pela Igreja. Num dos casos, o sacerdote responsável foi Manoel Lourenço de Almeida que, em fevereiro de 1826, identificou o casal Vicente Ferreira da Silva e Joana Pereira, que batizaram duas crianças, como pretos livres e pouco mais de um ano, em agosto de 1837, como crioulos livres. Muitos outros casos podem ser citados. Contudo, mantive os termos crioulos e pretos, conforme os párocos, com o intuito de observar a freqüência com que eram usados.

5) Alguns exemplos da variedade de atas batismais

Assento de batismo de homem forro adulto, aplicação dos santos óleos, por ter sido batizado em "perigo de morte"

"Ao primeiro de agosto de mil oito centos cincoenta e hum, na ponta do Matto, no oratório particular da casa de residência de Herculano Dias de Figueiredo, apliquei os santos óleos – a *Manoel Luis de França, criolo, forro,* com idade de trinta e cinco anos pouco mais ou menos, batizado em perigo de vida pelo padre Antonio Lourenço de Almeida, filho legítimo de Domingos José Francisco, e de sua mulher Maria do Rosário, do que para constar fiz escrever este assento que assinei" O vigário Joaquim Antonio Marques. (Livro da freguesia de NS das Neves – 1850-57, Folha 41) Grifos meus.

Assento de batismo de criança forra com 10 anos

"No primeiro de agosto de mil oito centos cincoenta e hum, na ponta do Matto, no oratório particular da casa de residência de Herculano Dias de Figueredo, apliquei os santos óleos, a

*Luis, criolo, forro***,** com *10 anos de* idade pouco, mais ou menos, filho legítimo de *Manoel Luis de França,* e de sua mulher Maria da Apresentação, foi batizado em perigo de vida pelo padre Salvador da Rocha e Oliveira, do que para constar fiz escrever este assento que assinei" O vigário Joaquim Antonio Marques. (Livro da freguesia de NS das Neves – 1850-57, Folha 41) Grifos meus.

Assento de batismo de criança em perigo de vida, sem identificação da idade e não constam os padrinhos

"Ao primeiro de setembro de 1833 nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves, *pus os santos óleos*, a párvula – Maria – batizada em casa em *perigo de vida*, por José Vicente Torres, casado, filha natural de Rosa crioula escrava, de José Vicente Torres, desta freguesia: Manoel Lourenço d'Almeida – vigário – e para constar mandei lançar este assento que no arquivo desta Matriz achei por lançar e o assino por estar competentemente autorizado. O vigário Manoel Lourenço d'Almeida." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 15) Grifos meus.

Assento de batismo de criança branca de filiação legítima. Os pais eram moradores da freguesia de Livramento, mas batizaram o filho na matriz da capital.

"*Antonio branco de um mês* de idade *filho legítimo* de João Soares e Isabel Maria, moradores no engenho do Meio, de minha licença o reverendo vigário Albano Monteiro de Sá batizou com santos óleos na Matriz de NS das Neves, aos 11/01/1815. Foram padrinhos João Coelho Bastos e dona Cândida Rosa Pereira d'Aragão, de que fiz este assento e assinei. O vigário Ignácio Joaquim de Santa Ana Cardoso" Grifos meus.
(Livro da freguesia de Livramento – 1814-33, Folha 08).

Assento de batismo de criança escrava sem indicação de idade e de padrinhos.

"Aos oito de dezembro do ano de 1836, nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves, de minha licença, o padre Antonio José de Brito, batizei solenemente, o párvulo Alexandre – filho natural de Manoela *preta escrava* de José Pedro da Silva Carneiro desta freguesia, Manoel Lourenço de Almeida, o vigário." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 63) Grifos meus.

Assento de batismo de criança escrava sem indicação de idade e de padrinhos.

"Aos 28 de dezembro de 1839, nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves, de minha licença, o padre Antonio José de Brito, batizei solenemente, o párvulo *Arcelino – filho natural da preta* Felizarda Maria da Conceição, *escrava de* Geraldo Bezerra desta freguesia, Manoel Lourenço de Almeida, o vigário." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 137) Grifos meus.

Assento de batismo de criança livre de filiação natural de mãe "preta", "crioula" e "livre".

"Aos treze de dezembro do ano de mil oito centos trinta e cinco, nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves batizei com os santos óleos, ao párvula *Sátiro* – com onze meses de idade, filho natural de Severina --- (danificado), *preta crioula livre*, foram padrinhos Epaminondas de Souza Go[u]vea, solteiro, e Margarida Ignácia do Amor Divino, viúva, todos moradores nesta freguesia, Manoel Lourenço de Almeida, o vigário. E para constar mandei lançar este assento, que no arquivo desta matriz achei por lançar, e o assinei. Por estar competentemente autorizado. O vigário Joaquim Antonio Marques." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 36) Grifos meus.

Assento de batismo de criança livre de filiação legítima de "pretos livres".

"Aos quinze de abril do ano de mil oito centos trinta e sete, nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves batizei com os santos óleos, a párvula *Apolônia*, com dois meses de idade, filha legítima de Antonio Gomes Coitinho, e de Domingas Maria da Conceição, *pretos livres,* foram padrinhos, José Joaquim da Silva, e sua mulher, Cosma Damiana, todos moradores nesta freguesia, Manoel Lourenço de Almeida, o vigário. E para constar mandei lançar este assento, que no arquivo desta matriz achei por lançar, e o assinei. Por estar competentemente autorizado. O vigário Joaquim Antonio Marques." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 73) Grifos meus.

Assento de batismo de criança livre de filiação legítima de "pretos forros".

"Aos vinte e um de janeiro do ano de mil oito centos trinta e oito, nesta Matriz de Nossa Senhora das Neves, de minha licença, o padre Joaquim Antonio Leitão, batizei solenemente, a párvula – *Maria* **–** com nove meses de idade, filha legítima de *Felipe Neves* e de sua mulher *Archangela Maria do Espírito Santo, pretos forros,* foram padrinhos, Silvério da Costa Cirne, solteiro, e Lucrécia Torquata Cirne, Manoel Lourenço de Almeida, o vigário. E para constar mandei lançar este assento, que no arquivo desta matriz achei por lançar, e o assinei. Por estar competentemente autorizado. O vigário Joaquim Antonio Marques." (Livro da freguesia de NS das Neves – 1833-41, Folha 92) Grifos meus.

Assento de batismo de criança escrava de filiação natural e sem indicação da cor da criança.

"*Serefina de* um mês de idade *filha natural* de Catarina *parda* escrava do comandante Antonio Ferreira Soares, morador na Lucena. Batizou com santos óleos de minha licença o padre frei José Leandro dos Santos Pinheiro na capela de Lucena. Aos 05 de fevereiro de 1815. Foi *padrinho João Batista Gurjão***,** de que fiz este assento e assinei. O vigário Ignácio Joaquim de Santa Ana Cardoso". (Livro da freguesia de Livramento – 1814-33, Folha 08) Grifos meus.

APÊNDICE II

Proprietários de crianças escravas e ingênuas, filhas de mães e pais escravas na Cidade da Parayhba, Livramento e Santa Rita, todos os dados foram extraídos dos livros de batismo da paróquia de Nossa Senhora das Neves (capital), nos quais constam assentos dos anos de 1833-1888, e dos livros de óbitos da mesma paróquia, do período de 1869 a 1881

01) Proprietário: Antonio Furtado da Mota – 1878-86

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Condição Jurídica/criança	Data
Marcolina	Natural	Maria*	Parda	Ingênua	02.03.1878
	Natural	Nicolau	Parda	Ingênua	03.08.1879
	Natural	Cecília	Parda	Ingênua	11.12.1881
	Natural	Maria	Parda	Ingênua	01.03.1885
	Natural	Irinéia	Parda	Ingênua	15.04.1886

*Maria, sete meses, ingênua e filha natural de Marcolina, faleceu em 21 de setembro de 1878, de espasmos, conforme Livro de Óbito (LO) Nossa Senhora das Neves, 1877-78, folha 290, AEPB.

02) Proprietário: Leonardo Antunes Meira Henriques (padre) – 1877-88

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Condição Jurídica da criança	Data
Vitória	Natural	Joana*	Parda	Ingênua	02.04.1876
	Natural	Dionísio	Parda	Ingênua	11.11.1877
	Natural	Antonia	Parda	Ingênua	19.07.1879
Maria	Natural	João	Parda	Ingênua	24.02.1884
	Natural	Úrsula	Parda	Ingênua	19.04.1885
	Natural	Cora	Parda	Ingênua	22.04.1888
Benedita	Natural	João	Parda	Ingênua	25.09.1881
Gertrudes	Natural	Francisco	Parda	Ingênua	27.06.1883

*Joana, um ano, ingênua e filha natural de Vitória, faleceu em 17 de maio de 1877, conforme Livro de Óbito da paróquia de Nossa Senhora das Neves, 1877-78, folha 29, AEPB.

03) Proprietário: Francisco Ferreira de Novaes – 1852-66

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Condição Jurídica da criança	Data
Benedita	Natural	Juliana	Parda	Escrava	13.04.1852
	Natural	Virgília	Parda	Forro	23.12.1853
	Natural	Alfredo	Parda	Escrava	15.11.1858
	Natural	Bacilides	Parda	Escrava	30.01.1862
	Natural	Fernando	Parda	Escrava	29.10.1865
	Natural	Ladislau	Preta	Escrava	23.09.1866
Cândida	Natural	Guilherme	Crioula	Escrava	12.02.1853
Maria	Natural	João	Parda	Escrava	05.05.1861

	Natural	Izabel	Parda	Escrava	16.09.1866

04) Proprietária: Francisca Maria da Conceição* – 1837-60

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Simoa	Natural	Manoel	Parda	Escrava	13.05.1855
	Natural	Virgínia	Parda	Forra	05.07.1857
	Natural	Augusto	Parda	Forro na Pia	12.09.1858
Benvinda Izabel	Natural	Manoel	NC	Escrava	29.06.1837
Benvinda	Natural	Florentina	Parda	Forra na Pia	08.12.1851
Lourença dos Anjos	Natural	João	NC	Escrava	29.06.1837
Lourença Maria da Conceição	Natural	Manoel	NC	Escrava	14.02.1839
Florência	Natural	José	NC	Escrava	29.09.1840
Lucinda	Natural	Silvéria	Crioula	Escrava	22.05.1853
Ilegível	Natural	Inocência	Parda	Escrava	19.08.1848

*Apesar do nome comum da proprietária, observei que os nomes das escravas se repetem.

05) Proprietária: Florinda Belmira Teixeira de Albuquerque – 1846-58

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Felismina e Félix*	Legítima	Severo	Cabra	Escrava	08.12.1846
	Legítima	Felinto	Crioula	Escrava	18.06.1848
	Legítima	Ana	Parda	Escrava	10.02.1850
	Legítima	Joaquina	Parda	Escrava	12.01.1852
	Legítima	Tomás	Crioula	Escrava	10.06.1855
	Legítima	Josefa	Parda	Escrava	25.01.1857
	Legítima	Daniel	Parda	Escrava	24.09.1858

* A cor dos pais: Felismina, parda, Félix, crioula

06) Proprietária: Florípes Clementino Augusto Rosas – 1862-85

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Helena	Natural	Aristides	Parda	Escrava	04.05.1862
	Natural	Marcionila	Parda	Escrava	10.07.1870
	Natural	Manoel	Parda	Ingênua	24.11.1872
Maria Silvana	Natural	Lídia	Parda	Ingênua	26.02.1882
Maria Madalena	Natural	Emídio	Parda	Ingênua	10.12.1882
	Natural	Emília	Parda	Ingênua	05.07.1885

*Emília, de dois meses, ingênua e filha natural de Maria Madalena, faleceu em 07 de janeiro de 1881, de diarréia, conforme Livro de Óbito da freguesia Nossa Senhora das Neves, 1879-81, folha 180, AEPB.

07) Proprietário: Félix Hermeto do Rego – 1866-75

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Maria	Natural	Luiza	NC	Escrava	20.05.1866
	Natural	Manoel	Parda	Escrava	06.10.1867
	Natural	João	Parda	Escrava	25.07.1869
	Natural	Marcelina	Parda	Escrava	26.05.1871
	Natural	Simão	Parda	Ingênua	29.11.1874
	Natural	Severiano	Parda	Ingênua	16.12.1875
Tomázia	Natural	Antonia	Preta	Escrava	19.08.1866
	Natural	Vítor*	Parda	Escrava	09.08.1868
Luiza	Natural	Joana	Parda	Ingênua	03.09.1876

*O menino Vítor, com cerca de nove meses, de condição escrava e filho de Tomázia, faleceu em 19 de abril de 1869, com problemas de dentição, conforme Livro de Óbito da freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1869-72, folha 03, AEPB.

08) Proprietário: Felinto Leôncio Vítor Pereira – 1840-58

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Benedita	Natural	Cândido	Crioula	Escrava	04.05.1840
	Natural	Benedito	Crioula	Escrava	20.10.1850
	Natural	Justina	Crioula	Escrava	06.06.1852
Genoveva	Natural	Dionísio	Parda	Escrava	09.11.1856
	Natural	Querina	Parda	Escrava	16.05.1858

09) Proprietário: Estevão Coelho de Mello – 1846-64

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Maria	Natural	Francisco	Parda	Forro	24.06.1846
	Natural	Joaquina	Parda	Forra na Pia	31.12.1849
	Natural	Amélia	Parda	Forra na Pia	01.01.1853
	Natural	Tertuliano	Parda	Forro	02.03.1856
	Natural	João	Parda	Escrava	01.04.1860
	Natural	Anísio	Parda	Escrava	17.04.1864

Obs. Crianças forras: Francisco, forro pelo senhor; Joaquina e Amélia, após pagamento de 100 mil réis cada uma delas, mas nada consta sobre alforria de Tertuliano.

10) Proprietário: Braúlia dos Passos Maia Coelho – 1870-78

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Basília	Natural	Justina	Parda	Escrava	19.12.1870
	Natural	Izabel	Parda	Ingênua	01.09.1872
	Natural	Olímpia	Parda	Ingênua	26.07.1874
	Natural	Avelina	Parda	Ingênua	06.07.1876
	Natural	Petronilo	Parda	Ingênua	28.07.1878
Arcângela	Natural	Rosendo	Preta	Ingênua	12.10.1873
	Natural	Bernardino	Parda	Ingênua	02.07.1876

*Dois filhos de Basília faleceram na década de 1870. A primeira criança, Petronilo (ingênua), com cerca de quatro meses, em 15 de dezembro de 1878, morreu de "febre verminosa". A segunda, Avelina (ingênua), com cerca de três anos, em 18 de fevereiro de 1879, a causa da morte foi "convulsões". Os assentos de óbitos estão registrados nos Livros de Óbito da freguesia Nossa Senhora das Neves, respectivamente, dos anos de 1877-78 (folha 317) e o 1879-81 (folha 16).

11) Proprietário: Antonio Tomás Carneiro de Cunha – 1850-76

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Rosária	Natural	Josefa	Crioula	Escrava	01.09.1851
Josefa	Natural	Guilherme*	Preta	Escrava	19.11.1871
	Natural	Romana	Preta	Ingênua	21.08.1873
	Natural	Manoel	Parda	Ingênua	07.04.1876
	Natural	Estevão	Preta	Ingênua	31.01.1878
Romana	Natural	Roberta	Crioula	Escrava	12.12.1854
Delmira	Natural	Luiz	Crioula	Escrava	19.03.1855
Tereza	Natural	Luzia	NC	Escrava	29.04.1866

*Em 03 de setembro de 1879, faleceu o menino escravo Guilherme, filho de Josefa, com cerca de 8 anos de idade. Provavelmente deve ter nascido nos meses que antecederam a promulgação da lei Rio Branco. Ele foi vítima de "espasmos", conforme Livro de Óbito, Nossa Senhora das Neves, 1879-81, folha 74, AEPB. Há, ainda, registro de uma menina ingênua, morta em 1875. Ela se chamava Maria e sua mãe Josefa (escrava), porém no livro de batismo não foi encontrado o assento de batismo da mesma criança. Conforme Livro de Óbito, Nossa Senhora das Neves, 1875-76, folha 05, AEPB.

12) Proprietário: Antonio Ramos de Oliveira – 1853-59

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Senhorinha	Natural	Maria	Parda	Forra	04.04.1853
	Natural	Felismina	Parda	Forra	29.07.1851
	Natural	Manoel	Parda	Forro	02.05.1856
Gertrudes	Natural	Lúcia	Parda	Forra na Pia	10.09.1854
	Natural	Balbina	Cabra	Escrava	10.03.1859
Severina	Natural	José	Parda	Escrava	27.04.1859

13) Proprietário: Antonio José de Souza Carvalho – 1847-66

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Luiza	Natural	Virgínio	Parda	Escrava	06.04.1847
	Natural	Jacinto	Cabra	Escrava	25.07.1851
	Natural	Horácio	Parda	Escrava	16.07.1854
	Natural	Rufina	Parda	Escrava	30.11.1856
	Natural	Juliana	Preta	Escrava	13.06.1860
	Natural	Rosemira	Parda	Escrava	07.09.1862
	Natural	João	NC	Escrava	29.04.1866
Jacinta	Natural	Eugênia	Parda	Escrava	21.10.1866

14) Proprietário: Antonio João Ramos – 1851-75

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Josefa	Natural	Marçalina	Crioula	Escrava	31.12.1851
Antonia	Natural	Virgínia	Parda	Escrava	13.10.1855
	Natural	Marcolino	Parda	Forro	07.06.1857
	Natural	Leopoldina	Parda	Forra	09.09.1860
	Natural	Maria	Parda	Escrava	15.09.1861
Manoela	Natural	Jorvina	Parda	Escrava	14.06.1857
Maria Joana	Natural	Maria	Parda	Ingênua	13.06.1875

15) Proprietário: Maria Amélia das Neves – 1854-81

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Luiza	Natural	Florência	Parda	Escrava	05.11.1854
	Natural	Claudina	Crioula	Escrava	15.06.1856
	Natural	Jucunda	Crioula	Escrava	27.12.1858
	Natural	Benedita	Preta	Escrava	26.09.1864
Jucunda	Natural	Maria	Parda	Ingênua	08.09.1873
	Natural	João	Parda	Ingênua	04.09.1881
Claudina	Natural	Jovita	Parda	Ingênua	25.02.1877
	Natural	João	Parda	Ingênua	16.06.1878
Paula	Natural	Juvenal	Parda	Ingênua	14.11.1875
Quitéria	Natural	Eva	Preta	Escrava	15.01.1860
Lourença	Natural	Sebastiana	Parda	Ingênua	07.07.1878

16) Proprietário: Antonio de Souza Carvalho – 1867-79

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Joana	Natural	Fausto	Parda	Escrava	10.03.1867
	Natural	Fausta	NC	Escrava	02.10.1870
	Natural	Lúcio	Parda	Escrava	02.10.1870
	Natural	Lúcia	Parda	Escrava	02.10.1870
	Natural	Ovídio	Parda	Ingênua	26.09.1875
	Natural	Cecílio*	Parda	Ingênua	13.04.1879

*O último filho de Joana, Cecílio, faleceu com "febre", em 05 de setembro de 1879, conforme Livro de Óbito, Nossa Senhora das Neves, 1879-/81, folha 75, AEPB.

17) Proprietário: Afonso de Almeida e Albuquerque – 1858-79

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Constância	Natural	Luiz	Parda	Escrava	30.08.1858
	Natural	Benedito	Preta	Escrava	18.02.1861
	Natural	Júlia	Parda	Escrava	08.04.1868
	Natural	Josefa	Parda	Escrava	06.06.1869
Luiza	Natural	Maria	Parda	Ingênua	27.04.1879

18) Proprietário: Fernando Antonio de Menezes – 1846-60

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Porciana dos Santos	Natural	Vitorino	Crioula	Escrava	29.11.1846
NC	NC	Rosa	Parda	Escrava	21.10.1860
Genoveva	Natural	Rosa	Parda	Escrava	21.08.1864
Rosa	Natural	Maria	Parda	Ingênua	01.09.1878
	Natural	Filomena	Parda	Ingênua	29.08.1880

19) Proprietário: José Inocêncio Poggi – 1849-71

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Carlota	Natural	Rodolfo	Parda	Escrava	28.10.1849
Rosalina	Natural	Jacinto	Parda	Escrava	28.05.1854
Maria Tibúrcia	Natural	Paulino	Parda	Forro	10.12.1854
Saturnina	Natural	Eduardo	Parda	Escrava	30.03.1862
Honorata Maria da Conceição	Natural	Benedita	Parda	Escrava	24.04.1864
	Natural	Ana	Parda	Escrava	13.04.1871
Rosária	Natural	Cosma	Preta	Escrava	21.06.1868

20) Proprietário: Major João José Botelho[626] – 1849-87

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Indira	Natural	Benedita	Parda	Escrava	16.04.1849
Tereza	Natural	Engrácia	NC	Escrava	29.06.1835
Dina	Natural	José	Parda	Escrava	23.06.1851
	Natural	Benedita	Crioula	Escrava	---/04/1858
	Natural	Benedita	Parda	Escrava	20.09.1863
	Natural	Maria	Preta	Escrava	15.01.1866
Ana	Natural	Guilherme	Crioula	Escrava	15.02.1856
Angélica	Natural	Rosa	Crioula	Escrava	05.10.1856
Rosa	Natural	Crispim	Parda	Ingênua	26.11.1882
	Natural	André	Parda	Ingênua	19.05.1887
Manoela	Natural	Manoel	Parda	Escrava	15.07.1856
Benedita das Mercês*	Natural	Hermínio	Parda	Ingênua	09.06.1873
Benedita	Natural	Vicente	Preta	Ingênua	30.09.1874
Ilegível	Natural	Estefânia	Preta	Escrava	12.12.1859
Estefânia	Natural	Felipa	Parda	Ingênua	09.08.1883
Luiza	Natural	Joaquim	Preta	Escrava	26.12.1862
	Natural	Paulino	Preta	Escrava	05.08.1868
	Natural	Raquel	Parda	Ingênua	08.06.1873
Firmina e Antonio	Legítima	Regina	Parda	Escrava	23.09.1860
	Legítima	Ana	Preta	Escrava	16.08.1863
	Legítima	Jonas	Preta	Escrava	07.05.1865
	Legítima	João	Preta	Escrava	06.08.1868
Luiza* Maria	Natural	Leôncio	Preta	Escrava	27.07.1865
Benedita	Natural	Antonio	Parda	Ingênua	31.05.1872

*Existem registros das mortes de mais quatro pessoas que pertenceram ao major João José Botelho, duas delas constam na relação acima: Benedita das Mercês pereceu aos 22 anos, de "moléstia interior", e Luiza, com 36 anos, falecida em razão de "febres", ambas morreram no ano de 1878. Os assentos de óbitos estão da paróquia de Nossa Senhora das Neves, respectivamente, 1877-78, folhas 301 e 253, AEPB. As outras duas pessoas foram: o adulto Antonio, morto em 1875, de "hérnia". Em novembro de 1876, foi Torquata, uma menina de nove anos, filha de Ângela. Não consta da relação acima, nenhum dos três últimos nomes citados. Consulte-se os livros de óbito da paróquia de Nossa Senhora das Neves, respectivamente, dos anos de 1875/76, folhas 24 e 110, AEPB. Outro escravo de JJ Botelho, Antonio, 29 anos, de *estado civil ignorado*, morto em maio de 1875, conforme Livro de Sepultamento, 1872-75, ASCM. Seria o marido de Firmina?

[626] Segundo Tavares (1989, p. 219), o casal João José de Botelho e Silvana Amália Monteiro Botelho era proprietário do engenho Pilar das Marés e de uma parte de terras, denominada sítio Rio do Meio, localizados na freguesia de Santa Rita.

21) Proprietário: José da Silva Coelho – 1837-79

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Maria	Natural	Luiza	NC	Escrava	01.01.1837
Maria (Angola)	Natural	Januária	Crioula	Escrava	08.09.1839
Delfina	Natural	Fecunda	Preta	Escrava	05.07.1846
	Natural	Maria	Crioula	Escrava	07.06.1849
Maria	Natural	Quitéria	Parda	Escrava	13.09.1857
Manoela	Natural	Isidoro	Crioula	Escrava	24.05.1847
	Natural	Jerônimo	Crioula	Escrava	11.11.1849
	Natural	Cosma	Parda	Escrava	01.10.1854
	Natural	Cosme	Parda	Escrava	01.10.1854
	Natural	Tereza	Parda	Escrava	14.06.1857
	Natural	Maria	Preta	Escrava	08.01.1860
Joana	Natural	Torquata	Crioula	Escrava	02.05.1851
Antonia	Natural	Estorgio	Parda	Escrava	01.10.1851
	Natural	Prístina	Parda	Escrava	05.07.1857
	Natural	Gonçalo	Preta	Escrava	08.01.1860
	Natural	Pascoal	Cabra	Escrava	31.08.1862
Eduvirgens	Natural	Sabina	Preta	Escrava	16.01.1859
	Natural	Daria	Preta	Escrava	01.12.1860
	Natural	Bertina	Parda	Escrava	08.09.1863
	Natural	Maria	Preta	Escrava	23.07.1865
Luiza*	Natural	Agostinha	Parda	Escrava	08.11.1863
Salvina	Natural	Joana	Preta	Escrava	21.05.1865
Fausta	Natural	Secundina	NC	Escrava	08.08.1871
Francisca e Francisco*	Legítima	Margarida	Parda	Ingênua	31.07.1872
	Legítima	Valentim	Parda	Ingênua	18.04.1875
Tolentina	Natural	João	Preta	Ingênua	18.10.1874
	Natural	João*	Parda	Ingênua	12.05.1876
Eulália	Natural	Rosa	Preta	Ingênua	23.02.1879

*Constam como falecidos, no livro de óbitos, cinco escravas de José da Silva Coelho, mais dois que constam na listagem acima estavam: o menino João (ingênua), filho de Tolentina, morte em 1876, com apenas sete dias de nascido (Livro de óbito de 1875-76, folha 77). Francisco morto aos 45 anos, em 1877, a causa da morte foi "hidropisia" (Livro de óbito de 1877-78, folha 59). As outras pessoas eram três mulheres adultas: Luiza, Maria Benedita e Libânia. As duas primeiras não aparecem na relação das mães, já última poderia ser a indicada na relação de mães acima, mas há duvida, pois a falecida estava com apenas 28 anos e a considerar Luiza nascida em 1837, a idade seria superior, estaria na faixa de 40 anos. Conforme livros de óbito da paróquia de Nossa Senhora das Neves, respectivamente, 1877-78, folhas 66 e 173 e 1879-81, folha 108, AEPB.

22) Proprietário: Mosteiro de São Bento[627] – 1837-69

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Izabel	Natural	Maria	NC	Escrava	15.10.1837
	Natural	Manoel	NC	Escrava	06.01.1839
	Natural	Joaquim	NC	Escrava	19.07.1840
	Natural	Manoel	Crioula	Escrava	21.11.1847
Ângela e Dionísio	Legítimo	José	Cabra	Escrava	10.06.1851
Ângela	Natural	Joana	Crioula	Escrava	11.09.1854
Tomázia e Dionísio	Legítimo	Antonio	Preta	Escrava	24.08.1862
	Legítima	Tertulina	Preta	Forra[628]	03.03.1867
Micaela	Natural	Teotônio	Crioula	Escrava	18.04.1852
Manoela	Natural	Ciríaco	Crioula	Escrava	26.09.1852
Basília Maria da Conceição	Natural	Tereza	Crioula	Escrava	29.01.1854
Leonor e João Roque	Legítima	Esmira	Crioula	Escrava	27.05.1855
Raquel Maria da Conceição e José Antonio*	Legítima	Izídio	Preta	Escrava	Apenas legível 1860
	Legítima	Januária	Crioula	Forra	Apenas legível 08. 1867
Luiza	Natural	Luiz	Preta	Escrava	03.12.1865
Martinha	Natural	Francisco	Preta	Forro	04.10.1866
Maria de São Bento e José Antonio	Legítimo	Anselmo	Parda	Forro	13.12.1869

*Dos três escravas mortos na década de 1870, consta na relação acima apenas José Antonio, esposo de Raquel, morto em 1871, de "tísica pulmonar", segundo livro de óbito da paróquia de Nossa Senhora das Neves, 1869-72, folha 96, AEPB.

[627] A ordem religiosa de São Bento detinha algumas propriedades rurais, localizadas na Zona da Mata da Paraíba, como o engenho de Maraú; um sítio de coqueiros, na povoação Lucena; um partido de cana, em Santa Rita, que estava arrendado a terceiros, na década de 1850, entre outras. Em Tavares (1989, p. 186 e 219).

[628] Os beneditinos do Brasil, em 03 de maio de 1866, declararam livres todas as crianças escravas (MALHEIRO, 1976, p. 101). Nos assentos de batismo, nos livros da paróquia de Nossa Senhora das Neves, o pároco acrescentava que a criança batizada, a partir de 1866, era livre, conforme "Actas do Capítulo Geral".

23) Proprietário: Lindolfo José Correia das Neves (padre) – 1856-83

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.Jurídica/ criança	Data
Feliciana	Natural	Pedro	Semibranco	Escrava	06.02.1856
	Natural	Maria	Parda	Forra	25.04.1859
Catarina	Natural	Manoel	Preta	Escrava	25.06.1860
	Natural	Vitorino	Parda	Escrava	20.12.1861
	Natural	Januário	Preta	Escrava	04.09.1864
	Natural	Luiz	Preta	Escrava	28.06.1868
Floriana	Natural	Ângelo	NC	Escrava	01.09.1861
Inácia	Natural	Eusébio	Preta	Escrava	06.10.1861
Eufrázia e Norberto	NC	Luiz	Preta	Escrava	24.04.1862
Joanícia	Natural	Romão	Preta	Escrava	28.12.1863
	Natural	Francisca	Parda	Ingênua	27.04.1873
Angélica*	Natural	Maria	Parda	Escrava	27.12.1863
Domingas	Natural	Maria	Parda	Escrava	18.12.1864
Joana	Natural	Félix	Preta	Escrava	07.01.1867
Ana Souza Neves e Manoel Simão da Silva*	Legítima	Manoel	Parda	Ingênua	23.12.1877
	Legítima	Zacarias	Parda	Ingênua	09.11.1879
	Legítima	Porfírio	Parda	Ingênua	15.04.1883

*A escrava Angélica que aparece como mãe de uma única criança, perdeu três filhos: Antonio, que viveu apenas sete dias (1869), Elísio, com quatro anos, em 1870, e Mariana com 8 dias, em 1870, respectivamente, no livro de óbito, da paróquia de Nossa Senhora das Neves, 1869-72, folhas 25, 29 e 72. Uma outra observação se refere à escravizada Ana, que teve seu nome grafado de três formas diferentes, como Ana, Ana Lázara das Neves e Ana Souza das Neves, mas sempre se mantinha o nome de seu esposo, Manoel Simão da Silva.

24) Proprietário: Custódio Domingues dos Santos – 1849-88

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Cláudia	Natural	Maria	Crioula	Escrava	18.04.1849
	Natural				
Ilegível	Natural	Laura	Parda	Escrava	25.09.1859
Peregrina	Natural	Paula	Parda	Escrava	11.08.1861
	Natural	Clemente	Preta	Escrava	17.04.1864
	Natural	Maria	Parda	Ingênua	14.11.1875
Veríssima Maria da Conceição*	Natural	Clímaca	Parda	Escrava	20.05.1866
	Natural	Vitoriana	NC	Escrava	21.03.1869
	Natural	João	Parda	Escrava	26.02.1871
	Natural	Izidro*	Parda	Ingênua	23.01.1876
	Natural	Manoel*	Parda	Ingênua	02.09.1877
Benedita	Natural	Benedita	Parda	Ingênua	09.09.1872
Maria Benedita	Natural	Josefa	Parda	Ingênua	12.07.1874
	Natural	Pedro	Parda	Ingênua	06.10.1880
Maria do Ó	Natural	Margarida*	Parda	Ingênua	04.12.1877
	Natural	Maria	Parda	Ingênua	23.10.1881
	Natural	Arcanja	Parda	Ingênua	02.09.1883
	Natural	Manoel	Parda	Ingênua	02.11.1884
	Natural	Engrácia	Parda	Ingênua	24.06.1886
	Natural	Rosemira	Parda	Ingênua	08.01.1888
Laura**	Natural	Guilherme	Parda	Ingênua	25.08.1878

*Foram sete pessoas escravas, pertencentes a Custódio Domingues, que faleceram. Dessas, cinco constam na relação acima. Quatro eram crianças, duas meninas, filhas de Maria do Ó: Margarida (1879) e Madalena (1881), esta última nem consta no livro de batismo, conforme livro de óbito de 1879-81, fls. 90 e 226, AEPB. As outras duas crianças eram filhos de Veríssima: Izidro (1876) e Manoel (1878), respectivamente, livro de óbito de 1875-76, fl. 95 e de 1877-78, fl. 176, AEPB.. A própria Veríssima faleceu em 1878, aos 32 anos, de infecção pulmonar, respectivamente, conforme livros de óbito 1877-78, fl. 292, AEPB.

Laura** se queimou com gasolina, em 20 de março de 1884, segundo notícia no *Jornal da Parahyba*, de 23 de março de 1884.

25) Proprietário: Antonio Barbosa Aranha da Fonseca –1860-83

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Paula	Natural	Boaventura	Preta	Escrava	30.07.1860
Felipa	Natural	Paulo	Preta	Escrava	26.01.1862
	Natural	Luiz	Preta	Escrava	09.10.1864
	Natural	Justino	Preta	Escrava	17.03.1867
	Natural	Izabel	Preta	Escrava	05.12.1869
	Natural	João	Preta	Ingênua	06.10.1872
Paulina*	Natural	Manoel	Crioula	Escrava	01.11.1863
Eufrázia/ Eufrozina**	Natural	Emília	Parda	Ingênua	01.02.1874
	Natural	Bárbara	Parda	Ingênua	02.01.1876
	Natural	Calisto	Crioula	Ingênua	15.11.1877
	Natural	Eustáquia	Parda	Ingênua	14.10.1883
Romualda	Natural	Maria	Preta	Ingênua	05.10.1879
Izabel	Natural	Lourenço	Crioula	Ingênua	15.09.1885
Maria	Natural	Amélia	Preta	Ingênua	08.03.1874
Maria	Natural	Afra	Parda	Ingênua	11.07.1875
Maria	Natural	Domingos*	Parda	Ingênua	03.09.1876
Maria	Natural	Deolinda	Parda	Ingênua	07.10.1877
Maria	Natural	Valério	Crioula	Ingênua	08.05.1881

*Das três pessoas que constam nos livros de óbitos da paróquia de Nossa Senhora das Neves, duas estão presentes na relação acima: Paulina, que faleceu de parto, em 1869 (Livros de óbito, 1869/72, folha 01) e Domingos, filho de Maria, morto com 8 meses, de "febres" (Livros de óbito, 1877-78, folha 220). A outra pessoa foi ao menino Calisto, filho da escrava Romualda, que também teve como causa "febres" (Livro de óbito, 1877-78, folha 258, AEPB). Outro escravo Antonio B. Aranha Fonseca foi Elisário, 16 anos, solteira, falecido em fevereiro de 1875, conforme Livro de Sepultamento, 1872-75, ASCM.

** Deve se tratar da mesma mulher.

26) Proprietária: Josefa Emília Cavalcante Chaves – 1863-82

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Luiza e Francisco	Legítimo	Januário	Preta	Escrava	03.08.1863
	Legítimo	Crispim	Preta	Escrava	16.07.1865
	Legítimo	Crispiniano	Preta	Escrava	16.07.1865
	Legítimo	Francisco	Preta	Escrava	09.09.1866
	Legítimo	Luiz	Preta	Escrava	06.10.1867
	Legítimo	Leocádio	Preta	Escrava	18.04.1869
	Legítimo	Domingos*	Preta	Escrava	17.12.1871
Luiza	Legítimo	Cândida	Parda	Escrava	20.11.1870
Tereza e Francisco Carneiro	Legítimo	João	Preta	Ingênua	28.04.1873
	Legítima	Lídia	Parda	Ingênua	27.06.1875
Lourença	Natural	Maria	Preta	Ingênua	11.07.1881
	Natural	Manoel	Crioula	Ingênua	28.08.1882

*Não consta a idade, mas no assento do registro foi destacado como escravo, deve ter nascido nos meses que antecederam a promulgação da Lei Rio Branco.

27) Proprietário: Francisco de Assis Pereira Rocha* – 1840-57

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Joaquina	Natural	Primitiva	Parda	Escrava	17.05.1840
Maria Benedita	Natural	Maximina	NC	Escrava	13.06.1841
Francisca	Natural	Feliciano	Crioula	Escrava	31.01.1847
Tereza	Natural	Praxedes	Crioula	Forro	21.09.1847
Delfina	Natural	Cássia	Parda	Escrava	18.09.1853
Gertrudes Maria da Conceição + Luiz (falecido)	Legítimo	Luiz	Crioula	Escrava	12.04.1857
Gertrudes	Natural	Francisco	Crioula	Escrava	02.10.1851

*Este foi o advogado da alforriada sob condição Gertrudes Maria, na década de 1830.

28) Proprietário: Domingos José Gonçalves Chaves – 1837-44

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Joana	Natural	Camila	NC	Escrava	12.02.1837
	Natural	Tereza	NC		
Benta	Natural	Bento	NC	Escrava	24.02.1839
	Natural	José	NC	Escrava	16.05.1841
Maria e Fernando (angolas)*		Maria	Crioula	Escrava	1844
		Ana	Crioula	Escrava	1844
		Ponciano	Crioula	Escrava	1844
		Joaquim	Crioula	Escrava	1844
		Benta	Crioula	Escrava	1844

*Obs. Os dados da família nuclear com três gerações foram identificados no Livro de Notas, Tabelião Joaquim Rodrigues Segismundo – 1841-46, fl. 78, IHGP.

29) Proprietário: Antonio Soares de Pinho e herdeiros* – 1835-69

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Luiza	Natural	Juliana	Parda	Escrava	19.07.1835
		Margarida	NC	Escrava	28.01.1838
Margarida e Manoel Fco Ramos	Legítima	Joana	Parda	Forra	31.07.1853
Salustiana	Natural	Manoel	Parda	Escrava	08.07.1855
	Natural	Maria	Parda	Forra	24.05.1863
Juliana	Natural	Maria	Parda	Escrava	19.02.1855
	Natural	Cassiano	Crioula	Forro	10.05.1857
Eulália	Natural	Felisberto	Preta	Escrava	25.11.1866
	Natural	Cezinando	Crioula	Escrava	31.10.1869

*Os herdeiros identificados de Antonio Soares de Pinho foram os seguintes: a esposa Cândida Irinéia da Assunção e os filhos, Ana Sidonéia (ou Ana Tertula), Joana Tertula, Joaquim e Antonio.

30) Proprietário: Francisco Alves de Souza Carvalho[629] – 1847-84

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Joaquina	Natural	Faustino	Crioula	Escrava	24.08.1847
	Natural	Cipriano	Crioula	Escrava	27.12.1852
	Natural	Augusto	Crioula	Escrava	23.07.1854
	Natural	Simplício	Crioula	Escrava	15.07.1855
	Natural	Manoel	Crioula	Escrava	06.01.1857
	Natural	Mateus*	Preta	Escrava	08.12.1862
	Natural	Pedro	NC	Escrava	30.09.1868
Izabel	Natural	Gonçalo	Crioula	Escrava	06.01.1850
Mariana	Natural	Januária	Crioula	Escrava	04.01.1855
Marcelina	Natural	Maria	Parda	Escrava	20.01.1856
Luiza	Natural	Lino	Crioula	Escrava	09.11.1868
	Natural	Raquel	Parda	Escrava	---/11/1870
Rosa	Natural	João	Crioula	Escrava	24.07.1871
Joana Maria da Conceição	Natural	Maria	Parda	Ingênua	18.08.1884

*O menino Mateus foi o único dos dois mortos de propriedade de Francisco Alves de Souza Carvalho que consta na relação acima. Ele era filho de Joaquina, com cerca de 10 anos, e faleceu de tétano, em 1870, consulte o livro de óbito da paróquia de Nossa Senhora da Neves, 1869-72, folha 71, AEPB.

[629] Francisco Alves de Souza Carvalho e esposa, Maria Inocência de Moraes, eram donos da "ilha Parmira e local também do engenho Parmira", segundo Tavares (1989, p. 219). Um anúncio no jornal Arauto Parahybano, de 22 de abril de 1888, destacava que "o senhor capitão Francisco Alves de Souza Carvalho, nosso particular amigo, passou carta de liberdade aos seus últimos escravos sem ônus nem condição alguma". Pelo visto o capitão Francisco A.S. Carvalho procurou antecipar, em 20 dias, o inevitável, ou seja, o fim do sistema escravista. (Arauto Parahybano, 1888, IHGP).

31) Proprietário: Antonio dos Santos Coelho[630] – 1836-82

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Maria	Natural	Emílio	Crioula	Escrava	15.03.1836
Tereza	Natural	Benta			05.09.1852
	Natural	Raimundo	Crioula	Escrava	27.08.1854
	Natural	Francisco	Preta	Escrava	26.10.1862
	Natural	Romana	Preta	Escrava	13.12.1863
Inácia	Natural	Maria	NC	Escrava	24.05.1868
	Natural	Crescência	Parda	Escrava	05.09.1869
	Natural	Pedro*	Crioula	Escrava	01.11.1871
	Natural	Firmo	Crioula	Ingênua	14.09.1873
	Natural	Braz	Crioula	Ingênua	04.05.1879
Leonor	Natural	Vicente	Crioula	Ingênua	08.02.1880
	Natural	Amélia	Parda	Ingênua	01.11.1882
Izabel	Natural	Tertulina	Parda	Ingênua	10.08.1879
Mariana	Natural	Bernardo	Crioula	Escrava	11.01.1863
Romana	Natural	Domícia	Parda	Escrava	30.01.1870
Gertrudes	Natural	Ildefonso	Crioula	Ingênua	02.07.1877

*Não consta à idade, mas no assento do registro foi destacado como escravo, mas deve ter nascido nos meses que antecederam a promulgação da Lei Rio Branco.

[630] Antonio dos Santos Coelho era dono do escravo Pedro, segundo informações contidas no Diário da Parahyba 13 de maio de 1884, que trouxe dados sobre a Junta de classificação dos escravos da Capital (24 de maio de 1884).

32) Proprietários: Álvaro de Menezes e Maria Izabel do Rego Trovão – 1854-72

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Luiza e Antonio Damião de Araújo	Legítima	Claudino	Crioula	Escrava	29.03.1854
	Legítima	Umbelina	Parda	Escrava	07.06.1857
	Legítima	Silvério	Crioula	Escrava	11.01.1862
	Legítima	Alexandrina*	Parda	Escrava	04.08.1872
Marcolina	Natural	Caetano	Crioula	Escrava	27.05.1855
Antonia	Natural	Antonio	Crioula	Escrava	
Rosa	Natural	Maria	Parda	Escrava	09.06.1859
	Natural	Benvinda	Parda	Escrava	11.01.1862
	Natural	Francisco	Preta	Escrava	29.05.1864
Joaquina	Natural	Benedita	Preta	Escrava	26.06.1859
Luiza e João Francisco de Bulhões	Legítima	Francisco	Preta	Ingênua	07.04.1872

*Alexandrina foi batizada com 6 anos, portanto, não era ingênua. Esse senhor tinha, ainda, o escravo Romualdo, de 37 anos, solteiro, morto em junho de 1875 conforme Livro de Sepultamento, 1872-75, ASCM.

Dois grandes proprietários das freguesias rurais – Livramento e Santa Rita

33) Proprietários: Joaquim Gomes da Silveira e herdeiros – 1832-76

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data de batismo ou de nascimento
Maria Quitéria	Natural	João	NC	Escrava	26.08.1832
Ana e Pedro	Legítima	Crescência	NC	Escrava	28.08.1845
	Legítima	Luiz	NC	Escrava	05.04.1847
Firmina e Jerônimo	Legítima	Críaco	NC	Escrava	23.11.1845
Firmina*	Natural	Bernarda	NC	Escrava	27.05.1855
Rosa*	Natural	Cosma	NC	Escrava	23.11.1845
Rosa* e Cipriano	Legítima	Jacinto	NC	Escrava	28.07.1844
Mariana	Natural	Felipe	NC	Escrava	29.06.1850
Baldoína	Natural	Paula	Mulata	Escrava	Consta no Inventário/NC no Livro de Batismo
	Natural	Josefa	NC	Escrava	aprox. em 1861
	Natural	Marcos	NC	Escrava	aprox. em 1863
	Natural	Pio	NC	Escrava	aprox. em 1864
	Natural	Bernarda	NC	Escrava	01.08.1858
	Natural	Celestina	Parda	Escrava	26.07.1868
	Natural	Luiza	Preta	Escrava	06.01.1870
	Natural	Lúcio**	Preta	Ingênua	16.10.1871*
	Natural	Atanázio**	Preta	Ingênua	27.07.1873*
Maria e Marcelino	Legítima	Umbelina	Preta	Escrava	01.01.1844
Simplícia	Natural	Serafina	NC	Escrava	Identificada no Inventário
	Natural	Juliana	NC	Escrava	aprox. em 1861
	Natural	Maximiano	Pardo	Escrava	12.05.1867
	Natural	Sebastiana	Preta	Escrava	29.06.1870
	Natural	Matias**	Parda	Ingênua	30.07.1876*
Emília	Natural	Paulina	Parda	Escrava	02.10.1870
Apolônia**	Natural	Manoel**	Parda	Escrava	17.01.1869

Fonte: LB Livramento e Santa Rita e Inventário de Joaquim Gomes da Silveira (1870)

* Rosa e Firmina foram contabilizadas apenas uma vez. Considerei a possibilidade da segunda ter enviuvado e ter estabelecido relação informal e, a segunda, Rosa, teve uma criança natural, mas, anos depois, se casou na Igreja.

**Lúcio e Atanázio e Matias nasceram após a morte de Joaquim Gomes da Silveira, foram indicados como pertencentes ao major João José d'Almeida, casado com a herdeira Ana. No Livro de Batismo de Livramento, este major apareceu como dono de nove cativos.

** Mãe e filho morreram em 1870 e 1871, respectivamente (Inventário de Joaquim Gomes da Silveira, 1872, p. 296).

34) Proprietário: Manoel Maria Carneiro da Cunha*– 1835-54

Mãe e/ou Pai	Tipo de Filiação	Nome da Criança	Cor da criança	Cond.jurídica da criança	Data
Maria e Cassimiro	Legítima	Inês		Escrava	05.04.1835*
Luzia e Tomás	Legítima	Teotônia	NC	Escrava	05.04.1835*
Engrácia e Tobias	Natural	Jacinto	NC	Escrava	06.11.1835*
Florinda	Natural	Damiana	NC	Escrava	06.11.1835*
Rosa e Joaquim	Legítima	Marcelino	NC	Escrava	06.11.1835*
Gertrudes e Zacarias	Legítima	Firmina*	NC	Escrava	06.11.1835*
		Estevão	NC	Escrava	28.09.1840
		Thessalônica	NC	Escrava	27.11.1842
Paulina e João	Legítima	Veneranda	NC	Escrava	04.12.1842
Ana e Manoel	Legítima	Terêncio	Preta	Escrava	08.11.1843
Maria e Francisco	Legítima	Theodorio	Preta	Escrava	12.05.1844
Luiza e Antonio	Legítima	Cesário	Preta	Escrava	12.05.1844
Leandra e Gregório	Legítima	Sabina	Preta	Escrava	22.07.1844
		Paula	Preta	Escrava	22.07.1844
Lina e Joaquim	Legítima	Apolinária	Preta	Escrava	25.08.1844
		Jovina	Preta	Escrava	03.10.1847
		Lúcia	Preta	Escrava	27.04.1851
Cândida e Inácio	NC	Rosa	Preta	Escrava	20.04.1846
Paulina e José	NC	Felizarda	Preta	Escrava	20.04.1846
Silvana	Natural	Albino	Preta	Escrava	03.10.1847
Gonçala e Mateus	Legítima	Nicolau	Preta	Escrava	09.01.1848
		Eugênio	Preta	Escrava	08.02.1852
		Fulgêncio	NC	Escrava	22.01.1854
Ilegível	Natural	Maria	Preta	Escrava	09.01.1848
Domingas e Caetano/Utano	Legítima	Peregrino	NC	Escrava	29.06.1852
		Ângela	NC	Escrava	22.01.1854

*Livro de Batismo Livramento, 1814-84