

SOLANGE P. ROCHA
MATHEUS SILVEIRA GUIMARÃES
(ORGANIZADORES)

TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA

EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS DA GENTE
NEGRA NA DIÁSPORA AFRICANA:
PARAÍBA COLONIAL E IMPERIAL

VOLUME I

EU Editora
UFPB

TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA

VOLUME 1

**EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS DA GENTE NEGRA NA DIÁSPORA AFRICANA:
PARAÍBA COLONIAL E IMPERIAL**



**UNIVERSIDADE
FEDERAL DA PARAÍBA**

**Reitora
Vice-Reitora**

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA MELO DINIZ
BERNARDINA MARIA JUVENAL FREIRE DE OLIVEIRA



EDITORA UFPB

**Diretora
Supervisão de Administração
Supervisão de Editoração
Supervisão de Produção**

IZABEL FRANÇA DE LIMA
GEISA FABIANE FERREIRA CAVALCANTE
ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JÚNIOR
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Conselho Editorial

ELIANA VASCONCELOS DA SILVA ESVAEL (Linguística, Letras E Artes)
FABIANA SENA DA SILVA (Interdisciplinar)
GISELE ROCHA CÔRTEZ (Ciências Sociais Aplicadas)
ILDA ANTONIETA SALATA TOSCANO (Ciências Exatas e da Terra)
ADAILSON PEREIRA DE SOUZA (Ciências Agrárias)
LUANA RODRIGUES DE ALMEIDA (Ciências da Saúde)
MARIA DE LOURDES BARRETO GOMES (Engenharias)
MARIA PATRÍCIA LOPES GOLDFARB (Ciências Humanas)
MARIA REGINA VASCONCELOS BARBOSA (Ciências Biológicas)

Solange P. Rocha
Matheus Silveira Guimarães
(Organizadores)

TRAVESSIAS ATLÂNTICAS E A PARAÍBA AFRO-DIASPÓRICA

**EXPERIÊNCIAS HISTÓRICAS DA GENTE NEGRA NA DIÁSPORA AFRICANA:
PARAÍBA COLONIAL E IMPERIAL**

VOLUME 1

João Pessoa
Editora UFPB
2018

Direitos autorais 2018 – Editora UFPB

Efetuada o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico	EDITORA UFPB
Editoração Eletrônica e Projeto de Capa	ELIZABETH RICARDO DE OLIVEIRA

Catálogo na publicação

Seção de Catalogação e Classificação

E96	Experiências históricas da gente negra na diáspora africana: Paraíba colonial e imperial/ Solange P. Rocha, Matheus Silveira Guimarães (Organizadores) ; prefaciado por Petrônio Domingues. - João Pessoa: Editora UFPB, 2018. 372 p. : il. - (Travessias atlânticas e a Paraíba afro - diaspórica ; 1)
	Recurso digital (2,8 MB)
	Formato: ePDF
	Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader
	ISBN 978-85-237-1341-6
	1. História da Paraíba. 2. Negros paraibanos – Resistência. 3. Afrodescendência - Paraíba. I.Rocha, Solange P. II Guimarães, Matheus Silveira. III. Domingues, Petrônio. IV. Título. V. Série.
	CDU 94(813.3)

EDITORA UFPB	Cidade Universitária, Campus I, Prédio da Editora Universitária, s/n João Pessoa – PB CEP 58.051-970 http://www.editora.ufpb.br E-mail: editora@ufpb.br Fone: (83) 3216.7147
---------------------	---

Editora filiada à:


Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	7
----------------------	----------

PETRÔNIO J. DOMINGUES

APRESENTAÇÃO.....	11
--------------------------	-----------

SOLANGE ROCHA E MATHEUS S. GUIMARÃES

1 – O COMÉRCIO ATLÂNTICO NA DIÁSPORA AFRICANA: PARAÍBA, ÁFRICA E MINAS GERAIS (1700-1759).....	15
---	-----------

MATHEUS SILVEIRA GUIMARÃES

2 – ESCRAVIDÃO E A BUSCA DA LIBERDADE NO SERTÃO DO RIO PIRANHAS, SÉCULO XVIII.....	41
---	-----------

ANA PAULA DA CRUZ PEREIRA DE MORAES

3 - EXPERIÊNCIAS FAMILIARES DE ESCRAVIZADOS NO SERTÃO DE SÃO JOÃO DO CARIRI (1752-1816).....	62
---	-----------

SOLANGE MOUZINHO ALVES

4 - MULHERES ESCRAVAS NO SERTÃO DO CARIRI PARAIBANO (1783-1845).....	96
---	-----------

JOSÉ DE SOUSA PEQUENO FILHO E ARIOSVALBER DE SOUSA OLIVEIRA

5 - A POPULAÇÃO NEGRA DO CARIRI PARAIBANO: UM ESTUDO DA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DOS MILAGRES (1850-1872)	122
--	------------

EDUARDO DE QUEIROZ CAVALCANTE

6 - DIÁSPORA AFRICANA E PESSOAS ESCRAVIZADAS EM AREIA..	152
--	------------

ELEONORA FÉLIX DA SILVA

7 - OCUPANDO E RESSIGNIFICANDO ESPAÇOS: HOMENS DE COR NEGRA NA PARAÍBA DO SÉCULO XIX.....	186
--	------------

NAIARA FERRAZ BANDEIRA ALVES

8 – IRMANDADES NEGRAS NA PARAÍBA OITOCENTISTA: A MORTE E SEUS RITOS DE PASSAGEM.....	210
---	------------

JOSÉ PEREIRA DE SOUSA JÚNIOR

9 - CIDADE E FESTAS NEGRAS NA PARAÍBA IMPERIAL.....	239
--	------------

MARIA DA VITÓRIA BARBOSA LIMA

10 - “PARA FORA DA PROVÍNCIA” DA PARAÍBA: AS MULHERES ESCRAVIZADAS NO MERCADO INTERPROVINCIAL DE CATIVOS(AS), 1857-1882.....	262
---	------------

LARISSA BAGANO DOURADO

11 - PROFESSOR, DEPUTADO, CORONEL: GRACILIANO FONTINO LORDÃO, UM HOMEM LETRADO “DE CÔR” NA PARAHYBA DO NORTE (SÉCULO XIX).....	289
---	------------

SURYA AARONOVICH POMBO DE BARROS

12 - E PORQUE RASÃO A PARAHYBA SE DEVERIA SE DEVERIA MOSTRAR SURDA E IMÓVEL ANTE O ESPÍRITO ABOLICIONISTA?: O MOVIMENTO ABOLICIONISTA NA PARAHYBA DO NORTE (1864 – 1888).....	311
--	------------

LUCIAN SOUZA DA SILVA

13 - ELISEU ELIAS CÉSAR, DE TIPÓGRAFO A PATRONO LITERÁRIO: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS SOBRE UM LETRADO NEGRO (1871-1923).....	346
--	------------

SOLANGE P. ROCHA

SOBRE AUTORAS/AUTORES E ORGANIZADORES.....	366
---	------------

PREFÁCIO

O que os autores e as autoras de *Travessias Atlânticas & a Paraíba Afro-diaspórica* teriam de novo para nos contar? Essa seria uma das perguntas possíveis que o título desta obra poderia suscitar junto a seus futuros leitores e avaliadores críticos. Composta de três volumes, consiste numa coleção que traz, por definição, textos de diversos especialistas da questão do negro; pessoas que têm trajetória, formação, filosofia de vida e visão de mundo diferentes.

Seus ensaios – especulações, reflexões e ilações – versam sobre numerosos assuntos. No primeiro volume, os autores investigam a experiência negra na época do cativeiro, tratando de diversos tópicos (tais como tráfico atlântico, relações cotidianas, família escrava, formas de resistência, conquista de alforrias, mulheres escravizadas, “homens livres de cor”, irmandades negras, festas, movimento abolicionista); no segundo volume, os autores voltam o olhar para a experiência negra no período pós-abolicionista, abordando uma miríade temática (vida dos libertos, inserção social dos ex-escravos, biografias de mulheres e homens negros, comunidades remanescentes de quilombos, memórias do cativeiro, práticas religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas); já no terceiro volume, os autores se debruçam em torno de questões contemporâneas do campo (histórias e memórias de lutas antirracistas, implementação, impasses e desafios do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira, representações das mulheres negras, discursos racializados, trajetórias de Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena, ações afirmativas).

Apesar dessa disparidade, todos os autores convergem e constituem uma constelação em torno da necessidade de discutir a experiência da diáspora africana e seus legados na Paraíba, um processo marcado por relações de dominação, acomodação e resistência; negociação e conflito; agenciamentos e conexões regionais e (trans)nacionais; invenções e

reinvenções da liberdade; construções de identidades e laços familiares, de parentesco, compadrio e clientela; mundos do trabalho, dos direitos e da cidadania; relações de gênero; marcadores da igualdade e da diferença; trajetórias de vida, redes sociais, projetos e estratégias de inserção social; acordos, alianças e disputas entre si e com outros segmentos da sociedade; ações individuais e coletivas; diálogos com o Estado e a sociedade civil; políticas de raça, cultura e reconhecimento; quilombolas, intelectuais, ativistas, artistas, religiosos; narrativas, imagens e representações raciais.

Uma das características desta coleção é a perspectiva interdisciplinar, com especialistas, sobretudo, da história, mas também da educação, antropologia, sociologia, crítica literária, entre outras áreas, estabelecendo um profícuo diálogo sobre o mesmo campo investigativo. Outra característica é a ampla abrangência de repertório, com capítulos enfocando múltiplos tópicos que transitam do período colonial ao tempo presente, do litoral ao sertão, da escravidão à liberdade, do “mito” da democracia racial às ações afirmativas.

Muitos dos assuntos elencados nesta coleção não são totalmente novos, pois podemos encontrá-los em outras obras e em textos anteriores, que fazem parte de uma bibliografia sobre o negro na Paraíba. Daí a questão de saber em que inovam os trabalhos dos três volumes da coleção que ora prefaciamos. Poder-se-ia refutar que eles estão apenas revestindo os antigos estudos conhecidos, com roupagens novas. Isto é, retomando os mesmos argumentos com palavras, noções e conceitos diferentes. Porém não é isso que encontramos quando folheamos as páginas e escarafunchamos os meandros dos assuntos pautados, dos questionamentos e interrogações que regem o processo de construção de narrativas plurais, interseccionais e multifacetadas, comprometidas com a construção de uma sociedade mais democrática, justa e igualitária.

Mais do que contribuir para o aprofundamento de discussões candentes, a coleção procura tirar a experiência afro-diaspórica na Paraíba dos domínios da invisibilidade. Não há espaço aí para escamotear a questão racial, nem possibilidade de cartografar a identidade do Estado a partir da unidade cultural. A coleção investe na diversidade. Novos personagens entram

em cena. Antigos fatos e contextos sociais, políticos e culturais recebem novos tratamentos. Facetas desconhecidas dos processos históricos são reveladas. Descobrimos, assim, que a coleção assume novas premissas, em termos de problemáticas, abordagens, categorias analíticas e protagonismos que rompem em vários aspectos com a postura dos estudos anteriores. O passado escravista e seus legados na Paraíba são criticamente dimensionados e reavaliados, para que se possa informar, entender e explicar o presente, e, assim, projetar o futuro.

As velhas assertivas conhecidas de ontem são reelaboradas e transformadas em novos argumentos, colocados em circulação hoje. As histórias da população afro-diaspórica são, em vários aspectos, ressignificadas. Em vez de fonte de preconceitos e discriminações raciais, as características específicas dessa população são apreendidas em sua riqueza coletiva, da qual todos paraibanos devem se orgulhar. Não obstante, a coleção também dedica uma atenção especial às questões contemporâneas. Levando em conta as conquistas no campo dos direitos e da cidadania – a lei de cotas nas universidades federais, as leis 10.639/03 e 11.645/08, a criação da SEPPIR, a promulgação do Estatuto da Igualdade Racial, entre outras ações afirmativas no âmbito federal e em alguns estados e municípios –, os autores, sobretudo do terceiro volume, evocam a necessidade de se (re)pensar as políticas educacionais, no que tange ao cumprimento da legislação, à adoção de novas bases epistêmicas, ao projeto pedagógico, à produção de material didático, à adequação do currículo e à reformulação das práticas de ensino.

Esta coleção reúne aportes e subsídios importantes para o debate acadêmico, mas também se destaca como uma ferramenta valiosa para o ensino e formação continuada, sobretudo em nível de graduação. Tenta lidar com uma série de desafios engendrados por esta nova fase da sociedade brasileira, em que, talvez, pela primeira vez e de forma ambivalente, ser negro e índio nem sempre é ônus. Neste contexto, contar a história desses grupos, falar de identidade étnica, evocar a categoria raça/cor dos sujeitos adquire um caráter político, na medida em que tal ato pode estar associado a uma redistribuição de recursos e uma educação de cunho multicultural.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

Num esforço coletivo de dar luz ao negro e ao índio como agentes ativos de sua própria história, não somente vê-los como vítima, novos paradigmas, que também questionam os nossos dizeres e saberes, foram aqui articulados. Novas investigações, análises, narrativas e representações em torno das questões étnico-raciais parecem hodiernas se constituírem nova frente de luta por cidadania, reconhecimento e igualdade.

“Não li e não gostei”, diria uma pessoa tacanha, sobre o tema desta coleção. No entanto, eu li e gostei; aprendi, me atualizei e me repositonei sobre a palpitante história do negro na Paraíba e os dilemas decorrentes das desigualdades étnico-raciais no Estado. Esses assuntos são detidamente descritos, examinados e debatidos nos diversos capítulos dos três volumes. Sugiro aos leitores que se aventurem, ao menos atrás do muro da noite, a espiar com olhos de águia cada página da coleção, ou que mergulhem nas águas profundas das *Travessias Atlânticas & a Paraíba Afro-diaspórica*.

Petrônio Domingues

Doutor em História (USP)

Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Bolsista Produtividade em Pesquisa (CNPq)

APRESENTAÇÃO

O ponto em comum dos(as) autores(as) que colaboraram para este Livro 1 (*Experiências históricas da gente negra na diáspora africana: Paraíba colonial e imperial*), que inaugura a Coleção Afro-paraibana, é a formação e a consolidação de uma sociedade afro-diaspórica no Norte do Brasil, localizada, especificamente, no antigo território em que viveram inúmeros povos indígenas, mas que, a partir da colonização lusa, em 1585, passou a ser denominado de Paraíba. Assim, nesta obra, composta por três livros, destacamos variadas narrativas que mostram as experiências de mulheres e homens africanos escravizados e de seus descendentes que, por força das circunstâncias históricas – modernidade forjada com base no tráfico e escravização de pessoas para atender os interesses capitalistas e por persistência de racismo estrutural –, tiveram que se reinventar social e culturalmente nas Américas, buscando demonstrar a sua humanidade e capacidade de se obstar às opressões escravistas e racistas. Esta última tem se reatualizado ao longo do tempo, mantendo, assim, no Brasil contemporâneo, uma sociedade com racismo e de extremas desigualdades sociorraciais.

A experiência da diáspora africana afetou não apenas o continente da África, mas também a Europa e as Américas, construindo um complexo de grandes circulações e trocas econômicas, culturais e políticas que, recentemente, convencionou-se chamar de “mundo atlântico”. Dessa maneira, ao refletirmos sobre a formação histórica da Paraíba, procuramos destacar as relações com as demais regiões do Brasil e com o “Atlântico Negro”, sendo essa abordagem imprescindível para uma melhor compreensão da experiência da população negra, da construção e persistência dessas práticas de opressões, mas também para conhecermos as diferentes formas de lutas de resistências numa longa temporalidade. A história dessas pessoas e sua vinculação com a África, ocidental e centro-ocidental, foram, durante séculos, silenciadas pela escrita da história, não sendo também debatidas no ambiente escolar, mantendo este segmento social invisibilizado.

A Educação Escolar é um caminho importante para modificação de mentalidades e práticas sociais, a exemplo do que apontam as diretrizes das Leis 10.639/03 e 11. 645/08, que propõem a Educação das Relações Étnico-raciais, a História da África, a Cultura Afro-brasileira, a História e as Culturas dos Povos Indígenas, e que alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira (1996). Nesse sentido, as(os) integrantes do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros da Universidade Federal da Paraíba (NEABI-CCHLA/UFPB), desde sua criação, em 2011, têm feito um esforço em socializar conhecimentos produzidos sobre a temática racial – como forma de estabelecer uma *Educação Antirracista* – que considerem todos os sujeitos sociais com suas contradições e complexidades, especialmente, a população negra (escravizada, liberta e livre), em diferentes contextos sócio-históricos e culturais. Entendemos ainda que, com a *Coleção Afro-paraibana*, apresentamos parte da produção acadêmica produzida, sobretudo, na História, na última década, valorizando a interdisciplinaridade. Portanto, esperamos que pesquisadores(as) e professores(as) da Educação Básica possam utilizar os conteúdos disponíveis nos três volumes da referida *Coleção*.

Dessa maneira, com a *Coleção Afro-paraibana*, pretendemos, inicialmente, publicar três volumes, com os seguintes títulos: **Experiências históricas da gente negra na diáspora africana: Paraíba colonial e imperial** (Livro 1), **A Paraíba no pós-abolição e no tempo presente: racismos e trajetórias de resistências**. (Livro 2) e, por fim, **Conexões, conhecimentos e saberes: extensão, ensino e pesquisa para uma Educação para as relações étnico-raciais** (Livro 3), tendo como objetivos destacar a recente produção de pesquisas sobre a população negra da Paraíba, nos períodos colonial, imperial e republicano, além de apresentar algumas iniciativas acadêmicas nas áreas da extensão e do ensino acerca desse segmento social elaboradas por pesquisadoras(es) com diferentes níveis de formação (da graduação ao pós-doutorado). Ademais, temos como expectativa a ampla utilização dos referidos textos no espaço da sala de aula de todos os níveis educacionais, da Educação Básica ao Ensino Superior, uma vez que a instituição *Escola* é um local privilegiado de socialização e de aprendizagem dos conhecimentos produzidos. Em se tratando da *Coleção Afro-paraibana*, procuramos retirar

a população negra da Paraíba da invisibilidade e viabilizar conteúdos para efetivação de um outro currículo escolar, resultado de inúmeras e longas lutas sociais dos Movimentos Sociais Negros, sancionado pelo poder público somente no início do século XXI, instituindo, assim, algumas mudanças na legislação educacional brasileira e, como dito, divulgar resultados recentes de pesquisas acadêmicas e interdisciplinares.

Na *Coleção Afro-paraibana*, há uma multiplicidade de narrativas, posto que os(as) colaboradores(as) são de diferentes áreas do conhecimento (História, Sociologia, Antropologia e Educação). Entretanto, no **Livro 1, Experiências históricas da gente negra na diáspora africana: Paraíba colonial e imperial**, em seus 13 capítulos, há o predomínio de docentes e pesquisadores(as) do campo da História, que elaboraram diferentes narrativas historiográficas, tendo como tema fundamental a Paraíba escravista em conexão com o Mundo Atlântico, nos períodos Colonial e Imperial. Nele, podemos destacar os seguintes temas: o comércio atlântico de escravizados (Matheus Silveira Guimarães); a escravidão e resistência no Sertão do Rio Piranhas, durante o Setecentos (Ana Paula da Cruz Pereira de Moraes); a formação de famílias negras, sobretudo, as escravizadas no espaço do Sertão de São João do Cariri e nas últimas seis décadas do período Colonial (Solange Mouzinho Alves); as mulheres cativas que viveram entre a Colônia e o Império no sertão do Norte do Brasil (José de Sousa Pequeno Filho & Ariosvalber de Sousa Oliveira); a população negra de diferentes condições jurídicas também do Cariri, da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres (Eduardo de Queiroz Cavalcante); as presenças negras no Agreste Paraibano, em específico Areia/PB (Eleonora Félix da Silva), dois capítulos acerca do catolicismo negro, com a participação de mulheres e homens negros nas irmandades religiosas (Naiara Ferraz B. Alves e José Pereira de Sousa Júnior); e as festas negras (Maria da Vitória Barbosa Lima). No estertor do Oitocentos, temos, por fim, estudos sobre trajetórias de homens negros que se destacaram na educação e na política (Surya Aaronovich Pombo de Barros e Solange P. Rocha); o tema do comércio interprovincial com destaque para as mulheres escravizadas que buscaram sua liberdade (Larissa Bagano Dourado) e o abolicionismo em terras paraibanas (Lucian Souza da Silva).

De tal maneira, com este livro, iniciado, na nossa perspectiva, no terrível ano de 2016, propomos novas e estimulantes narrativas das experiências da população negra em relações com diferentes grupos sociais, tanto as vividas no passado quanto as experiências na contemporaneidade, que nos instigam a enfrentar os desafios para se construir outras histórias.

Por fim, agradecemos as parcerias institucionais e de docentes/pesquisadores(as) do NEABI-UFPB/CCHLA com o Programa de Pós-graduação em História da UFPB, com o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista, além da participação de docentes dos NEABI-UEPB (Guarabira e Campina Grande), de docentes de diferentes níveis de ensino, ativistas da Paraíba, e também de um colega que atua em uma universidade em Minas Gerais (UFVJM), que, com suas reflexões, sem dúvida, sistematizaram fragmentos das experiências da população negra de uma área do Norte do Brasil, mostrando, em múltiplas narrativas: sua desumanização, escravização, ressocialização, sociabilidades, agências cativas; estratégias de resistências variadas para enfrentamento das opressões no escravismo, no pós-abolição e no tempo presente. Quiçá, este livro, resultado de esforço coletivo, possa estimular debates e ser utilizado na Educação Escolar, contribuindo com a formação docente e proporcionando novas pesquisas a diversas gerações de estudiosos(as) sobre a temática racial em diferentes campos de estudos. Só assim, para além dos retrocessos sociais que estamos vivenciando no contexto atual (2017), poderemos oferecer um material para difusão dos preceitos propostos pela Lei 10.639/2003, estabelecendo, de fato, uma sociedade brasileira que reconhece e valoriza a sua diversidade sociocultural. Desejamos a todas e a todos uma excelente leitura!

Do ponto mais Oriental das Américas, Paraíba,
em outubro de 2017.

Solange P. Rocha & Matheus Silveira Guimarães

O COMÉRCIO ATLÂNTICO NA DIÁSPORA AFRICANA: PARAÍBA, ÁFRICA E MINAS GERAIS (1700-1759)

Matheus Silveira Guimarães

INTRODUÇÃO

Em meados de 1717, o então capitão-mor da Paraíba, João da Maia da Gama, escrevia indignado ao Rei de Portugal. Havia uma preocupação do Conselho Ultramarino em identificar formas para introduzir africanos escravizados na dita capitania. Alguns anos antes, acreditava-se que a quantidade necessária para o bom funcionamento dos engenhos seria entre 200 e 300 escravos por ano. Essa demanda, contudo, mesmo quando atendida, não era concretizada, pois no momento da compra os senhores não assumiam o compromisso. De acordo com Maia da Gama, em duas oportunidades, ele e outros comerciantes trouxeram africanos à Paraíba (em uma primeira viagem, 170, e na segunda, 270). Em nenhuma delas, os senhores se dispuseram a compra-los (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 360, 1717).

Diante dessas reclamações, ficaria fácil concluir que comercializar africanos escravizados para a capitania da Paraíba no século XVIII não era grande negócio. Entretanto, a situação não é tão simples. A Paraíba não figurou entre os principais centros de importação de africanos escravizados do Brasil, que estavam concentrados em Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. A situação econômica da primeira metade do século XVIII não permitiu uma pujança nem grandes conexões com a África. Isso não significa dizer, no entanto, que não entravam africanos na capitania e que os comerciantes não se dedicavam ao trato de viventes - ao contrário; em alguns momentos, identificamos um aumento na quantidade de africanos importados, acompanhando o movimento geral do comércio atlântico de escravizados.

O objetivo deste capítulo é investigar as formas como se davam as relações entre a referida capitania com a África no século XVIII até a criação da Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba (1759), destacando as dificuldades e possibilidades encontradas pelos comerciantes e senhores de engenho da Paraíba na inserção do lucrativo comércio atlântico de escravizados, que no início do século XVIII cresceu fortemente devido ao desenvolvimento da mineração. Em um contexto de dificuldades econômicas intensas, alguns negociantes da Paraíba viram na possibilidade de comercializar escravos uma maneira de garantir suas riquezas. Muitos foram trazidos à capitania, alguns ficaram nesta e outros foram revendidos para as Minas.

Este trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, discorreremos sobre a situação econômica da Paraíba e sua inserção no Mundo Atlântico a partir da quantidade de africanos importados no recorte proposto. Em seguida, levantaremos alguns pontos acerca das principais rotas traçadas pelos comerciantes e suas articulações, destacando sobretudo suas preocupações com a venda não apenas na Paraíba, mas nas Minas. Para isso, utilizamos como fontes os dados presentes no *Transatlantic Slave Trade Database*¹ e a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) disponíveis a partir do “Projeto Resgate Barão do Rio Branco”.

A PARAÍBA SETECENTISTA E O MUNDO ATLÂNTICO

Quase todo o século XVIII da Paraíba foi marcado por uma constante preocupação com sua situação econômica. Até a invasão holandesa, a capitania ocupava uma posição de destaque na produção de cana de açúcar no Brasil ao lado de Pernambuco (BRANDÃO, 2010). Após a Restauração, porém, ela vivenciou uma sequência de obstáculos que impediram a retomada dos bons índices da economia. Os conflitos com os holandeses destruíram

1 O Transatlantic Slave Trade Database (TSTD) é um banco de dados disponível na internet que possui uma das sistematizações mais confiáveis sobre as viagens atlânticas de navios negreiros. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: jun 2014.

a produção. De acordo com o levantamento de Elza Régias de Oliveira (2007, p. 83), se antes da guerra a Paraíba possuía cerca de 20 engenhos, esta quantidade caiu para nove.

Esse impacto considerável aprofundou-se com o contexto da economia mundial, que estava ainda em processo de formação. O século XVII foi marcado por grande crise econômica². Esta afetou diretamente a produção de tabaco, açúcar e de metal, sendo os dois primeiros fundamentais para a colônia portuguesa da América (GODINHO, 1953). Todavia, os últimos anos do Seiscentos apresentou uma importante mudança. A descoberta de metais preciosos no Brasil promoveu uma reviravolta na economia mundial. Além de permitir uma retomada no crescimento e reorganização da economia da Europa, o comércio atlântico de escravos atingiu novos patamares.

No decorrer do século XVIII, essas mudanças se aprofundaram. Duas características podem ser destacadas sobre esse período. A primeira delas foi o aumento significativo da quantidade de africanos importados. Tendo em vista o aumento da demanda por escravos com a descoberta das Minas juntamente com outros fatores do Mundo Atlântico³ o Brasil transformou-se em uma “engrenagem devoradora de mão de obra africana” (FLORENTINO, 2014, p. 235). De acordo com os dados do TSTD, temos o seguinte gráfico:

2 A crise do século XVII possui explicações divergentes, como nos mostra Elliot (2010). Uma das mais consistentes e ainda influentes é a de Eric Hobsbawm (1954).

3 Nesse período, alguns elementos do Mundo atlântico foram importantes para o crescimento do comércio de escravizados. A produção de café do Brasil cresceu consideravelmente, principalmente no século XIX, devido aos conflitos no Haiti, que fizeram o mercado brasileiro ser mais procurado. O algodão também foi outro importante fator. O processo de desenvolvimento industrial na Inglaterra no final do século XVIII foi protagonizado pela produção têxtil que demandou cada vez mais algodão. Ao lado dos Estados Unidos, o Brasil foi seu maior produtor (MARQUESE; TOMICH, 2009).

GRÁFICO 1 – IMPORTAÇÃO DE AFRICANOS PARA O BRASIL – SÉCULO XVIII



Fonte: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>.

Acesso em: 31 out. 2014.

Se ao final do século XVII, o Brasil importou aproximadamente 300 mil escravizados da África, esse número quase dobrou em cerca de cinquenta anos. Vale destacar que esse crescimento já se apresentava no final do Seiscentos. Há um aumento sutil no decorrer do século, apresentando novo crescimento significativo no final do Setecentos. Esses dois momentos de expansão se deram junto ao *boom* das Minas ao final do século XVII e do chamado “renascimento agrícola” do século XVIII.

Uma segunda característica, que se relaciona com a primeira, foi a reorganização espacial do Brasil. Até o início do Setecentos, as capitanias do Norte assumiam um papel central da economia e política da América portuguesa. Na primeira metade desse século, o Rio de Janeiro foi ocupando essa posição, transformando-se mais tarde na capital da colônia. Isso se deu pela importância econômica das Minas, mas também pelas dificuldades enfrentadas pelas capitanias do Norte.

Esse foi um período de oscilações para a economia de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá, Rio Grande do Norte e Bahia. Tendo suas produções baseadas no tabaco e no açúcar, essas capitanias tiveram, em geral, números razoáveis

nas primeiras décadas do século XVIII, mas entraram em declínio a partir dos anos 1730, retomando o crescimento constante apenas no final do século (GALLOWAY, 1974). O preço do açúcar foi um dos principais responsáveis por isso. Desde a saída dos holandeses do Brasil, as Antilhas assumiram um papel de concorrência à produção canavieira, baixando os preços.

O caso da Paraíba foi ainda mais preocupante. Além das dificuldades do comércio do açúcar e tabaco, a capitania viveu uma sequência de problemas climáticos como secas e enchentes. Nos anos de 1710-1715 e 1723-1724 tiveram grandes secas. Em seguida, em 1729-1730, uma cheia comprometeu a produção do açúcar (MENEZES, 2005, p. 123). Podemos ainda apontar em 1721 e 1730 secas de máximo e médio impacto (RIHGP, 1932, p. 166-167).

A pecuária estava dando seus primeiros passos, pois o processo de interiorização e estabelecimento de núcleos de povoamento no sertão era recente. O algodão não representava ainda uma importante mercadoria no comércio mundial, como se tornou no final do referido século. A essa conjuntura econômica somou-se o fato de o principal porto da capitania dificilmente estar em condições viáveis para o embarque e desembarque, tornando-a dependente do porto de Recife (OLIVEIRA, 2007, p. 84-87)⁴. Assim, a Paraíba não tinha muitas alternativas a sua situação econômica.

A Coroa portuguesa se preocupava com essa situação. As medidas tomadas reduziram a autonomia da capitania da Paraíba e a possibilidade de anexação a Pernambuco aumentou gradativamente. Esta foi uma constante na história da capitania na primeira metade do século XVIII, chegando a se concretizar em 1755. Após consulta do Conselho Ultramarino, determinava o Rei D. José que a Paraíba fosse anexada a Pernambuco, tendo em vista “os poucos meios que há nessa Provedoria da Fazenda da Paraíba para sustentar um governo separado” (PINTO, 1977, Vol. I, p.157).

4 Diante das constantes ameaças marítimas de pirataria, a Coroa portuguesa determinou que as embarcações só poderiam viajar em comboio, cf. Barros (1980). Entretanto, como nos mostra Elza Régis de Oliveira (2007, p. 87) os navios da Paraíba ficavam, muitas vezes, esperando a vinda de comboios de Pernambuco, que partiam direto sem passar por sua vizinha. Isso deixava a Paraíba ainda mais isolada em suas conexões atlânticas, interferindo inclusive na produção.

A historiografia que se dedicou ao assunto apresenta várias interpretações para compreender essa decisão. Elza Régis de Oliveira (2007) foi uma das primeiras autoras a se dedicar ao debate, talvez a primeira fora dos clássicos do IHGP (Instituto Histórico e Geográfico Paraibano). De acordo com ela, a anexação da Paraíba só pode ser compreendida a partir de uma análise conjuntural da crise do século XVII, que também afetou a capitania. Apesar disso, Oliveira argumenta que não consegue identificar uma situação tão desastrosa em sua economia que justificasse tal decisão. Dessa maneira, defende a ideia de que dois elementos foram importantes para a anexação: 1) o projeto expansionista de Pernambuco e 2) um possível erro cometido pelo então governador Lemos de Brito, que teria descrito uma situação pior do que realmente era, pesando na decisão da Coroa.

Mozart Vergetti de Menezes (2005), por sua vez, defende a tese de que a anexação ocorreu devido à falência da Provedoria da capitania, que não conseguia apresentar bons números. Dessa maneira, dentro do quadro do sistema colonial, em que Portugal interessava-se em ampliar suas vantagens sobre a Paraíba, a autonomia desta não era tão interessante. Por fim, um dos trabalhos mais recentes sobre o tema é o de José Inaldo Chaves Júnior (2013). O autor, após aprofundada análise historiográfica, afirma ser boa parte das interpretações sobre o tema influenciada por uma visão “patriótica” construída pelo IHGP, ao colocar em oposição uma “paraibanidade” a uma “pernambucanidade”. Para o autor, vários interesses de comerciantes da Paraíba estavam associados à Praça de Pernambuco. Assim, a anexação contou com a participação e defesa de comerciantes da própria capitania anexada. Acreditamos, como veremos mais adiante, que mais um elemento deve ser acrescentado à análise: o comércio de escravizados.

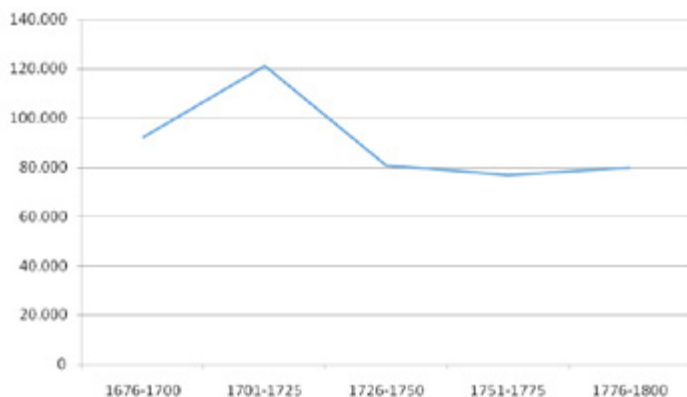
Havia, assim, uma conjuntura de crise da economia mundial no século XVII que impactou diretamente o Brasil. As capitanias do Norte desta colônia, por sua vez, tiveram a situação agravada após os conflitos no processo de expulsão dos holandeses que, além de ter destruído a produção local, ainda deixou como legado a concorrência açucareira das Antilhas. O cenário econômico começou a apresentar melhoras na virada do século

XVII para o XVIII com a descoberta das Minas e o incremento do comércio atlântico de escravizados. Entretanto, isso não impactou as capitanias do Norte. Nesse contexto de dificuldades, a Paraíba apresentou sérios problemas para a retomada das boas condições econômicas. Além das constantes crises climáticas, a sua economia estava relacionada de maneira muito complexa a sua vizinha Pernambuco, motivo pelo qual foi anexada em meados do século XVIII. Essa anexação fortaleceu-se a partir de 1759 com a criação da Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba, que passou a monopolizar as relações econômicas das duas capitanias⁵. Cabe-nos, nesse momento, a pergunta: frente a essas dificuldades econômicas, como se davam as relações entre Paraíba e o Mundo Atlântico no que diz respeito ao comércio de pessoas escravizadas?

O século XVIII, como vimos, apresentou um aumento significativo da entrada de africanos no Brasil. Uma das razões principais desses números foi a demanda surgida nas regiões das Minas por mais escravizados. Essa característica foi responsável também, como já afirmamos, pela alteração da organização geográfica e política do Brasil. Se as capitanias do Norte exerceram importante papel por todo o período colonial, o Setecentos marcou uma diminuição de sua importância e fortalecimento político e econômico do Rio de Janeiro, que então passava a ser o principal porto de importação de africanos do Brasil.

5 A Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba foi uma das medidas pombalinas com o intuito de ter um maior controle sobre o comércio do Brasil. Eram constantes as reclamações da capitania da Paraíba acerca da ação da Companhia, sobretudo no que diz respeito ao comércio de escravizados. Cf. Guimarães (2015).

GRÁFICO 2 – IMPORTAÇÃO DE AFRICANOS PARA PERNAMBUCO (SÉCULO XVIII)



Fonte: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>.

Acesso em: 31 out 2014.

Percebemos nesse gráfico que houve um crescimento na importação de africanos para Pernambuco no final do século XVII e início do século seguinte. Os anos 1730, porém, representaram um declínio e estagnação nessa atividade, que se manteve relativamente constante por quase todo o século, após forte queda. Esse aumento na virada do século se deu porque os comerciantes perceberam na atividade negreira uma grande possibilidade de conseguir superar as dificuldades econômicas da capitania após a expulsão dos holandeses (LOPES, 2008).

A queda geral representou, em primeiro lugar, uma mudança no perfil dos envolvidos com esse trato. Nas palavras de Gustavo Lopes (2008, p. 70), “o comércio de escravos da Bahia e Pernambuco passou a ser dominado pelos mercadores estabelecidos nos portos destas capitanias” e não por moradores do reino. Com a não participação dos comerciantes do reino, as relações entre Pernambuco e África não seriam mais mediadas pela metrópole e assumiram, assim, um caráter “bipolar”.

Em segundo lugar, um dos impactos desse declínio foi a redução de Pernambuco no comércio de africanos para o Brasil como um todo. De acordo com os dados que conseguimos sistematizar sobre o trato negreiro para o Brasil e, especificamente, Pernambuco, temos o seguinte quadro:

QUADRO 1 – PROPORÇÃO DAS IMPORTAÇÕES DE AFRICANOS PARA PERNAMBUCO EM RELAÇÃO AO BRASIL (SÉCULO XVIII)

Período	Importação para o Brasil	Importação para Pernambuco	Participação de Pernambuco no quadro do Brasil (%)
1676-1700	294.851	92.326	31,31%
1701-1725	476.813	121.301	25,43%
1726-1750	535.307	80.993	15,13%
1751-1775	528.156	76.923	14,56%
1776-1800	670.655	79.835	11,90%

Fonte: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>.

Acesso em: 31 out. 2014.

Dessa maneira, percebemos uma significativa queda da participação de Pernambuco como centro do comércio de africanos. Se na virada dos séculos XVII e XVIII, a capitania representava cerca de 31% de tal atividade em todo o Brasil, esse número cai para 11% cem anos depois. Isso se deu não só pela queda e estagnação de Pernambuco, mas devido ao aumento de importações para o Rio de Janeiro. Vale salientar, porém, que mesmo havendo essa queda, Recife permaneceu sendo um dos principais portos de entrada de escravizados da África ao lado de Salvador e Rio de Janeiro. De acordo com Daniel Barros Domingues da Silva e David Eltis (2008, p. 122), a referida capitania foi o quinto ou sexto maior porto desse mercado durante toda a história do tráfico.

O que vemos, então, é um contexto difícil para as capitanias do Norte do ponto de vista econômico e de sua inserção no mercado atlântico. Essa dificuldade, porém, se apresentou à Paraíba de maneira bastante complexa, pois mesmo não representando um grande centro de importação, possuindo problemas econômicos e tendo sua vizinha reduzido a participação no comércio atlântico de escravizados, houve um importante crescimento de sua atividade na primeira metade do século XVIII.

QUADRO 2 - PARTICIPAÇÃO DA PARAÍBA NO COMÉRCIO ATLÂNTICO DE ESCRAVIZADOS (SÉCULO XVIII)

Anos	Africanos importados diretamente para a Paraíba	Proporção em relação aos números de Pernambuco (%)	Proporção em relação aos números do Brasil (%)
1701-1725	1.168	0,96%	0,24%
1726-1750	2.903	3,58%	0,54%
1751-1775	-----	-----	-----
1776-1800	353	0,44%	0,05%
Total	4.424	359.052 (100%)	2.210.931 (100%)

Fonte: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>.

Acesso em: 31 out. 2014.

Na primeira metade do século XVIII, enquanto a Paraíba sofria os problemas econômicos já citados, o número de africanos importados cresceu significativamente de 1.168 para 2.903, ou seja, um aumento de 148%. Enquanto Pernambuco tinha uma queda em seus números, a Paraíba vivenciava um crescimento, o que representou uma maior participação desta no cenário regional das capitanias do Norte.

Os dados anuais dessas entradas não são precisos. É bom ressaltar que os números de entrada de africanos na Paraíba não são seguros. Há discrepâncias, pois as fontes não são precisas. Menezes (2005) calculou o valor dos impostos cobrados pelos escravizados e a quantidade arrecadada. Apesar das críticas aos dados do TSTD, conseguimos identificar algumas aproximações⁶. Mesmo não sendo números precisos, eles podem nos trazer alguns elementos para o debate. Além de a documentação não trazer o número de importação de africanos de maneira clara, como ressaltaremos mais a frente, incluímos a possibilidade de alguns africanos terem sido importados por intermédio do porto de Recife, pois a Paraíba importava escravizados por duas rotas: diretamente com a África ou pela capitania de Pernambuco (GUIMARÃES, 2015).

6 Tanto Silva e Eltis (2008), quanto Gustavo Lopes (2008) fazem críticas aos números do TSTD, apresentando cálculos alternativos.

QUADRO 3 - NÚMERO DE ENTRADA DE AFRICANOS NA PARAÍBA 1714 – 1754

Anos	Menezes	TSTD
1714	170	----
1715	270	----
1718	----	388
1720	----	491
1723-24	140	----
1724-25	50	----
1725-26	249	289
1726-27	797,6 ou 402	439
1727-28	161,7 ou 76	388
1728-29	114,8	776
1731-32	94	----
1732-33	252,4 ou 200	196
1733-34	114	520
1735	----	196
1736-37	214	----
1739-41	481	----
1744-45	204,8	388
1745-46	182	----
1747-48	688,5	----
1753-54	562,2	----

Fonte: Quadro adaptado de Menezes (2005a, p. 146; 2010, p. 48); <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>. Acesso em: 02 nov. 2014.

A partir do quadro 3, observamos que havia uma entrada frequente de africanos na Paraíba, variando ano a ano. Como já apontamos, os dados não são precisos e, em alguns momentos, conflitantes, mas podem nos ajudar a compreender alguns elementos sobre as relações estabelecidas entre Paraíba

e África no século XVIII. Em determinados anos, a entrada de africanos foi baixa, variando entre 50 e 90 pessoas. Em outros, identificamos uma importação considerável próxima dos 700 ou 800 escravizados. Interessante destacar que, mesmo em anos de secas, como em 1715 e 1723-24, foram identificados africanos sendo importados para Paraíba.

De acordo com o documento enviado ao governador João da Maia da Gama no início do século XVIII (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 360, 1717), a capitania necessitaria de uma média de 200 ou 300 escravizados para conseguir manter um bom padrão de produção econômica. Contudo, em alguns anos – a exemplo de 1718, 1720, 1726/27 e 1747 – podemos identificar uma importação maior. Frente a esses números, retomaremos o caso narrado no início deste capítulo. Como informava o governador João da Maia da Gama, ele havia tentado, em duas oportunidades, vender africanos na capitania e não obteve sucesso. Ora, como houve aumento da quantidade de africanos importados se a economia da Paraíba estava em dificuldades e os senhores não compravam africanos?

Para compreendermos o porquê desses índices maiores do que o necessário diante da baixa capacidade de compra dos senhores da Paraíba, vejamos o que ocorreu em abril de 1724. Neste mês, um comerciante de Pernambuco desembarcara em terras da Paraíba com 27 africanos trazidos da Costa da Mina. Entretanto, seus negócios não foram concluídos, pois a compra desses escravizados havia ocorrido de maneira ilegal⁷. Desta feita, todos os africanos foram apreendidos e arrematados em praça pública. Como o leitor pode imaginar, a partir do que descrevemos até o presente momento sobre a situação econômica da capitania, nenhum senhor de escravos fez proposta e comprou tais africanos. De acordo com o autor da carta, estes eram miseráveis. Não havia safra e a seca se alongava por dois anos. Entretanto, dos 27, nove foram vendidos para mineiros que se encontravam naquele momento na Paraíba (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410, 1724).

7 Os escravizados foram comprados a ouro, prática proibida pela Coroa portuguesa

Não vamos nos aprofundar nos detalhes da situação complexa que se construiu⁸. O que mais nos interessa aqui é destacar dois pontos: em primeiro lugar, a capacidade nula de compra de escravos pelos proprietários da Paraíba; e em segundo, a presença de mineiros para comprar africanos e destinar para suas terras. Se não fossem estes, os escravizados não seriam vendidos. Frente a essa situação, a única explicação que encontramos para o aumento do número de africanos importados para a Paraíba era sua transferência para as Minas e, com isso, a possibilidade de enriquecimento de seus comerciantes. Retomaremos este debate mais adiante.

Assim, a primeira metade do século XVIII foi de crescimento da participação da Paraíba no quadro geral do comércio atlântico de pessoas escravizadas. Temos dois elementos importantes nessa discussão. Em primeiro lugar, o quadro econômico da capitania era bastante limitado, havendo uma dificuldade de ação dos comerciantes desta capitania. Em contrapartida, a economia das Minas estava crescendo significativamente, havendo um grande fluxo de africanos para a região. Diante disso, os comerciantes da Paraíba viram no mercado de escravizados para a região aurífera uma maneira de aumentar suas rendas. Em segundo lugar, nesse mesmo período de ascensão da participação da Paraíba no comércio, Pernambuco estava perdendo espaço. Esses pontos são importantes para pensarmos a atividade negreira como um possível elemento no jogo da anexação.

Nas páginas anteriores, apresentei as várias interpretações e debates sobre os principais motivos que levaram à anexação da Paraíba a sua vizinha Pernambuco. Um elemento pouco discutido nesse sentido diz respeito à participação dos comerciantes da cidade da Paraíba no comércio atlântico de escravizados. Ora, no mesmo período em que Pernambuco vive um declínio no seu envolvimento com o tráfico (na primeira metade do século XVIII), a Paraíba, mesmo que ainda representando pouco no cenário geral, cresce nessa atividade. Sabemos que o que estava em disputa era o domínio dos comerciantes de Pernambuco. Assim, levantamos a hipótese, que ainda precisa

8 Pois dos 17 que sobraram nem foram vendidos, nem poderiam ficar presos (correndo o risco de morrerem ou fugirem).

ser aprofundada, de que um dos elementos a ser considerado para a anexação da Paraíba a Pernambuco perpassa os números do comércio atlântico de escravizados para a região. Um dos elementos que podem confirmar isso é a desconexão com a África que a Paraíba vivenciou na segunda metade do século XVIII. Com a Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba, não havia mais possibilidades estabelecer contatos diretos com o continente africano. Após o fim da Companhia, a Paraíba teve grandes dificuldades de reestabelecer essas rotas marítimas. Como se davam essas relações comerciais entre África e Paraíba na primeira metade do século XVIII? Quem eram os comerciantes envolvidos?

CIRCUITOS NEGREIROS: ROTAS EXTERNAS E INTERNAS

Se o século XVIII apresentou essa maior participação da Paraíba no comércio atlântico de escravizados, quais as regiões do continente africano foram visitadas? Com o levantamento feito sobre a primeira metade do século XIX, conseguimos perceber uma presença muito significativa de africanos que se autodenominavam “Angola” ou “Congo”, ou seja, da região Centro Ocidental da África. Essa característica tornou-se comum após a criação da Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba, que monopolizou essa atividade e fortaleceu as relações com essa região (GUIMARÃES, 2015). Entretanto, para o século XVIII, temos outras rotas traçadas.

A partir dos dados sistematizados pelo TSTD, a Paraíba conseguiu estabelecer, no Setecentos, um contato direto com a África à procura de escravizados por dezesseis vezes⁹. Em todos esses casos, os comerciantes procuraram estabelecer rotas com a região da Costa Ocidental da África. É comum dividirmos a África em três grandes regiões, todas tendo grande envolvimento com o Brasil. São elas: África Ocidental (regiões da costa da Mauritânia e Senegal até Nigéria e Camarões), África Centro-Ocidental (as

⁹ Foram 21 casos identificados no total.

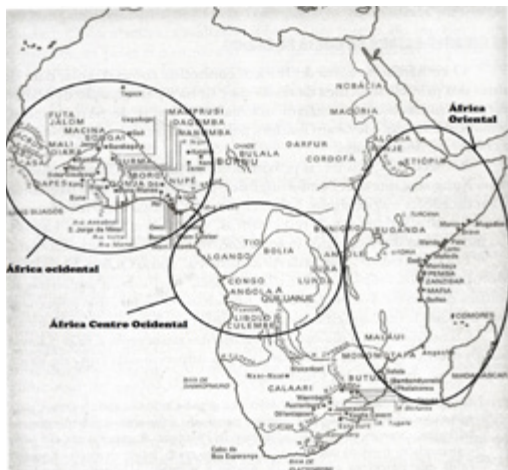
costas do Congo e Angola) e a África Oriental (Moçambique e Somália), como podemos ver no Mapa 1.

Dessas áreas, podemos destacar seus principais portos. Na África Centro Ocidental, tínhamos como maior representação os principais portos de Angola e Congo. Essa região foi a que mais exportou escravizados para o Brasil em toda a história do trato negreiro. O século XVIII, entretanto, foi o período em que houve o menor contato entre essas regiões.

Na África Ocidental, podemos destacar a Costa do Ouro e o Benin (Mina). A Costa do Ouro é considerada por Paul Lovejoy (2002, p. 93) a terceira grande fonte de escravizados saída da África. De acordo com o autor, tal região teve um grande crescimento em suas exportações de pessoas no início do século XVIII – período que estudamos –, caindo no século XIX. Na Baía do Benin temos também um grande crescimento do comércio de escravizados, apresentando-se como o maior porto da região para essa atividade nas primeiras décadas do Setecentos. Até então, havia certas restrições para o comércio na região.

Para compreendermos os motivos desse crescimento comercial da África Ocidental, temos que levar em consideração aspectos políticos e econômicos. Essa era uma região que passava por um processo de centralização dos Estados. O reino de Oió passava por uma série de conflitos, o que culminou na escravização de várias pessoas. Além do mais, o reino do Daomé começou a envolver-se em ataques a seus vizinhos, também aumentando o número de presos escravizados. O comércio interno na região, mediado pelos mulçumanos, também facilitou a atividade negreira (LOVEJOY, 2002, p. 100-104).

MAPA 1 – PRINCIPAIS REGIÕES, REINOS, ESTADOS E CIDADES DA ÁFRICA



Fonte: Mattos (2013) p, 43.

A partir dos números sistematizados e analisados por Silva e Eltis (2008, p.119), as relações entre Pernambuco e África no século XVIII focaram na região da Costa do Ouro e Baía do Benin, chegando a 42,8% dos escravizados importados do período. Tais regiões da África, que representavam cerca de 17% das exportações um século antes, caíram para 2,1% no Oitocentos. Ou seja, o mercado setecentista com a Costa Ocidental teve um importante aumento. Isso não significa dizer que as relações com Angola tenham sido cortadas, mas que perderam espaço, sendo retomadas apenas com a Companhia de Comércio. A Paraíba também experimentou esse aumento de seus contatos com a África Ocidental. No nosso recorte trabalhado, nenhuma embarcação foi parar em outras regiões do continente africano que não fosse a Costa Ocidental.

Vale ressaltar aqui que, por muito tempo, essas relações com a Costa da Mina não eram permitidas (OLIVEIRA, 2011, p.169). Entretanto, por necessidades financeiras e comerciais do final do século XVII, às quais já fizemos referência, tais laços foram autorizados. A Paraíba conseguiu uma maior inserção nesse período devido também a sua produção de tabaco.

Elza Régis de Oliveira (2007) nega o auxílio da Coroa portuguesa para os senhores e comerciantes da Paraíba. Entretanto, Mozart Menezes (2005) demonstra-nos que havia incentivos constantes da Coroa para que a elite da capitania se envolvesse com o tráfico, sugerindo inclusive a criação de companhias para esse trato (ORDENS Régias 1720-1732, IHGP, doc. 123). Em 1728, diante da necessidade de produzir para negociar com a Costa da Mina, o governo da Paraíba autorizou os senhores de engenho a produzirem tabaco, e não apenas cana de açúcar, como uma forma de a capitania não ficar dependente da produção de Goiana (AHU_CU_014, Cx. 8, D. 661, 1732).

O envolvimento dos produtores e comerciantes da Paraíba com Goiana era grande. Nem toda a produção de tabaco de Pernambuco fora destinada para o comércio de escravizados com esta capitania. Foi comum o desvio de tabaco para outras regiões, como Itamaracá e Paraíba. Esse percurso era feito para permitir o comércio da Paraíba com África (LOPES, 2008, p. 119; 141). Dessa maneira, acabou-se por se construir uma associação entre os produtores da Paraíba e Goiana visando o comércio atlântico de pessoas escravizadas (MENEZES, 2005, 145). Essa relação próxima entre produtores da Paraíba e Goiana foi uma constante nos anos 1720.

Em 1722, a Câmara da Paraíba propunha que o tabaco de Goiana passasse a ser escoado pelo porto da Capitania da Paraíba; em 1725 o governador da Paraíba, João de Abreu Castelo Branco, demonstrava sua satisfação em poder levar para a Paraíba um tal Antônio Monteiro, morador de Goiana, pois era homem de posses, com três embarcações, e que podia levar escravos e investir na cultura do tabaco na capitania, para traficar com a Costa da Mina (MENEZES, 2010, p. 47).

Uma das pessoas que mais se envolveram nessa atividade foi Matias Soares Taveira. Conseguimos identifica-lo como proprietário da embarcação *Nossa Senhora das Neves*, possível homenagem à padroeira da cidade da

Paraíba. Matias era não apenas proprietário de terras e embarcações, mas envolvia-se diretamente com o trato. O ouvidor da Paraíba informava em 1728 que o mesmo tinha relações com a Costa da Mina, enviando açúcar e tabaco em troca de escravos. E que, naquele ano, organizava-se para enviar mais uma embarcação para a África, desta vez em parceria com produtores de Goiana (AHU_CU_014, Cx. 6, D. 458, 1725). No ano anterior, o Tribunal da Junta de Administração do Tabaco de Pernambuco denunciava Matias Soares Taveira por negociar com os produtores de Goiana (ORDENS Régias 1720-1732, IHGP, doc. 162).

Identificamos, em vários momentos, a concessão de sesmarias para Matias. As terras que ele possuía, ao que conseguimos identificar, ficavam no sertão da Paraíba, nas proximidades do rio Araújo (TAVARES, 1982, p. 125-126; 128). Seu envolvimento econômico com o tráfico e o fato de ser proprietário de terras deram-lhe importantes status, não apenas social, mas político. Em 1724, Matias Soares Taveira pedia confirmação de sua patente de Coronel do Regimento de Infantaria das Ordenanças da capital (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 415, 1724). Seu poder e influência geraram conflitos com o governador da Paraíba Pedro Monteiro de Macedo, como nos mostra a carta enviada por Matias ao rei reclamando da gestão de Pedro Monteiro e acusando-o de levar a capitania à miséria (AHU_CU_014, Cx. 12, D. 982, 1743). Este não foi o único caso em que o nome de Matias Soares se envolveu em problemas com as autoridades. Em julho de 1725, um patacho seu foi submetido a uma devassa após chegar com escravos vindos da Costa da Mina para a Paraíba. A embarcação fora capitaneada pelo inglês Rolan Martin (AHU_CU_014, Cx. 6, D. 461, 1725). Vale destacar, por fim, que Matias Soares foi o único a se interessar pela compra dos africanos trazidos por João da Maia da Gama, como narramos no início deste trabalho. Ou seja, sua participação nos negócios negreiros era bastante intensa, aproveitando todas as oportunidades possíveis, o que demonstra certo benefício em tal atividade.

Como já levantamos, o período imediatamente anterior à anexação foi marcado por um maior envolvimento da Paraíba com o mercado atlântico de pessoas escravizadas. Das 16 embarcações que identificamos no Setecentos, 14 se lançaram nessa atividade entre os anos de 1718 e 1734. Ou seja, em

dezesseis anos, a capitania se envolveu mais do que em toda sua história. As rotas estabelecidas poderiam ser diretas, Paraíba-África-Paraíba, chegando a ocorrer em seis ocasiões. Outra possibilidade poderia ser Pernambuco-África-Paraíba, como foi o caso do patacho *Nossa Senhora do Monto do Carmo e Santa Teresa*, que saiu de Pernambuco, negociou na Costa da Mina em maio de 1725 e desembarcou na Paraíba meses depois¹⁰. Na primeira possibilidade de rota, vemos um esforço do envolvimento direto dos comerciantes da capitania com o continente africano e a construção de uma relação Brasil-África sem envolvimento direto de Lisboa.

No século XVII, identificamos um movimento distinto. A embarcação *Nossa Senhora da Penha da França*, capitaneada por Antônio Dias Delgado, sai de Lisboa, vai até a África e direciona-se à Paraíba. Ou seja, houve um movimento triangular nesse processo. Essa característica reduz-se no século XVIII, sobretudo para as capitanias do Norte, como aponta o já citado estudo de Gustavo Lopes (2008, p. 70).

Há também a possibilidade de rota estabelecida entre Pernambuco-África-Pernambuco. Após esse percurso, os escravizados eram redirecionados para outras capitanias, como a Paraíba. Como informa-nos Solange Rocha (2007, p. 286-287), “boa parte dos africanos deportados para a Paraíba, normalmente, primeiro chegavam a Pernambuco que, em todo o período de duração do tráfico internacional, dispunha de rotas a Costa da Mina e a África Centro-Occidental [...] e abasteceu, além da Paraíba, as capitanias do Rio Grande do Norte e do Ceará”. Esse caminho tornou-se mais comum a partir do monopólio estabelecido pela Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba.

Conforme apontamos até aqui, no século XVIII os principais contatos estabelecidos foram com a região Ocidental da África, em especial a Costa da Mina. Contudo, eram grandes as dificuldades da Paraíba com os negócios nessa região. Em dezembro de 1723, o governador enviava uma reclamação ao Rei, informando que uma sumaca havia saído da capitania com o intuito de comprar cerca de 240 escravizados. Contudo, não conseguiu mais do que

10 Outro exemplo foi o já referido caso do comissário de Pernambuco que desembarcou na Paraíba após comprar escravos a ouro na África (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410, 1724).

60. Isso porque fora negociar com gêneros da terra e, ao chegar à Costa da Mina, embarcações da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, negociavam com ouro em pó, tornando muito mais difícil para os comerciantes da Paraíba (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 404, 1724). Não por outro motivo que era proibido negociar escravos com ouro na Costa da Mina.

Em 1720, saindo da Paraíba no *Jesus Maria José e Santana*, Manoel Lopes de Oliveira se dirige à África para negociar escravos. Suas negociações começaram em agosto daquele ano, conseguindo sair do continente apenas em dezembro, ou seja, quase quatro meses depois, demonstrando certa complexidade no processo de compra dos escravizados na costa africana. De acordo com o TSTD, houve dificuldades em encontrar seu destino final.

Além das dificuldades de negociação na África, muitas vezes problemas naturais impediam a finalização das atividades. Em 1720, o patacho *Nossa Senhora da Mão de Deus São Vicente e Santa Teresa* saiu da Paraíba capitaneado por Antônio Gomes com destino à Costa do Ouro. Em retorno ao Brasil, partiu da África em 31 de dezembro do mesmo ano, porém não conseguiu efetivar seu objetivo principal por questões naturais, provavelmente alguma intempérie no mar.

Em outros casos, não eram questões naturais que impediam a conclusão das atividades. A embarcação *São Arieta e São Domingos* saiu de Elmina em agosto de 1727, sob o comando do Capitão Florentino Afonso de Carvalho. Entretanto, não concluiu sua viagem, pois foi capturado por holandeses, e não se sabe ao certo seu destino final. As relações entre holandeses e portugueses eram bastante tensas no Atlântico. Os portugueses, inclusive, eram proibidos de negociar com os holandeses na região, pois estes cobravam preços abusivos (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 392, 1722).

Algumas dessas embarcações fizeram as conexões Paraíba-África mais de uma vez. A partir do que conseguimos identificar pelo TSTD, *Jesus Maria José e Santana* foi duas vezes até a Costa da Mina, trazendo cerca de 350 escravizados na primeira partida e cerca de 47 na segunda. Apesar ter ido duas vezes, a referida embarcação foi capitaneada por pessoas

distintas (João dos Santos e Manoel Lopes de Oliveira, respectivamente). Acreditamos na possibilidade de *Jesus Maria José e Santana* ter ido mais uma vez à África, pois uma embarcação de nome muito parecido, capitaneada por João dos Santos, fez a rota Paraíba-Benin-Paraíba em 1729. Devido ao nome quase idêntico e ao capitão, acreditamos ter sido outra viagem da mesma embarcação.

Gustavo Lopes (2008, p.43-45) informa-nos que as embarcações do Brasil eram as menores das que se envolviam no comércio negreiro. No caso da Paraíba, identificamos em oito oportunidades os tipos de embarcação: três sumacas; dois bergantins; um patacho; um brigue; e uma corveta. Sumacas, bergantins, patachos e brigues são mais leves e velozes devido ao seu tamanho, possuindo apenas dois mastros. A distinção entre eles variava de acordo com o peso e o tamanho da tripulação.

Como descrevemos no início, a Paraíba passava por sérias dificuldades econômicas no século XVIII, chegando a ser anexada a sua vizinha. Em contrapartida, alguns anos do referido século apresentaram a maior participação da capitania no comércio com a África. Quase todas as viagens que conseguimos identificar ocorreram entre 1718-1734, ou seja, 12 anos de intensidade no tráfico. O que justificaria, assim, esse envolvimento? A possível explicação reside nas relações entre a necessidade de escravos e a descoberta de ouro das Minas.

Como já informamos, em 1724 uma embarcação trouxe à Paraíba 27 africanos escravizados; nenhum foi vendido devido a não participação dos proprietários da capitania no mercado. Do total de africanos desembarcados, nove conseguiram ser vendidos apenas devido aos mineiros que lá se encontravam (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410, 1724). Este não foi um caso isolado. A movimentação de escravos das capitanias do Norte para as Minas começou a interessar a Coroa, que criou novos tributos para a atividade. Esse tributo foi criado em 1725 exatamente devido à grande movimentação do comércio de escravizados para as Minas (MENEZES, 2005, p. 134).

Diante disso, tais relações passaram a despertar interesse não só dos comerciantes, mas também de arrematadores responsáveis pela cobrança dos direitos dos escravos vendidos. Em 1725, talvez o auge das relações Paraíba-Minas no comércio de africanos, Jerônimo Lobo Guimarães era o responsável pela arrematação dos escravos de Paraíba e Pernambuco que tinham como destino as Minas. O trajeto poderia ser feito por terra (que demoraria um tempo considerável) ou por mar, desembarcando nos portos do Rio de Janeiro ou Santos (AHU_CU_014, Cx. 6, D. 43). No ano seguinte, em 1726, o procurador da Fazenda Real informava sobre a existência de duas sumacas de negociantes da Paraíba que negociavam com a Costa da Mina e em seguida se dirigiam aos portos da Bahia e Rio de Janeiro para vendê-los (AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410, 1724).

Em síntese, as dificuldades econômicas enfrentadas pela Paraíba na primeira metade do século XVIII não impediram alguns comerciantes de se envolver no comércio de africanos escravizados. Ao contrário, este foi o período mais intenso das relações Paraíba-África. Tais pessoas foram importadas, algumas vendidas na capitania e sua maior parte transferida para as Minas. Os senhores de engenho da Paraíba mal compravam esses africanos, tornando o comércio com a região aurífera o principal objetivo da atividade. Todavia, as informações das rotas Paraíba-Minas ainda são escassas. Temos fontes esparsas sobre essas relações. Precisamos avançar mais no sentido de tentar identificar as várias facetas do comércio interno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, apresentamos alguns elementos sobre a participação da Paraíba no comércio de escravizados, não apenas em sua escala atlântica, mas também interna. A capitania da Paraíba passou pelo século XVIII com grandes dificuldades econômicas. Estas limitavam a compra de africanos escravizados por parte dos senhores, que resistiam ao máximo a esse mercado.

Percebemos, porém, que as dificuldades na importação de pessoas escravizadas não evitaram que comerciantes e produtores da Paraíba se envolvessem com o trato negreiro. A primeira metade do século XVIII apresentou um importante crescimento da participação da capitania nessa atividade. Acreditamos que isso se deu porque, vendo as dificuldades econômicas, os comerciantes perceberam nesse comércio uma forma de conseguir ampliar suas riquezas, pois a demanda por africanos nas Minas crescia. Assim, frente os problemas de ordem econômica, os comerciantes investiram em viagens para a África com o intuito de comprar escravizados e vendê-los nas Minas.

Esse maior envolvimento da Paraíba no comércio coincidiu com um período de queda na participação de Pernambuco. Longe de ameaçar a força desta, a Paraíba começava a galgar um espaço econômico e político maior nessa atividade. Anos antes da anexação, a Paraíba chegava ao auge de sua participação no trato negreiro. Dessa maneira, julgamos ser importante levarmos em consideração o elemento do comércio atlântico de escravizados na compreensão dos motivos que levaram a Paraíba a ser anexada a Pernambuco.

Em 1759, foi criada a Companhia de Comércio Pernambuco e Paraíba, concretizando a subordinação desta capitania. Fundada a partir das reformas promovidas pelo Marquês de Pombal para ter um maior controle sobre a colônia portuguesa, a Companhia tinha o monopólio sobre qualquer tipo de mercadoria comercializada com ambas as capitanias. Desde então, a Paraíba foi excluída quase que por completo do comércio atlântico de escravizados, retomando suas relações com a África apenas no século XIX e ainda com muitas dificuldades. No decorrer da vigência da Companhia, eram constantes as reclamações de setores das elites da Paraíba em relação a não chegada e encarecimento dos escravos africanos.

REFERÊNCIAS

FONTES

IMPRESSAS

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das Grandezas do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2010.

PINTO, Irineu. **Datas e notas para a história da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1977. 2 Vols.

RIHGP, vol. 7, 1932.

TAVARES, João de Lyra. **Apontamentos para a história territorial da Parahyba**. Mossoró: [s.n.], 1982. (Coleção Mossoroense, v. CCXLV). [Edição fac-similar de 1910].

INTERNET

Transatlantic Slave Trade Database

<http://www.slavevoyages.org/>

MANUSCRITA

ARQUIVO DO IHGP

Ordens Régias: Códice: 1720-1732

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO – CD ROM

AHU_CU_014, Cx. 5, D. 360.

AHU_CU_014, Cx. 5, D. 392.

AHU_CU_014, Cx. 5, D. 404.

AHU_CU_014, Cx. 5, D. 410.

AHU_CU_014, Cx. 6, D. 458

AHU_CU_014, Cx. 6, D. 506.

AHU_CU_014, Cx. 8, D. 661

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Ruston Lemos de. Subsídios para o estudo das frotas de navegação em Pernambuco. **Revista de Ciências Humanas**. João Pessoa. Ano 2. N.4, out./dez., 1980 (Número Especial de História – UFPB), p. 119-145.

CHAVES JÚNIOR, Inaldo. “**As duras cadeias de hum governo subordinado**”: história, elites e governabilidade na Capitania da Paraíba (c.1755-1799). Dissertação de Mestrado em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – UFF, 2013.

ELLIOT, John. **España, Europa y El Mundo de Ultramar** (1500-1800). Madrid: Taurus, 2010.

FLORENTINO, Manolo. Aspectos do tráfico negreiro na África Ocidental. *In.*: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs). **O Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, volume 1, p. 229-269.

GALLOWAY, J.H. Nordeste do Brasil (1700-1750): o reexame de uma crise”. **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro, 36 (2), abril/junho de 1974, p. 85-102.

GODINHO, Victorino de Magalhães. Portugal, as frotas do açúcar e as frotas do ouro (1670-1770). **Revista de História da USP**. São Paulo, n.15, jul./set de 1953, p. 69-88.

GUIMARÃES, Matheus S. **Diáspora africana na Paraíba do Norte**: trabalho, tráfico e sociabilidades na primeira metade do século XIX. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2015.

LOPES, Gustavo Acioli. **Negócios da Costa da Mina e comércio atlântico**: tabaco, açúcar, ouro e tráfico de escravos: Pernambuco (1654 – 1760). Tese de doutorado em História econômica. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2008.

HOBSBAWM, Eric. The general crisis of the european economy in the 17th century. **Past and Present**. n.5, 1954, p. 33- 56.

LOVEJOY, Paul. **A escravidão na África**: uma história de suas transformações. Tradução Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B. Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARQUESE, Rafael; TOMICH, Dale. O Vale do Paraíba escravista e a formação do mercado mundial do café no século XIX. In.: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (orgs). **O Brasil Imperial**: 1831-1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 339-386. Volume 2.

MATTOS, Regiane Augusto de. As sociedades africanas. In: **História e cultura afro-brasileira**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2013, p. 15-61.

MENEZES, Mozart Vergetti. **Colonialismo em ação**: Fiscalismo, economia e sociedade na capitania da Paraíba, 1647 -1755. Tese de doutorado em História Econômica. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. 2005.

_____. Negros e indígenas na economia da Paraíba (1647-1755). In: ROCHA, Solange Pereira da; FONSECA, Ivonildes da Silva (Orgs). **População negra na Paraíba**: Educação, história e política. Campina Grande: EDUEFG, 2010.

OLIVEIRA, Elza Régias de. **A Paraíba na crise do século XVIII**: subordinação e autonomia (1755-1799). 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

_____. Escravidão na Paraíba no século XVIII. In: **Teoria, história e memória**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2011, 161-182.

ROCHA, Solange Pereira da. Travessias atlânticas: Rotas do tráfico e a presença africana na Paraíba colonial. **Portuguese Studies Review**, Vol. 14, No. 1, 2006. p. 279-305.

SILVA, Daniel Barros Domingues; ELTIS, David. The Slave Trade to Pernambuco, 1561 – 1851. In.: ELTIS, David; RICHARDSON, David. **Extending the Frontiers**: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database. New Haven & London: Yale University Press, 2008, p.95-129.

RODRIGUES, Jaime. **De Costa a Costa**: Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2005.

ESCRavidÃO E A BUSCA DA LIBERDADE NO SERTÃO DO RIO PIRANHAS, SÉCULO XVIII

Ana Paula da Cruz Pereira de Moraes

INTRODUÇÃO

Nos idos dos anos 1700, um escravo chamado Bento trouxe um menino, também escravo, até a presença de seu senhor, Duarte Barreiros, e o deu como valor de quitação da compra de sua liberdade. A criança foi avaliada em cinquenta mil réis e acordaram que a liberdade de Bento estaria registrada no testamento de seu senhor, de modo que só a viveria após a sua morte¹¹. As vantagens de Duarte Barreiros, no acordo, são explícitas, mas muitos outros elementos estão latentes, como o fato de Bento adquirir bens, sendo ele um escravo.

[...] Saibam quantos este público instrumento de escritura de alforria e liberdade ou como, em direito, para sua validade, melhor nome haja [ilegível], que no ano de nascimento de nosso senhor Jesus Cristo de mil setecentos e trinta e oito, aos vinte e seis dias do mês de dezembro, nesta povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso do Piancó, Capitania da Paraíba do Norte, no meu escritório, perante mim, apareceu o Capitão Mor Manoel Rabello de Figueredo, morador nesta Ribeira, a quem reconheço pelo próprio de que se trata, e por ele foi dito em minha presença e das testemunhas a

11 Cf. registro da “Carta de alforria e liberdade q d[eu] o Cap[ita]m Mor Manoel Rabello de Figueredo como testamento do defunto Duarte Barreiros aos escravos Bento, Manoel e Pedro”. Livro de Nota 1738 – 1740. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

diante nomeadas e assignadas, que como testamenteiro do defunto Duarte Barreiros, dava liberdade e isenção de cativo a Bento, Manoel e Pedro, escravos do dito defunto, por este assim o ordenar em seu testamento e o dito escravo Bento haver dado por si um moleque em valor de cinquenta mil réis, pelo que havia aos sobreditos escravos, de hoje para todo o sempre, por forros e isentos de todas as penas [ilegível] para que possam gozar de sua liberdade como se livres nascessem de ventre forro [ilegível] [...].¹²

O tempo da preparação para a morte, período em que era feito o testamento, era marcado por diferentes sentimentos na vida dos sujeitos, de modo que chegavam até a buscar a remissão de suas faltas através de ações de “caridade” a serem executadas a partir de suas vontades registradas em seus testamentos. Entre essas ações, estavam as doações em pecúnia aos santos, às igrejas, às casas de saúde e as manumissões de escravos feitas através de cartas de alforrias.

À primeira vista, esse contexto só enaltece a figura do senhor, no entanto, se a atenção for dada aos detalhes dos registros, pode-se reconhecer outros sujeitos em ação, além de um senhor que busca garantir o cumprimento de sua vontade no tempo de sua ausência permanente.

Essa experiência de Bento e seu senhor oferece uma amostra dos desafios da pesquisa historiográfica em torno da escravidão vivenciada nos sertões coloniais, dado que, nos interiores, as relações entre senhores e escravos são perpassadas pelas particularidades que marcavam os lugares distantes dos grandes centros de poder. Para esse exercício de escrita histórica faz-se necessário o acesso aos registros documentais que persistiram em

12 Fragmento do registro da “Carta de alforria e liberdade q d[eu] o Cap[ita]m Mor Manoel Rabello de Figueredo como testamento do defunto Duarte Barreiros aos escravos Bento, Manoel e Pedro”. Livro de Nota 1738 – 1740. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

se manter inteligíveis, capazes de fornecer dados sobre escravos, senhores e demais atores envolvidos na dinâmica das relações sociais vigentes no citado período.

A questão posta, acima, traz em si observações importantes: primeiro, os documentos apresentam aquilo que era do interesse de quem os produzia, portanto, uma infinidade de elementos que compunham a disposição dos sujeitos imbricados nos registros não consta ou, ao menos, se torna visível de modo muito sutil, exigindo um exercício de interpretação de modo mais aguçado para perceber; segundo, a dinâmica das relações sociais e práticas culturais experimentadas no Sertão do Rio Piranhas, no século XVIII, a priori, podem parecer muito limitadas para um debate historiográfico voltado à discussão sobre a escravidão e liberdade. No entanto, esta delimitação espacial e temporal se justifica tanto pelo aspecto amostral, pois o Sertão do Rio Piranhas estava inserido nos sertões do Norte da América Portuguesa (atual Nordeste), como pelo aspecto da compreensão da formação social do Brasil, dado que este estudo trata sobre o período colonial, momento de transformações históricas e culturais significativas que influenciaram a trajetória da nossa sociedade; sobretudo, o fragmento revela três atores sociais escravos que conquistaram sua liberdade, algo que não se deu da noite para o dia, mas foi alcançado através de muito esforço e propósito dos envolvidos, e essa experiência está relacionada com o lugar de onde esses sujeitos agem: o Sertão do Rio Piranhas.

O SERTÃO, LUGAR ERMO E INDÔMITO

Os sertões da América Portuguesa garantiam, à Coroa Lusa, a abundância de terras, não obstante, era uma imensidão marcada por fortes dificuldades na efetivação do controle das forças colonizadoras reinóis. Está se falando de territórios que eram dominados pelo ambiente natural da caatinga e por guerras envolvendo os povos indígenas resistentes à Coroa, chamados pelas autoridades coloniais de tapuias.

A Coroa Portuguesa necessitou envolver forte estímulo aos seus súditos colonizadores para participarem da empreitada de conquistar os sertões, já que os cofres portugueses estavam debilitados diante das dificuldades causadas pelo declínio da economia da cana-de-açúcar em fins do século XVII. A partir dessa realidade, o litoral canavieiro já não era mais a única alternativa para o enriquecimento, passando os sertões a serem ocupados de modo mais efetivo. Isto inclui as áreas imersas no bioma da caatinga e clima semiárido, marcados pela escassez de chuvas e altas temperaturas, além de apresentarem rios não perenizados. Nesse contexto de interiorização, a cultura da criação de gado ganhou impulso e tornou-se ponta de lança das ações de conquista dos sertões.

Para se ter uma ideia de como era visto o Sertão das Piranhas, enquanto um lugar de características ambientais hostis, é interessante ler como o Ouvidor Geral da Paraíba, Antônio Ferreira Gil, em 1749, o descreveu:

Ao tempo da chegada da frota, me achais no princípio da correição das Piranhas e Piancó, do sertão desta comarca, na distancia de mais de cem léguas, onde nasce chegada, passagem dos caminhos e retirada para esta cidade, experimento gravíssimo trabalho e perigo de vida pelo notório impedimento da esterilidade a rigorosa seca em que se achava o mesmo sertão, continuando a mesma esterilidade não só na mortandade de gados e cavalgadas, mas na falta de todos os mantimentos da terra e de água para alimento sempre boa e das mais necessárias para a condução do meu comboio como também pela grande falta de pastos e águas para as cavalgadas pelo que morriam umas e cansavam outras [...].¹³

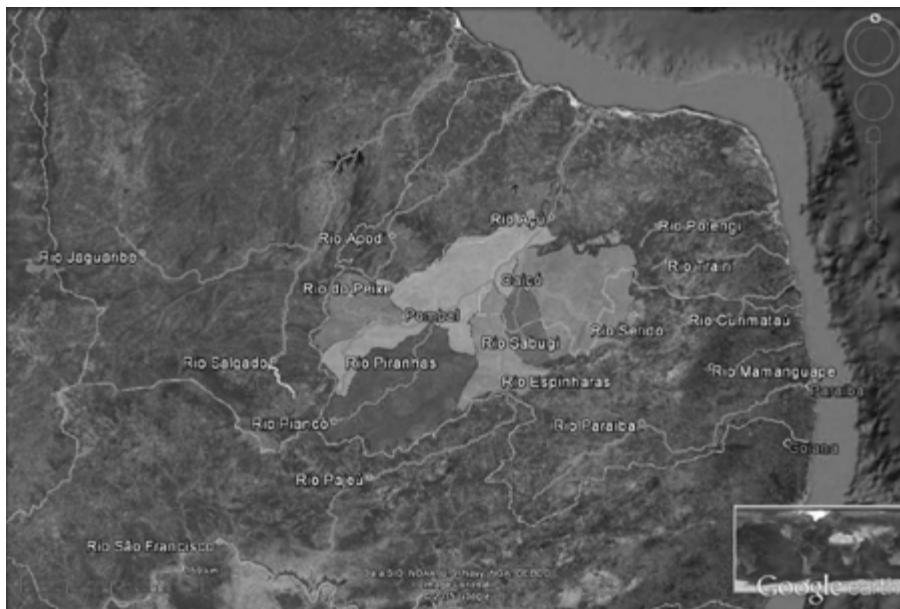
13 “CARTA do ouvidor-geral da Paraíba, Antônio Ferreira Gil, ao rei [D. João V], relatando a viagem que fez ao Sertão do Piancó, debaixo de forte sol e falta de água, e que, ao chegar na povoação das Piranhas, encontrou o seu sucessor, João Carlos Fontoura, enfermo e vindo a falecer dias depois” (1749, abril, 28, Paraíba. PROJETO RESGATE - AHU - Paraíba, n. 1277).

Essa representação de um sertão considerado como lugar distante e estéril de águas e de mantimentos era muito forte, dado que seus limites estavam imersos em uma zona de “rigorosa seca”. Existiam os tempos de chuva, mas esses não eram (como ainda não são) predominantes, portanto, não eram as chuvas que regiam a vida dos sujeitos habitantes desse sertão e sim, a seca.

O Sertão do Rio Piranhas também envolvia as ribeiras do Rio Piancó, Rio do Peixe, Rio Espinharas, Rio Sabugi e Rio Seridó. Para precisar melhor, Wilson Seixas afirmou que, seus

[...]limites se estendiam desde o sertão do Cariri Velho, na Paraíba, até a vila do Icó e sertão do Jaguaribe, no Ceará; desde o sertão do Pajeú, em Pernambuco, até o vale do Jucurutu, no Rio Grande do Norte (SEIXAS, 2000, p. 108). (Cf. Mapa 1).

MAPA 1 - RIBEIRAS QUE COMPÕEM O SERTÃO DO RIO PIRANHAS NA PASSAGEM DO SÉCULO XVII PARA O SÉCULO XVIII



Fonte: Google Earth, Atlas Digital dos Recursos Hídricos Subterrâneos (CPRM). Produzido pela autora.

Logo, a produção agrícola não era a grande marca da dinâmica de trabalho no sertão. A criação do gado solto movia a economia e os costumes dos seus habitantes. Tal característica fez render, aos habitantes dos sertões do nordeste, o atributo de “civilização do couro”. Essa qualidade ainda hoje é respeitada e repetida.

Capistrano, assim, escreveu:

de couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alfoje [sic] para levar comida, a mala para guardar

roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as bruacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os bangüês para cortume [sic] ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era leva em couros puxados por juntas de bois que caçavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz (ABREU, 1982 [1907], p. 133).

O gado, enquanto uma força motriz da expansão ibérica sobre o sertão, também era alvo da ação anticolonialista dos indígenas. Como já dito, deram-se fortes embates entre colonizadores e indígenas, de maneira que, povoar e exterminar faziam parte da mesma realidade destrutiva que envolvia o processo de reterritorialização do sertão. Essa dinâmica fez parte dos confrontos da chamada Guerra dos Bárbaros. A própria denominação dada a essa guerra transparecia a representação que os conquistadores buscavam incutir em torno da mesma.

O Padre Couto, visando fazer um relato das memórias existentes sobre as ações de conquista realizadas a partir da Capitania do Pernambuco em direção aos sertões das capitanias do Norte, descreveu o nível de tensões em que se encontravam colonizadores e indígenas no sertão do Rio Piranhas, no capítulo intitulado “Descrição e conquista da capitania do Pianco, Piranhas e Cariri no sertão de Pernambuco”:

Retirados os Topinambás das terras marítimas de Pernambuco, fizeram muitos delles assento em varias partes do sertão. Desde a serra de Burburema athe o Rio do peixe, que comprehende setenta e oito legoas formarão muitas aldeas. He terra dilatada em fertilissimos campos, vistosos oiteros, e cortada de altissimas serras, e por isso, acomodada habitação para muitos milhares de homens. Sofrião mal que os Portuguezes cada dia fizessem entradas por aquellas terras, fazendo-se senhores do mesmo sertão, em que hião fundando sítios, e fazendas

de criar gados vacuns, e cavallares. Como conservavão o ódio contra os Portuguezes que lhes havião tomado os lugares marítimos, confederados com os Xucurús, Panatís, Icos, Icosinhos, e Coremas, levantarão se, e pondo se em armas Davao de repente em diversas partes, matando e roubando nellas, e pelos caminhos tudo quanto achavão, com confusão desordenada dos moradores, que em nenhum lugar se davão por seguros das hostilidades.¹⁴

Em torno desse efervescente encadeamento de tramas de conquistas, diferentes sujeitos se lançaram na direção dos sertões em busca de melhores condições de vida ou de ampliar os cabedais que já possuíam. Afinal, por volta da passagem dos séculos XVII para o XVIII transcorre o declínio da economia canavieira nos litorais, proporcionando a exploração de outras vertentes econômicas, especialmente, as voltas para o sertão, como a criação do gado.

ESCRavidÃO NO CONTEXTO DO SERTÃO E DO GADO

Contrariando noções que perduraram durante muito tempo nas referências bibliográficas, que defendiam a não existência de escravidão nos sertões criatórios de gado, por esses espaços apresentarem tais características econômicas, o que se pôde constatar foi que os sujeitos habitantes, ou detentores de bens, no sertão das Piranhas, também possuíam escravos entre seus bens semoventes, mas em planteis de números reduzidos.

É o caso de Dona Eugênia dos Milagres, viúva de Domingos Pinto Bandeira, que era moradora no Sítio Araçás, localizado na ribeira do Rio Peixe, termo da Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso, atual cidade de

14 COUTO, [Pe.] Domingos Loreto do. Desagravos do Brazil e Glorias de Pernambuco: discursos brasilicos, dogmaticos, belicos, apologeticos, moraes e historicos. **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, RJ, 1902 [1757]. p. 28.

Pombal, centro de emanção de poder do Sertão do Rio Piranhas. Também tinha como herdeiros 4 (quatro) filhos menores, e seu inventário foi concluído em 1739. Ela era detentora de um cabedal avaliado em 1.272\$980 (um conto e duzentos e setenta e dois mil e novecentos e oitenta réis), sendo os bens semoventes, os de maior valor, que foram assim registrados:

TABELA 1 - BENS SEMOVENTES DE EUGÊNIA DOS MILAGRES (1734)

Bens Semoventes	Quantidade	Identificação	Valor
Escravos	01	Manoel	100\$000
	01	Tereza	100\$000
Gado vacum e cavalar	262	gado	471\$600
	30	bestas	240\$000
	08	potros	40\$000
	16	potros	252\$000

Fonte: Inventário de Eugênia dos Milagres. 1734. Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal/PB.

O senhor José Alves de Moraes¹⁵ possuía 300 (trezentas) cabeças de gado, além de cavalos de fábrica e bestas, e contava com 3 (três) escravos em seu cabedal; já o coronel Manoel Pereira Lima¹⁶ e sua mulher Maria Barreiros da Costa possuíam um rebanho de gado menor, 170 (cento e setenta) cabeças de gado, eram criadores de caprinos com 300 (trezentas) cabeças de cabras e possuíam 14 (quatorze) escravos.

Mesmo em número reduzido, os escravos no Sertão das Piranhas, assim como em outros sertões criatórios, estavam envolvidos com a lida do gado. O pequeno número de cativos, nos plantéis dos senhores criadores, está ligado ao fato de serem os vaqueiros livres os principais envolvidos com a dinâmica do gado, sendo estes compostos por sujeitos de diferentes etnias, inclusive indígenas, que transformaram seus hábitos e passaram a lidar com o trato do gado.

Divididos entre a atuação no trabalho doméstico e no trabalho criatório, os escravos, na realidade dos sertões, não podiam ser encarados

15 Inventário de José Alves de Moraes. 1748. Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal, PB.

16 Inventário de Manoel Pereira Lima. 1745. Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal, PB.

como meros objetos de conferência de status aos seus donos. A realidade econômica, no sertão colonial, era bem diferente da opulência vivida pelas elites nas zonas canavieiras, por conseguinte, a cotidianidade dos sujeitos sertanejos, por mais que tivessem bens capazes de justificar, por exemplo, a constituição de um inventário, era marcada pela rusticidade¹⁷, pela simplicidade dos objetos e dos bens, de modo que a posse de escravos representava uma das facetas da dinâmica da faina do lugar.

Diante dessa informação, pode-se entender porque, no sertão pecuarista, as práticas de trabalho não eram organizadas, necessariamente, de acordo com a condição social e econômica dos sujeitos. O senhor e o escravo, o vaqueiro e o patrão, podiam assumir as mesmas funções no trato com o gado, de sorte que podiam atuar lado a lado. Portanto, a lógica das diferenciações sociais pelo trabalho se subvertia no sertão criatório.

A quantidade reduzida de cativos e a proximidade de senhores e escravos na labuta também poderiam interferir na ausência de menções às senzalas¹⁸ entre os bens imóveis arrolados nos inventários, no século XVIII, no Sertão das Piranhas, dado que os escravos poderiam ter ocupado cômodos dentro da própria casa ou em seus anexos, como aqueles destinados ao armazenamento de material de trabalho ou de alimentos.¹⁹

Os cativos poderiam ter suas próprias casas com intuito de abrigar suas famílias. Essa experiência deve ter acontecido com Gregório, Gentio da Costa, que conseguiu compor uma família estável²⁰ no sertão. Ele era casado com a mulata Grácia, com quem teve oito filhos: Maria com 19

17 Sobre a rusticidade da vida material no Sertão do Rio Piranhas, cf. Silva (2013).

18 Poderia se conjecturar que o valor das senzalas seria tão insignificante que essas não seriam citadas nos inventários, todavia, vale ressaltar que objetos como cabaças, candeeiros e até uma unidade apenas de colher de ferro ou garfo de estanho, cujos valores eram desprezíveis, foram registrados com riqueza de detalhe.

19 Sobre a ausência de senzalas inventariados no século XVIII, também cf. Faria (1998).

20 Sobre formações familiares no cativeiro, cf. Slenes (2015 [2011]).

anos, Isabel com 16, Manoel com 14, Quitéria de 12 anos, Alexandre com 05, Vitorianna com 03 anos e os recém-nascidos, José e Luiz, de 04 meses²¹.

Em 1748, o Comissário Francisco Teixeira Seixas concedeu a alforria²² a Gregório e à sua mulher Grácia, alegando os “bons serviços prestados” e a “lealdade” e “fidelidade em servir”. Ele também alforriou os filhos do casal, lançando mão da alegação de que estes teriam sido criados como se fossem seus filhos.

Ressalvados os padrões de escrita das cartas de alforria, que comumente registravam alegações de bons serviços prestados por parte do cativo, é importante notar que Gregório construiu uma relação estável com o seu senhor para poder construir uma família por mais de 20 anos. Isso só seria possível em uma ambiência que permitisse tal prática e os sertões apresentavam, de modo que a experiência de Gregório demonstra as possibilidades que os sertões permitiam aos cativos, como a composição de uma família nuclear cativa estável.

Esta prática de composição familiar era difícil de acontecer dentro da realidade cativa dos campos de produção canavieira, pois eram concentrados próximos aos grandes centros do litoral, que exigiam uma dinâmica de tráfico de escravos muito intensa, promovendo o distanciamento de convivência entre senhores e escravos, consequentemente, ampliando a insensibilidade às práticas de formação familiares cativas, que, por seu turno, complicavam a mobilidade dos escravos, devido à existência de regras específicas na legislação, que legislavam sobre o comércio de cativos casados, como era o caso do Título LXXI do Livro Primeiro das Constituições Primeira do Arcebispado da Bahia que ordenava:

21 Sobre a alforria de Gregório e sua família, cf. Livro de Nota 1747 – 1750: Cartas de Alforria e liberdade dadas pelo Comissário Francisco Teixeira Soares. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

22 Cf. Livro de Nota 1747 – 1750: Cartas de Alforria e liberdade dadas pelo Comissário Francisco Teixeira Soares. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

Conforme o direito Divino e humano, os escravos e escravas podem casar com outras pessoas cativas ou livres, e seus senhores lhes 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 ouros lugares remotos, para onde o outro, por ser cativo ou por ter outro justo impedimento, o não possa seguir [...] (VIDE, 2007 [1707], p. 125).

Diante desse quadro de limitações que pudesse envolver os escravos que formavam família, nem sempre obedecidos pelos senhores, diga-se de passagem, o casamento entre cativos era desestimulado pelos proprietários de escravos.

IDENTIDADE ÉTNICA DOS ESCRAVOS NO SERTÃO

Assim como Gregório veio da Guiné, outros escravos do sertão de Piranhas tinham suas origens reveladas d'além mar. Sobressai-se o trato dos viventes amparado no tráfico ultramarino²³, mas isto não pode obscurecer a questão da habilidade que muitos cativos apresentaram de manter uma autoidentificação étnica, que poderia se dar através da conservação de comportamentos, linguagem, marcas físicas e hábitos de seus grupos étnicos, reveladores de um sentimento de pertença a um grupo ou nação de origem que os cativos carregavam consigo até chegarem ao sertão. Isto pode ser entendido como um sinal de resistência cativa à dinâmica de homogeneização, que visava a desnaturalização do sujeito com fins a dominá-los de modo mais efetivo.

Os negros cativos ou forros catalogados na documentação da presente pesquisa perfazem um total de 79 sujeitos. Destes, 14 não puderam ter suas origens identificadas; e os outros 65 estão divididos entre os nascidos no

23 Sobre a dinâmica de tráfico de escravos e da relação construída entre a América Portuguesa e as Costas Africanas. Cf. Alencastro (2000); Rodrigues (2005).

Brasil e os nascidos na África. Destes últimos, pode-se observar que vinham da África Ocidental e Oriental, de modo quantitativamente equilibrado, assim identificados:

TABELA 2 – IDENTIFICAÇÃO DOS SUJEITOS NEGROS CATIVOS E FORROS NO SERTÃO DO RIO PIRANHAS, 1700-1750

Nascidos no Brasil	Criolo		19
	Mestiço		8
	Mulato		3
	Preto		4
Nascidos na África	África Ocidental	Gentio da Costa	5
		Gentio da Guiné	6
		Mina	1
		Nação Arda	4
	África Central	Nação Angola	11
		Nação Benguela	3
		Gentio de Ganguela	1

Fonte: Livros de Notas, Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB; Inventários, Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal/PB.

Além dos escravos reconhecidos como crioulos, nominação dada aos escravos negros nascidos no Brasil, é possível visualizar a presença de diferentes grupos étnicos africanos, entre os cativos presentes no Sertão do Rio Piranhas, oriundos da África Ocidental e África Central. Assim sendo, é compreensiva a pluralidade étnica descrita acima, pois ela aponta para a própria multiplicidade de grupos étnicos que compunham a cobertura do território africano.

Diante de uma nomenclatura como a de “Gentio da Costa”, por exemplo, pode-se inferir que nela podem estar contidos sujeitos provenientes da Costa da Mina, Costa do Ouro, Costa da Guiné e Costa do Marfim, pertencentes ao Alto e Baixo Guiné. O mesmo princípio vale para o termo

“Gentio de Angola” ou “Gentio da Guiné”, pois as regiões de Angola e Guiné abarcam uma imensa quantidade de povos.

Josefa de Oliveira²⁴, que conseguiu ter sua carta de alforria registrada em setembro de 1748, durante a passagem do tabelião João Gaya da Rocha no sítio Araras, ribeira do Rio do Peixe, termo da Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso, foi identificada como da Nação do “Gentio da Guiné”, o que significava que ela teria vindo dos lugares conhecidos como a Guiné, ou seja, Cabo Verde, Costa da Mina e Cacheu.

Na prática, Josefa de Oliveira, ao ser libertada, por ser negra de origem africana, não tinha as mesmas vantagens que os negros crioulos, os nascidos no Brasil, ainda que, diante da lei, fossem vistos de modo igual. No entanto, a matiz da pele do mulato²⁵ ou a construção de laços de solidariedade com sujeitos que gozavam de posição social mais privilegiada poderia subverter até situações passíveis de críticas, possibilitando ao liberto ascender socialmente.

A questão da cor influenciava intensamente a vida dos sujeitos cativos e libertos, dado que a sociedade colonial da América Portuguesa valorizava a divisão entre brancos e negros, de modo que os mulatos, filhos de negros com brancos, tinham mais oportunidades de serem assimilados, social e economicamente, na vida de liberto, do que os negros.

Destarte, Joana, mulatinha alforriada pelo seu senhor, Manuel Rabello de Figueredo, filha de uma escrava chamada Theresa²⁶, possuía mais chances de ascender na vida do que a sua própria mãe que era negra africana, pois “um mulato claro, ainda que nascido escravo e depois libertado, tinha mais

24 Livro de Nota 1747 – 1750: “Papel de liberdade lançado em notas a requerimento de Josefa de Oliveira preta forra”. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

25 Existiam três categorias raciais distintas a partir da cor da pele: branco, mulato e negro. Quanto à distinção com base em condição civil era: liberto e escravo.

26 Cf. Livro de Nota 1740 – 1742: “Carta e escritura de alforria e liberdade que dá o Capitão Mor Manuel Rabello de Figueredo a sua mulatinha por nome Joanna”. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

probabilidade de ser aceito pela comunidade comercial ou social branca do que um negro, cujo pai e avô tivessem sido livres” (RUSSEL-WOOD 2005, p. 86).

AS ALFORRIAS E A BUSCA DA LIBERDADE

Mesmo apresentando contradições em seu conteúdo, as cartas de alforria oferecem dados importantes para a compreensão da dinâmica de dominação senhorial, das práticas relacionais entre senhores e escravos e, principalmente, de elementos que permitem a visualização da agência escrava em favor de sua liberdade.

Nos sertões de economia criatória, os escravos apresentavam uma maior proximidade dos senhores no desempenho da lida com o gado, algo que lhes conferia um ambiente de considerável mobilidade espacial. No entanto, as alforrias tinham um significado importante: elas lhes conferiam a liberdade jurídica, o que poderia abrir novas possibilidades de mudanças e locomoção ao liberto, já que o mesmo passa a ter outra personalidade, a de liberto, implicando novas obrigações jurídicas.

Manumitir vem do latim *manumito*, que deriva da palavra *manus*, mão, mais o verbo *mittere*, que tem o sentido de “deixar ir, soltar”²⁷, assim, manumissão significa conceder alforria ao escravo. Entretanto, a despeito do caráter de libertação que a manumissão pudesse aparentar através da alforria, esta não livrava o manumitido da autoridade senhorial, já que o próprio senhor poderia revogá-la, amparado na legislação vigente que afirmava:

Se alguém forrar seu escravo, livrando-o de toda a servidão, e depois que fôr forro, commetter contra quem o forrou, alguma **ingratidão** pessoal em sua presença, ou em ausencia [sic.], quer seja verbal, quer de feito e real, poderá esse patrono revogar a liberdade, que deu

27 Cf. Dicionário Houaiss. Versão eletrônica. 2009.

a esse liberto, e reduzi-lo à servidão, em que antes stava (PORTUGAL, 2004 [1603], p. 865-866, grifo nosso).²⁸

Logo, as alforrias faziam parte dos mecanismos de subjugação impostas aos cativos, através de um discurso paternalista, de benevolência do senhor. Todavia, seria muito simplista observar apenas esse dado com relação a esse documento. Nelas podem estar presentes a prevalência da vontade do senhor “de libertar”, mas não podem encobrir a ação dos cativos no sentido da conquista da liberdade.

As atitudes dos senhores se davam, também, pela impulsão da vontade e agência dos escravos, destarte, as alforrias podem ser revistas pelo aspecto da luta e resistência escrava. Portanto, mesmo havendo possibilidade de revogação da alforria, é importante perceber que os laços que envolvem o senhor e o liberto estão dentro de um princípio de interdependência.

Em 1725, foi registrada a alforria da escravinha Ana Maria da Conceição²⁹, que tinha entre sete e oito anos de idade. Um dos elementos interessantes de sua manumissão era o fato de que ela era filha de seu senhor, o sargento-mor da Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso, João Nogueira. Não havia a obrigatoriedade de o mesmo libertá-la, muito menos declarar a sua paternidade, como o fez no mencionado documento. Deviam existir vínculos afetivos entre o pai e a filha, provavelmente, estimulados pela mãe da menina, “Ana do Gentio da Costa”, que, portanto, tinha sua origem africana. Esses elementos deixam entrever o quanto eram complexas e cheias de nuances as relações entre senhores e escravos no sertão.

A alforria, para os senhores, era um instrumento de “poder simbólico”³⁰ que buscava estruturar um comportamento mais submisso do escravo, no entanto, para o cativo, a alforria era vista como um instrumento de transformação, pois essa lhe traria uma nova personalidade. O seu processo

28 Cf. Livro 4 do Código Philippino, Título LXIII, § 7.

29 Livro de Nota 1725: “Carta de Alforria e Liberdade que dá o Sargento Mor João Nogueira a sua filha Ana Maria da Assunção, da escrava Ana do gentio da Costa”. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

30 Sobre conceito de poder simbólico, cf. Bourdieu (2011).

de conquista chega a representar um ritual de passagem, no qual o liberto, no Sertão do Rio Piranhas, buscava uma forma de encontrar meios de se tornar parte integrante da sociedade, quem sabe em condições melhores, já que os sertões estavam mais distantes dos grandes centros de emanção de poder, portanto, mais propenso a flexibilidades, no que tange à composição de arranjos e rearranjos sociais, possibilitando uma maior absorção dos libertos à dinâmica econômica e social.

Afinal, a sociedade dos sertões, amparada na cultura da criação do gado, estava acostumada com a presença de sujeitos que conseguiam constituir bens suficientes para saírem da condição de vaqueiros (empregados) para a condição de criadores (proprietário de gado), através do acúmulo de cabeças de gado advindas da prática de coartação. Era costume o senhor do gado conceder um bezerro ao seu vaqueiro, a cada quatro rezes nascidas sob os cuidados deste.³¹

A dinâmica de acúmulo de recursos a partir da faina no sertão, na Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso, envolveu a experiência dos negros Leonardo Lopes, um escravo nascido no Brasil, e Isabel Paes, uma negra identificada como do Gentio de Gangela. Eles eram casados e conseguiram juntar pecúlio, em forma de dinheiro, para comprar sua liberdade ao Pe. Francisco de Santo Agostinho, pelo valor de 30\$000 (trinta mil réis), mas o citado religioso apenas tinha adquirido a posse dos cativos ao senhor João de Arruda Câmara³². Nessa trama de busca da liberdade, o padre assume a condição de uma terceira pessoa que participa do processo de manumissão, já que, na prática, Leonardo Lopes e Isabel Paes compraram sua própria libertação.

A alforria onerosa revelou as práticas de acúmulo de pecúlio e de autocompra que eram possíveis aos cativos, diante da realidade de mobilidade e fluidez social e cultural que os sertões das Piranhas, bem como outros lugares sertanejos, proporcionavam aos sujeitos. Eram necessárias muitas

31 Sobre a tradição de o vaqueiro adquirir reses através da prática de coartação, cf. Cascudo (1956).

32 Livro de Nota 1747-1750: Papel de liberdade lançado a requerimento de Leonardo Lopes, crioulo forro. Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

horas excedentes de trabalho para somar algum valor, ou seja, muito sacrifício, bem como de negociação³³ com o senhor para que a prática fosse aceita. A prática de negociação era uma postura de resistência à escravidão no sertão.

SENHORES E ESCRAVOS NO SERTÃO

No “ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, de mil setecentos e quarenta e seis anos, aos dezesseis dias do mês de agosto”, apareceu no escritório do escrivão na “Vila de Santo Antônio do Recife, Capitania do Pernambuco”, o casal Inês Maria da Rocha e José Alves Moraes, para fazer uma procuração para os capitães Vicente Carvalho e Bento Freire de Sousa, habitantes da Freguesia do Piancó, para representar o próprio José Alves Moraes na administração de seus bens em caso de sua ausência ou falecimento.

Essa procuração, anexada ao inventário do citado homem, permite perceber a ligação de um morador de Santo Antônio do Recife com o Sertão do Rio Piranhas. Eles eram detentores de diversos bens nessa região, entre os quais, dois escravos: Antônio, um negro angola, de 24 anos, e Francisco, de 20 anos de idade, provavelmente, crioulo, por não ter nenhuma designação étnica identificada no seu registro³⁴.

O texto do documento dá a entender que o casal outorgante habitava no litoral pernambucano, de modo que utilizavam a prática de absenteísmo em relação às suas propriedades no sertão. Muitos senhores de terras dos interiores assim o faziam, deixando por conta de seus bens, procuradores e/ou seus escravos, como deveria acontecer com Antônio e Francisco.

Essa “autonomia” dos sujeitos que pairava nos sertões, seja no aspecto da mobilidade espacial ou social, seja no que se refere às flexibilidades nos tratos em torno das relações sociais e práticas culturais, oferecia à relação entre senhores e escravos características peculiares de interdependência, que não eram suficientes para sanar a busca pela liberdade por parte dos escravos.

33 Sobre a noção de negociação, entendo também como um instrumento de resistência, cf. Reis e Silva (1989).

34 Inventário de José Alves de Moraes (1748). Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal – PB.

A experiência do escravo Caetano³⁵ revela como era complexa a relação entre senhores e escravos nos Sertões do Rio Piranhas. Ele foi identificado como “gentio da Guiné”, de 37 anos de idade, e deixado em testamento como liberto sob condição. Ele teria de pagar, em três anos, a quantia de 30\$000 réis, ou seja, 10\$000 por ano. O valor estipulado quedou-se abaixo do estimado, pois um escravo de 40 anos poderia ser avaliado em 80\$000³⁶.

Apesar de não haver uma lei positiva³⁷ que permitisse a acúmulo de pecúlio por parte do escravo, acertos próprios e privados, construídos social e culturalmente, foram estabelecidos entre Manoel e Caetano, que possibilitaram, a este último, comprar a sua liberdade, de modo a gozar de nova condição social, a de liberto, podendo ir e vir aonde desejasse sem que colocassem em risco a sua liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as 39 cartas de liberdade catalogadas junto aos Livros de Notas³⁸ correspondentes aos anos 1725, 1738/1740, 1740/1742, 1747/1750, foram registradas 43 (quarenta e três) sujeitos alforriados. Desses, 23 (vinte e três) conquistaram sua liberdade através de negociações explícitas com os seus senhores, inclusive envolvendo processo de autocompra de liberdade de modo direto ou através de terceiros.

35 Inventário de Manoel Ferreira Velho (1737). Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal – PB.

36 O escravo Manoel, de 40 anos de idade, foi avaliado por 80\$000 (oitenta mil réis), entre os bens inventariados do Coronel Manoel Pereira Lima e sua mulher Maria Barreiros de Costa em 1745. Cf. Inventário Coronel Manoel Pereira Lima e sua mulher Maria Barreiros de Costa viúva (1745). Fórum Promotor Francisco Nelson da Nóbrega, Pombal – PB.

37 Somente a partir da Lei do Ventre Livre, nº 2040, de 28 de setembro de 1871, a obtenção de liberdade através de autocompra passou a ser permitido aos escravos e assim é legalizado o pecúlio escravo.

38 Contidos no Cartório de 1º Ofício de Notas e Registro de Imóveis “Coronel João Queiroga”, Pombal, PB.

As alforrias revelaram escravos utilizando diferentes táticas de ação, dentre elas, a negociação e a autocompra, para conquistar a liberdade, de modo que se pode perceber uma realidade que pulsava, no Sertão do Rio Piranhas, envolvendo a relação de interdependência entre escravos e senhores, marcado por dominação e resistência. O senhor que buscava incutir um comportamento dócil no cativo; e, por outro lado, o escravo que agia, estrategicamente, aparentando uma fidelidade teatral nos serviços prestados, com fins objetivos de induzi-lo à liberdade.

Essas experiências históricas de alforrias, no contexto colonial do Sertão do Rio Piranhas, da Paraíba do Norte, onerosas ou não, vêm revelar a conduta ativa dos negros cativos em seus processos de manumissão, buscando assumir a construção de suas próprias histórias de vida.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de história colonial: 1500-1800 & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil.** Brasília: UnB, 1982 [1907].

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradições populares da pecuária nordestina.** Rio de Janeiro: Senado Federal, 1956. (Documentário da vida rural, 9).

COUTO, Domingos do Loreto. **Desagravos do Brazil e Glorias de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1904 [1757].

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

PORTUGAL. **Código Filipino**, ou, Ordenações e Leis do Reino de Portugal: recopiladas por mandado d'el-Rei D. Filipe I. 14. ed. Brasília, DF: Senado Federal, v. 38-C, 2004 [1603]. (Edições do Senado Federal).

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - Vol. 1

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito:** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RODRIGUES, Jaime. **De Costa a Costa:** escravos, meirinhos e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil Colonial.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SEIXAS, Wilson. **A conquista do Sertão Paraibano.** IHGP. Anais do Ciclo de Debates sobre a Paraíba na participação dos 500 anos de Brasil. João Pessoa, PB: SEC/PB. 2000. p. 99-124.

SILVA, Janice Correa da. **Em busca de distinção e riquezas:** patrimônios materiais e poder no sertão do Rio Piranhas, Capitania da Parahyba Norte (segunda metade do século XVIII). 2013. 170 p. Dissertação (Mestrado em História), João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2013.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor:** Esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX. Campinas, SP: Unicamp, 2015 [2011].

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia.** Brasil: Senado Federal, 2011 [1707].

EXPERIÊNCIAS FAMILIARES DE ESCRAVIZADOS NO SERTÃO DE SÃO JOÃO DO CARIRI, 1752-1816³⁹

Solange Mouzinho Alves

Por certo período, prevaleceu na historiografia dita “tradicional” da Paraíba a ideia de que a presença de escravizados no sertão era mínima, devido à atividade econômica predominante da região – a pecuária – não exigir um grande número de trabalhadores. Isto foi afirmado entre autores clássicos, tais como Irineo Joffily (1977 [1892]) e José Américo de Almeida (1923), por exemplo. Todavia, no final da década de 1970, começaram a surgir novas pesquisas, apoiadas em diversas fontes documentais que apontaram a existência significativa de escravizados no sertão, inclusive em São João do Cariri. Diana Galliza (1979), por exemplo, constatou a presença de 1.538 na citada região em meados do século XIX inseridos na atividade econômica. Após isso, outros estudos demonstraram a relevante participação de escravizados em outros espaços sertanejos, como ocorreu no sertão do Rio Piranhas na primeira metade do século XVIII, conforme pesquisas de Ana Paula Moraes (2009), e no alto sertão de São João do Rio do Peixe, na segunda metade do século XIX, análise de Wlisses Estrela A. Abreu (2011). Verificamos, assim, que nas últimas décadas têm-se produzido várias pesquisas que constataam a existência de escravizados no sertão paraibano em diversos períodos históricos e que se opõem à historiografia “tradicional”.

Deste modo, este capítulo aborda a presença de homens, mulheres e crianças escravizadas que viveram no sertão de São João do Cariri, levando

39 Este capítulo é um fragmento da dissertação de mestrado intitulada: **Parentescos e sociabilidades: experiências familiares dos escravizados no sertão paraibano (São João do Cariri), 1752-1816**. Defendida no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba.

em consideração suas formações familiares. Para isto, nos fundamentamos em várias fontes documentais: eclesiásticas (livros de registro de batismo, crisma, casamento e óbito) e cartoriais (inventários). O cruzamento das informações destas fontes nos permitiu analisar várias formações parentais e de sociabilidades. Identificamos extensas famílias de escravizados com pais e/ou mães, filhos, genros, noras, netos, tios, primos. Enfatizaremos, desta maneira, a vida de homens, mulheres e crianças que vivenciaram a escravidão em São João do Cariri nas últimas décadas do período colonial por meio de suas formações familiares. É importante destacar que entendemos tais formações familiares e de sociabilidades como mecanismos estratégicos de melhor sobrevivência em um sistema tão violento, como foi a escravidão.

CONHECENDO O ESPAÇO: NOTAS SOBRE O SERTÃO DE SÃO DE CARIRI COLONIAL

Antes de nos debruçarmos nas experiências vivenciadas por homens e mulheres e crianças escravizadas, precisamos conhecer a região em que essas pessoas estiveram inseridas.

A ocupação do sertão ocorreu em consequência da expansão da colonização para o interior e teve início na primeira metade do século XVII, pois, conforme pesquisa de Paulo Henrique Guedes (2006, p. 96) sobre a ocupação do sertão paraibano, as primeiras solicitações de cartas de sesmária referentes ao sertão datam de 1727, mas foi após a expulsão dos holandeses, por volta do ano de 1670, que o processo de ocupação se efetivou. O trabalho dos bandeirantes foi essencial, pois era necessário combater os indígenas para se efetivar a ocupação. A documentação aponta o Alferes Custódio Alves Martins como o primeiro ocupante da região, conforme carta de sesmária nº 18, datada em 17 de novembro de 1699, transcrita por João de Lyra Tavares:

Alferes Custodio Alves Martins, diz que morador na
Capitania de Pernambuco e **dezejando povoar algumas**

terras no sertão e tendo notícias de algumas que havia nas cabeceiras e nascentes do Parahyba, metteo com gente que levou em sua companhia pelo sertão com pessoa pratica, por serem partes a onde até então não tinha ido gente branca pelo receio de se toparem com o gentio bravo, com despesa e risco de vida, **e com effeito descobrio alguma terra que o gentio deo o nome de Cujajique, em cuja terra elle suplicante situou-se e deo o nome de sitio – São João – e logo lhe metteo gado**, correndo pelo riacho acima duas legoas e pelo riacho abaixo outras duas, fazendo novo sitio, e com effeito está de posse da referida terra a mais de três annos procurando dentro delles com toda diligencia saber a que jurisdição pertencia para as poder pedir de sesmaria, para que com legítimo título podesse revalidar a sua posse, e porque tem entendido assim por informação particular e como por resolução commum e geral dos moradores daquelle sertão que as ditas terras pertencem à jurisdição deste governo requeria das ditas terras quatro legoas confrontadas na forma requerida, mandando passar carta de sesmaria na forma da Ord. L. 4^a. Til. 43 e conforme o capitulo do regim. Deste governo⁴⁰.

Segundo Lyra Tavares (1982), o rei de Portugal confirmou a concessão em 22 de março de 1702. No entanto, conquistar o sertão não foi tarefa fácil. O indígena resistiu às investidas do conquistador. Um exemplo neste sentido foi o que a historiografia denominou como Guerra dos Bárbaros ou Levante Geral dos Tapuias ou Confederação dos Cariris. Esta última denominação, como ressalta Guedes, não existiu, pois os indígenas das variadas origens étnicas não se uniram para combater o conquistador, a

40 TAVARES, João de Lyra. **Apontamentos para a história territorial da Parahyba**. Volume CCXLV. Coleção Mossoroense, 1982, p. 40-41. Grifos meus.

resistência ocorrida foi de forma isolada e fragmentada (GUEDES, 2006, p. 122). Sobre as motivações que levaram os indígenas a se rebelarem, o citado autor levanta a seguinte hipótese:

[...]Pode-se contudo inferir, mesmo que de modo genérico, sobre estas causas. Basicamente, acreditamos que a reação de vários grupos “Tapuia” ao avanço colonial tem relação direta com pelo menos quatro questões: o tipo de atividade econômica majoritária da colonização do sertão, a pecuária; as disputas entre os diversos agentes colonialistas sobre o controle da mão-de-obra indígena; as diferentes estratégias políticas dos grupos indígenas diante do universo colonial; e a desestruturação do equilíbrio de forças no que se refere às alianças indígenas após a expulsão dos holandeses (GUEDES, 2006, p. 132-133).

Além disso, não se pode passar despercebido o fato de que a colonização do sertão perpassava pela expropriação das terras dos indígenas, ou seja, a atividade da pecuária, mencionada pelo autor, requeria vastas terras, o que significava a expulsão de muitos índios de suas terras e evidentemente desencadeou muitos conflitos. Todavia, a resistência indígena não perdurou, pois não foi possível conter o avanço colonial. Entretanto, como ressalta Paulo Henrique Guedes (2006, p. 140), os indígenas foram capazes de “compreender e se inserir no mundo colonial”. Em consequência disto, alguns grupos indígenas assinaram tratados de paz com os colonizadores, como aconteceu com os Janduíis em 1692.

Segundo Irineu Joffily (1977 [1892]), o capitão-mor Theodosio de Oliveira Ledo desempenhou importante papel no processo de conquista do sertão, pois no ano de 1697 a documentação indica que o citado Oliveira Ledo era capitão-mor da região dos Piranhas e Piancó, regiões mais interioranas (afastadas do litoral), conforme podemos observar no Mapa 1.

MAPA 1: OCUPAÇÃO DO INTERIOR: REGIÕES, POVOAÇÕES E ESTRADAS (c. 1700)



Fonte: CARVALHO, Juliano Loureiro de. Formação Territorial da Mata Paraibana, 1750-1808. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, UFBA, 2008, p. 51 Apud LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX).** Tese (Doutorado em História) – UFPE, 2010, p. 239.

Com o Mapa 1 podemos visualizar como se apresentava o sertão da Capitania da Paraíba no início do século XVIII. O sertão do cariri localizava-se (numeração 2) na região sul da Capitania com três povoações pontuadas: Cariri, Boqueirão e Campina Grande. Esta pertenceu a São João do Cariri até o ano de 1769.

Um dado que Guedes (2006, p. 102) chama a atenção e que o Mapa 1 nos mostra é a importância dos rios para a ocupação do sertão. Nas várias

solicitações de cartas de sesmaria observamos a presença e/ou proximidade com os rios, riachos, ribeiras. Segundo o referido autor:

Esse “povoamento de ribeira” foi, aliás, característico de todo o sertão norte da América portuguesa e pode ser evidenciado, no caso do sertão paraibano, a partir das localizações das sesmarias concedidas. A importância da água na colonização do sertão, bem como as referências às secas contidas nos documentos revelam que mais importante do que “descobrir” terras devolutas, para serem requeridas em sesmarias, era descobrir terras com água. Neste sentido, era comum que os suplicantes alegassem ter “descoberto” um olho d’água ou riacho como forma não só de facilitar a localização da área, mas sobretudo para ratificar sua “descoberta” com aquilo que realmente havia de valioso na terra, a saber, água disponível (GUEDES, 2006, p. 117).

Lembremos a solicitação feita pelo Alferes Custódio Alves Martins para a concessão do “sítio S. João” localizado próximo a riachos. Além disso, Paulo Henrique Guedes (2006, p. 97) menciona que foram várias as motivações para a conquista do sertão, e o fator econômico foi uma delas. Nas regiões litorâneas, a economia das lavouras de açúcar impossibilitava a atividade pecuarista, pois o gado destruía as plantações. Assim, a solução seria a interiorização da pecuária, ou seja, o gado deveria ser criado no sertão. Aliado a esta justificativa, ocorreu a motivação política do Estado, que promoveu a ocupação do sertão buscando interesses econômicos, mas também a segurança da Colônia contra ataques de estrangeiros.

No sertão de São João do Cariri, a atividade econômica predominante também foi a pecuária. Os requerimentos de concessão de cartas de sesmaria evidenciam esse dado:

“Dizem Hipolito Bandeira de Mello e Cosme da Sumpção [?] confirmação de sesmaria [?] **sorte de terras de criar gados no certão dos cariris** nas nasenças do Ribeiro do Salgado, Ribeiro do Rio Paraíba com as confrontações que nele se compreendem as quaes lhe concedeo em nome de V. Magestade o governador da Paraíba do Norte (AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, D. 1855). (Grifos meus). “Dis D. Margarida Branca Ferreira viúva que ficou do Capitam Domingos Ferreira Maciel, que o Governador da Paraíba do Norte Jeronimo Joze de Mello e Castro lhe concedeo em nome de V. Magestade **hum sitio de terras para crear gados no sertão do Cariry Velho** chamado Posso Verde com três legoas de cumprido [...], e porque a deve confirmar por Vossa Magestade” (AHU_ACL_CU_014, Cx. 25, D. 1950). (Grifos meus).

Os inventários também confirmam essa informação. A título de exemplo, podemos citar a criação pertencente ao Capitão Mor Mateus Antonio Brandão, que deixou como herança a sua esposa e seus nove filhos no ano de 1784, quando foi dado início ao inventário. Referente ao gado *vacum* e cavalar, constam: 130 vacas, 54 novilhas, 56 garrotas, 21 bezerras, 12 bois, 32 novilhos, 54 garrotes, 32 bezerros, 60 bestas, 14 poldras, 12 [poldrotas?], 10 cavalos de fábrica a selar, 5 cavalos pais de éguas; cabras e ovelhas: 60 cabras e 10 ovelhas. Em 1788, foi aberto o inventário de Manoel Barbosa Coelho, cuja inventariante foi sua esposa, Maria de Abreu Perera. A inventariante meeira declarou possuir “em seu cazal” do gado *vacum* e cavalar: 5 vacas, 2 novilhas, 7 éguas, 7 poldras, 1 poldrinha e 1 cavalo pai de éguas. O falecido Manoel Barbosa Coelho possuía menos gados se comparado ao falecido Capitão Mor Mateus Antonio Brandão. Nossa intenção aqui não é verificar o grau de riqueza dos indivíduos, mas ressaltar que, independente da quantidade de número de animais, o gado se faz presente nos inventários, o que demonstra que a pecuária era uma atividade típica da região.

A PRESENÇA DE ESCRAVIZADOS NO SERTÃO DE SÃO JOÃO DO CARIRI

Até a década de 1970 perdurou uma cultura histórica de que no sertão não havia um número significativo de escravizados, os poucos existentes eram para demonstrar o grau de riqueza dos proprietários de terras e gados. Argumentava-se que a atividade da pecuária, economia predominante da região sertaneja, exigia poucos trabalhadores. Neste sentido, destaca-se o trabalho do vaqueiro, segundo a historiografia do período, desempenhado, geralmente, pelos indígenas domesticados. Os trabalhos como o de José Leal Ramos, Tarcízio Dinoá, considerados historiadores autodidatas e que tiveram seus livros publicados e reeditados várias vezes, como foi o caso do Leal Ramos, raramente fazem menção aos escravizados. Tais autores tiveram como fonte a historiografia considerada tradicional, como os trabalhos de Irineu Pinto, Irineu Joffily, José Américo de Almeida que, como Capistrano de Abreu, afirmaram que os negros africanos foram levados para o sertão “[...] não como fator econômico, mas como elemento de magnificência e fausto, apresentaram-se gradualmente como sinais de abundância” (ABREU, 2000 [1907], p. 156). Isto significa dizer que a mão de obra escravizada no sertão não foi amplamente utilizada.

Tais argumentações hoje estão superadas, aliás, desde o final da década de 1970. No ano de 1979 foi publicada a dissertação de mestrado *O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888* cuja autoria é de Diana Galliza. Sua pesquisa foi inovadora na época, pois, apoiada em ampla e diversificada documentação, Galliza provou a presença significativa da mão de obra escravizada no sertão, inclusive em São João do Cariri. Em meados do século XIX, 1852 especificamente, havia em São João 1.538 escravizados, ou seja, um número significativo de escravizados os quais estavam inseridos nas atividades econômicas da região e não somente símbolos de um *status quo* (GALLIZA, 1979, p. 83,84).

A pesquisa de Diana S. de Galliza (1979) foi pioneira em identificar com base na documentação a existência de escravizados no sertão e avançar no estudo da História da Paraíba. Contudo, seu recorte abrange a segunda

metade do século XIX, mas outras pesquisas surgiram sobre a região sertaneja em outros contextos históricos. O trabalho de Ana Paula Moraes (2009) é um exemplo neste sentido. Esta autora, ao dissertar sobre o sertão do Rio Piranhas entre os anos de 1700 e 1750, também detectou a inserção de escravizados na citada região. A autora não apresentou dados quantitativos, mas suas análises qualitativas apontaram os escravizados inseridos na vida social e econômica no sertão do Rio Piranhas colonial. Wlisses Abreu (2011), por sua vez, estudou o sertão de São João do Rio do Peixe no período de 1850 a 1888. Ao pesquisar os inventários deste período, levantou a presença de 343 escravizados no referido sertão. A segunda metade do século XIX é um momento de declínio da escravidão na Paraíba em consequência da proibição do tráfico internacional e do tráfico interprovincial, conforme Galliza (1979). Mas, apesar desses fatores, Abreu identificou um número considerável de escravizados no sertão de São João do Rio do Peixe. Em trabalho recente sobre o sertão de São João do Cariri, espaço da nossa pesquisa, tendo como base os inventários dos anos de 1783 a 1843, José Pequeno Filho (2014) levantou 707 escravizados.

Para nossa pesquisa, agrupamos 09 inventários que abrangem o período de 1784 a 1816. No que se refere à posse de escravizados, vejamos a Tabela 1:

TABELA 1 - POSSE DE ESCRAVOS POR PROPRIETÁRIO/A

Proprietário	Ano	Qtde
Capitão Mor Mateus Antonio Brandão	1784	16
Manoel Barbosa Coelho	1788	6
Jozé de Viveros Silva	1791	4
Mariana de Campos de Jesus	1798	10
Ana José da Conceição	1802	10
Inácia do Espírito Santo	1803	14
José Antonio Barbosa	1807	9
Maria de Abreu Pereira	1808	7

Manoel Fernandes da Silva	1816	25
Total de cativos		101

Fonte: Inventários sob a guarda do Fórum Nivaldo de Farias Brito, São João do Cariri/PB

Nesta amostragem, os 09 inventários somam 101 escravizados. A maior posse de cativos neste grupo foi de Manoel Fernandes da Silva, com 25 escravizados; o citado Capitão Mor Mateus Antonio Brandão, com 16; Inácia do Espírito Santo, com 14 trabalhadores na condição escrava. O citado autor, José Pequeno Filho, chama a atenção para o fato de os proprietários das grandes posses também possuírem terras na região do brejo, como foi o caso do Capitão Mor Mateus Antonio Brandão. Contudo, podemos destacar outro dado, utilizando como exemplo o inventário do citado Capitão Mor. Ao lermos este inventário, percebemos que este possuía um número maior de escravizados fazendo uso da reprodução natural. Vejamos como isto se deu: Felis, Luzia, Faustina, Manoel, Anna, Antonio, Eugênio, Vitoriano, Luiza, Theodozio, Ignacia, Jacob, Manoel, Maria e Pedro eram os nomes dos escravizados do Capitão Mor Mateus Antonio Brandão, sendo que Felis era casado com Luzia, e no registro de casamento consta que o casal casou-se no ano de 1762⁴¹. Desse matrimônio nasceram: Faustina, Manoel, Anna, Antonio, Eugênio, Vitoriano e Luiza, ou seja, 7 pessoas; Faustina, a filha mais velha do casal se uniu a Theodozio e tiveram a pequena Ignácia⁴². Observamos, desta maneira, que, com o casal Felis e Luzia, o referido Capitão Mor obteve outros cativos: 8 ao total – 7 filhos e 1 neta. Metade da posse foi resultado da reprodução natural. Contudo, estas informações são dadas pelo inventário, mas, ao consultarmos os registros batismais, identificamos que o casal Faustina e Theodozio teve mais sete filhos, o que aumentou mais ainda a posse do proprietário.

Todavia, os demais inventários foram sucintos ao listar a posse de escravizados, alguns não informaram a idade e/ou o grau de parentesco.

41 Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, Livro 1752-1778, Folha verso 57.

42 Embora o inventário afirme que Theodózio e Faustina eram casados, não encontramos no período estudado o registro de casamento do casal.

Para resolver este problema recorreremos aos registros paroquiais. Foi o que aconteceu com o inventariante Capitão José de Sousa Lima, que contava com a posse de 10 escravizados: Antonio, nação Angola, 40 anos; Manoel, crioulo; Domingos, crioulo, 10 anos; Francisco, crioulo, 11 anos; Zacarias, crioulo, 7 anos; Eugênio, [3?] anos; Roza, nação Angola, 28 anos; Luzia, nação Angola, 24 anos; Clara, crioula, 5 anos; Ignez, crioulo, 1 ano e meio. Ao consultarmos os registros de casamento, detectamos que Antonio e Luzia, ambos da nação Angola, eram casados, cujo matrimônio foi realizado em 24/01/1790⁴³; e, segundo os registros batismais, seus filhos eram: Francisco, Zacarias, Clara, Eugênio e Ignez, batizados de 1791 a 1801⁴⁴. Ou seja, a metade da posse do dito Capitão era resultado da união de um casal de sua propriedade. De forma semelhante ocorreu com José Antonio Barbosa, que fora casado com a falecida Maria da Conceição Maciel. Os escravizados de sua posse eram, conforme consta no inventário: Anna, crioula, 30 anos; Joaquina, mulata, 13 anos; Severina, “cabrinha”, 11 anos; Ignacia, cabra, 9 anos; Maximiano, cabra, 8 anos; Casimiro, cabrinha, 6 anos; João, mulato, 3 anos; Pedro, crioulo, 1 ano e meio; Cosme, cabra, 55 anos. Observamos que nesta posse havia dois adultos e as demais eram crianças. Os registros batismais apontam que Severina, Ignacia e Maximiano, identificados como cabras, eram filhos naturais da crioula Anna⁴⁵, e mais uma vez vemos um proprietário se beneficiar da reprodução natural de seus escravizados. Quem seriam os pais e/ou mães das outras crianças? Infelizmente as fontes nos impossibilitam responder esta questão devido à falta de um maior detalhamento nas informações sobre os escravizados.

Deste modo, mesmo com os registros paroquiais, tivemos dificuldades em fazer o cruzamento de dados. Expliquemos isto com o inventário do

43 Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1752-1778, folha 75. APNSM.

44 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, folhas 23, 28, 36, 43, 48. APNSM.

45 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, folhas 30, 37, 42. APNSM.

Manoel Fernandes da Silva, que em 1816 listava a posse de 25 cativos. Na listagem apenas consta a cor/origem étnica e racial e o valor do escravizado. Buscamos resolver esta lacuna com os registros de casamento e os registros batismais, mas, para aumentar nossa dificuldade, a maior parte dos listados no inventário não identificamos nos citados registros. Por outro lado, levantamos um dado que reforça o fato da reprodução natural.

Nos registros de casamento, constatamos o casamento de Domingos e Margarida, ambos gentios de Angola, datado em 05 de junho de 1787, cativos do citado Manoel Fernandes⁴⁶. Deste matrimônio, o casal teve sete filhos: Manoel, João, Antonio, Amaro, Alexandre, Joaquina e Patrício, todos identificados como pretos⁴⁷. Entre estes aparecem no inventário o Antonio, João, Patrício e Joaquina que acreditamos serem os filhos do dito casal. O pequeno Amaro foi batizado em 02/03/1794, com 1 mês de idade, mas consta que faleceu em junho do mesmo ano⁴⁸. Do Alexandre e Manoel, não obtivemos maiores dados. Um dado que nos chamou a atenção foi o fato de que esses batismos foram realizados no período de 1788 a 1798. Uma hipótese que pode ser levantada para justificar a ausência de alguns no inventário é o falecimento, como ocorreu com o pequeno Amaro. Lembremos que nos anos de 1791, 1792 e 1793 ocorreu uma grande seca em que dizimou muitos escravizados. Além disso, percebemos que alguns escravizados deixaram de ser registrados nos livros paroquiais. Por exemplo, algumas crianças que aparecem no inventário não constam nos registros batismais, se foram batizadas não ocorreu o registro. Ou seja, ficamos no impasse se não ocorreu o batismo ou não ocorreu o registro. Tendo em vista a importância do sacramento batismal, conjecturamos a falta de rigor no ato de registrar, isto é, ocorria o batismo, mas deixava-se de se fazer a notificação.

46 Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1752-1778, Folha 73. APNSM.

47 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, Folhas 12, 20, 23, 26, 30, 34, 39. APNSM.

48 Livro de registro de óbito da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1752-1808, Folha 138. APNSM.

Outro casal escravizado de Manoel Fernandes da Silva existente nos registros paroquiais foi João e Maria, ambos gentios de Angola, que se casaram em 17 de fevereiro de 1795⁴⁹. Deste matrimônio resultaram os seguintes rebentos: Severino, Mathias, ambos notificados como pretos, e Vicente, este sem informação da cor/origem étnica e racial⁵⁰. Os dois últimos estão no inventário e certamente são filhos do casal, mas Severino não consta. Severino nasceu em 1796, e o inventário é do ano de 1816, assim, o menino pode ter falecido. Em 1802, como vimos, foi outro período de seca e Severino pode não ter sobrevivido, embora não tenhamos encontrado o registro no livro de óbito.

Desta forma, o registro batismal se mostrou uma importante fonte para verificar a hipótese da reprodução natural no sertão de São João do Cariri. Vejamos outros exemplos tendo como suporte a citada fonte. Antonia Quitéria, no ano de 1801, foi identificada como uma mulher viúva e proprietária de uma escravizada de nome Agostinha, crioula, que no período de 1789 a 1801 teve cinco filhos naturais, a saber: Maria, não foi registrada a cor/origem étnica e racial; Antonio, pardo; Alexandre, preta; Margarida, cabra; e Ignacio, cabra⁵¹. Ou seja, a condição de Agostinha lhe proporcionou aumentar sua posse em mais cinco pessoas cativas.

Brás Marinho Falcão, casado com Anna Maria, foi um proprietário recorrente nos registros batismais. No período de 1761 a 1775, foram batizadas 10 crianças de sua propriedade em consequência da reprodução natural. Domingas, do gentio de Guiné, conforme os registros batismais casada com Francisco Gomes Oliveira, identificado ora como vermelho de nação ora como índio, ou seja, era de origem indígena e certamente era um homem livre. Este casal teve cinco crianças: Manoel, Francisco, Suzana, Izabel e José,

49 Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1752-1778, Folha frente 77. APNSM.

50 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, Folhas 30, 39 e 43. APNSM.

51 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837, Folhas 14, 21, 31, 38 e 47. APNSM.

todos registrados como mestiços e escravizados⁵², pois era o ventre materno quem fornecia a condição do indivíduo. Identificamos, assim, que de apenas um casal o proprietário obteve mais 5 pessoas na condição cativa.

Violante da Costa foi outra proprietária que aumentou sua posse de cativos com o nascimento de filhos e filhas de suas escravizadas. Conforme o livro de batismo, esta proprietária teve seis crianças de sua posse batizadas. Maria teve quatro filhos naturais: Joana, Perpetua, Bonifácia e Valério; Catarina teve um filho natural, Albino; a pequena Paulla de apenas cinco meses também era de sua propriedade, mas os seus pais não foram identificados⁵³. Sobre esta proprietária, gostaríamos de destacar que a Violante da Costa era uma mulher negra. Constatamos isto a partir da transcrição de um dos livros de registro de batismo referente à população livre da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres realizada por Tarcízio Dinoá:

Joaquim [Preto] natural desta freguezia de nossa Senhora dos Milagres do Cariry de fora filho legítimo de João da Rocha e sua molher **Violante da Costa** neto paterno de Lourenço Flor da Rocha e sua molher Catherina de Sa naturais de Santo Antonio dos Garanhuns e materno de Joaquim da Costa e sua molher Thereza de Jezus Carneiro naturais da mesma freguezia dos Garanhuns nasção a oito de novembro do ano de mil setecentos e setenta e sete e a vinte e sinco de dezembro do mesmo ano foy solenemente batizado com santos óleos pelo padre Frey Joze de Sam Jeronimo Relegiozo do Carmo por licença minha na Capela da Senhora Santa Anna do Congo sendo padrinhos o **Capitam Joze Rodrigues da Costa** morador no Campo do Velho desta freguezia e a

52 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837, Folhas 15, 27, 36, 41, 49. APNSM.

53 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837, Folhas 9, 10, 13, 16, 23, 25, 37. APNSM.

Senhora Santa Anna de que mandey fazer este asento
(DINOÁ, 1990, p. 135). (Grifos meus).

Com a transcrição, notamos que Violante da Costa era casada com João da Rocha. O pároco não registrou a cor dos pais, mas da criança sim – preto. Assim, entendemos que o pai e a mãe eram pretos. O padrinho escolhido foi um militar cujo sobrenome “da Costa” indica a possibilidade de a mãe da criança ser parente do padrinho. Levantamos, desta maneira, uma família negra proprietária de escravizados e integrante da elite do sertão de São João do Cariri. Outra família negra e proprietária de escravizados foi a de José da Roxa e Ana do Nascimento. Nos registros batismais pesquisados, o casal teve 4 crianças de sua posse batizadas: Antonio e Severino, filhos naturais de Luiza; João e Joaquim, filhos naturais de Ana⁵⁴. Ou seja, das suas duas escravizadas obtiveram mais quatro cativos. Afirmamos que o citado casal era negro, pois nos registros batismais de pessoas livres transcritos por Dinoá consta que José da Roxa e Ana do Nascimento levaram o seu filho Joam, notificado como preto, para receber os santos óleos no ano de 1779:

Joam [Preto] natural desta freguezia de nossa Senhora dos Milagrez do Karery de fora filho legítimo de **Joze da Rocha, e sua mulher Anna do Nascimento** naturaes desta freguezia, nasceo a vinte e quatro de junho do anno mil setecentos setenta e nove, e a nove de Agosto, de licença minha foy solemnemente baptizado com os Santos óleos na Capela do Congo pelo padre Frey Francisco das Chagas Relegiozo de Sam Francisco, sendo padrinhos Antonio Joze e Francisca de Santa Anna mulher de Antonio de Almeida moradores nagoa dosse de que fis o asento (DINOÁ, 1990, p. 161). (Grifos meus).

54 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837, Folhas 6, 31 e 41. APNSM.

Se o filho do casal era preto, compreendemos que os pais tinham ancestralidade africana. Desse modo, com tais informações, podemos fazer algumas afirmações e reflexões. Os exemplos citados tendo como referência os inventários e os registros batismais nos demonstram que muitos escravizados não foram notificados nas fontes paroquiais. Percebemos isso devido à dificuldade de fazer o cruzamento de dados entre as fontes, pois muitos cativos inventariados não foram encontrados nos livros de batismos, por exemplo. Outro obstáculo foi a forma resumida em que os escravizados foram listados na amostragem de inventários consultados, pois a maioria não consta o grau de parentesco e alguns não consta a profissão e a idade dos cativos. Isto limitou a possibilidade de levantar as experiências familiares de alguns cativos. Entretanto, as fontes consultadas não nos deixam dúvidas sobre a presença considerável de escravizados em uma região castigada pelas secas, mas que se empenhou em se inserir na vida econômica da capitania.

Diante destes dados, não temos dúvidas que no sertão houve a presença de escravizados, inclusive no sertão de São João do Cariri. Após a publicação do estudo de Galliza em 1979, os estudos com a temática da escravidão no sertão têm confirmado a presença escrava nas regiões sertanejas. O nosso desafio agora está em analisar as experiências vivenciadas por homens e mulheres escravizadas que viviam nestas regiões no que se referem aos seus conflitos, lutas e resistência ao sistema escravista.

AS SOCIABILIDADES PARENTAIS CONSTRUÍDAS NOS RITUAIS RELIGIOSOS: O MATRIMÔNIO

A Freguesia ou Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres foi criada no ano de 1750. Conforme Henrique B. Rohan (1911), a citada Freguesia ocupava todo o município de São João do Cariri e abrigava ainda as seguintes povoações: Alagoa do Monteiro, Carahuba, Fundão, Pombas, São Thomé e Congo (ROHAN, 1911, p. 277). Consoante ao que discutimos nas páginas anteriores, o processo de ocupação do sertão de São João do Cariri iniciou-se no final do século XVII, e a

criação da Freguesia foi no ano de 1750, quando já havia um número razoável de habitantes para facilitar a administração eclesiástica.

A Igreja fez-se presente neste processo de ocupação e administração de São João do Cariri. Segundo Ronaldo Vainfas, a instituição religiosa foi importante mecanismo utilizado no período colonial para a legitimação do sistema escravista. Acreditava-se em “uma unanimidade notável: negros herdeiros de Cam, etíopes eleitos por Deus, pretos bem apressados ou simplesmente mãos e pés do senhor, os escravos legítimos são os africanos” (VAINFAS, 1986, p. 100). Com isto, dizia-se que os africanos poderiam se redimir por meio da sua escravização. Ademais, a participação dos escravizados na vida religiosa fazia parte da ideologia do sistema escravista. Na perspectiva senhorial, socializar o africano nos ritos da Igreja era um instrumento de domesticação e conformação da sua condição. Todavia, destacamos que para os escravizados as expectativas poderiam ser outras, como veremos mais adiante.

Sobre a administração eclesiástica, Solange Rocha (2009) nos afirma que a:

[...] estrutura eclesiástica que havia sido definida pelo Concílio de Trento [...] apresentava a seguinte divisão: arcebispado, bispado (ou diocese) e paróquia (ou freguesia). 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; tinham inclusive a responsabilidade de anotar os sacramentos administrados pelo pároco ou capelão, ou sacerdote regular, ou por leigos, em livros específicos, conforme o sacramento administrado (batismo, matrimônio ou outro) [...]. (ROCHA, 2009, p. 160).

Os sacramentos administrados eram: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema unção, ordem e matrimônio. Conforme coloca Rocha (2009), cabia ao pároco a administração de tais sacramentos e estes deveriam ser registrados nos livros paroquiais. Estes registros, por sua vez, não deveriam ser feitos de forma aleatória, pois existia uma legislação que normatizava tais anotações – as Constituições do Arcebispado da Bahia, elaborada no ano de 1707. José Luiz de Castro (2011) informa que existia uma preocupação com a administração destes sacramentos, pois a partir deles a Igreja se firmava na sociedade colonial, por isso as normas estipuladas pelas Constituições deveriam ser seguidas.

A Igreja Católica foi uma instituição bastante influente na sociedade colonial. Crenças, modos e costumes eram ditados pela Igreja, conforme afirma Castro:

Acerca dos fiéis, insistiu-se com a moralidade pública, com o caráter sagrado das festas religiosas em que se proibiam bailes, batuques e saraus, leilões dentro das Igrejas, rezas públicas à noite com mistura de sexos. [...]. Uma das preocupações da Igreja no período colonial era com a salvação dos fiéis. Aliás, o conceito de Igreja era de uma sociedade perfeita. Isso implicava a orientação e o ensino da verdade aos fiéis, bem como o afastamento de tudo o que poderia dispersar o rebanho. [...]. Como pais e mestres da fé, eles deveriam orientar seus fregueses para fugir dos vícios e abraçar as virtudes. Daí as proibições de atividades noturnas, a excomunhão dos homens e mulheres que se misturavam nos bancos das igrejas, a proibição das cerimônias antes das “matinas e depois das Ave-Marias” e a não permissão para mulher entrar na igreja com saias curtas e cabeça descoberta (CASTRO, 2011, p. 68).

Ou seja, a Igreja impunha uma moralização de costumes que os cristãos deveriam vivenciar em seu cotidiano. Os escravizados, por sua vez, deveriam se adequar a este modo de viver, por isso foi necessária a cristianização das pessoas na condição escrava. A legislação eclesiástica evidencia isso:

Mandamos a todas as pessoas, assim Ecclesiasticas, como seculares, **ensinem, ou facão ensinar a Doutrina Christã à sua família, e especialmente a seus escravos, que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os à Igreja, para que o Parocho lhes ensine os Artigos da Fé**, para saberem bem crer; o Padre Nosso, e Ave Maria, para saberem bem pedir; os Mandamentos da Lei de Deos, e da Santa Madre Igreja, e os peccados mortaes, para saberem bem obrar; as virtudes, para que as sigão; e os sete sacramentos, para que dignamente os recebão, e com elles a graça que dão, e as mais orações da Doutrina Christã, para que sejam instruídos em tudo, o que importa a sua salvação. E encarregamos gravemente as consciências das sobreditas pessoas, para que assim facão, attendendo a conta, que de tudo darão a Deos nosso Senhor (CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DA BAHIA, 1707, Livro primeiro, Título II, p. 2, 3. Grifos nossos.).

Notamos, desta maneira, que os escravizados deveriam ser cristianizados, inclusive foi afirmado que eram os mais necessitados da doutrina cristã devido a “sua rudeza”. Tal “rudeza” está ligada ao fato de os escravizados africanos terem suas próprias crenças. Para o colonizador cristão, estas crenças eram pagãs, por isso o africano escravizado era obrigado a adotar a religião do colonizador. O cativo, por sua vez, conforme destaca João Mira (1983, p. 115), ao viver em uma sociedade opressora, “acabará por assumir o cristianismo também de forma cultural, pois, afinal, ser católico era

gozar de prestígio no meio dos próprios negros”. Para fazer esta afirmação, o referido autor menciona os comentários feitos pelo viajante Henry Koster, que declarou que os negros que não eram batizados eram taxados de pagãos pelos companheiros. Assim, um dos rituais mais amplamente utilizados pelo escravizado foi o batismo, que servia de “porta de entrada” para o mundo cristão e deixavam de ser pagãos (MIRA, 1983, p. 189). Além disso, Sheila Faria (1998, p. 306) ressalta que “a cidadania católica era requisito básico para a sobrevivência na colônia. Negar o domínio seria acintoso e representaria um confronto direto”. Ou seja, participar da vida religiosa poderia ser algo facilitador para a vida do escravizado.

De fato, nossas pesquisas nos livros de registros paroquiais demonstram que muitos escravizados participaram dos rituais da Igreja. Muitos deles levaram seus filhos e filhas para receberem os óleos batismais, alguns chegaram a participar do sacramento da Crisma, que é a confirmação do batismo, outros tiveram suas uniões legitimadas pela Igreja pelo sacramento do matrimônio, por exemplo. É importante destacar que tais rituais são realizados com a presença de padrinhos e madrinhas no caso do batismo e da crisma, enquanto no matrimônio exigia-se a presença de testemunhas. Ou seja, várias pessoas participavam do ritual, o que possibilitava os escravizados de construir redes de sociabilidades. Nosso objetivo, para este capítulo, é analisar como os cativos fizeram uso para benefício próprio da participação de tais rituais da Igreja, sobretudo no que se refere à construção de redes familiares.

Devido aos limites para a construção de um capítulo, enfatizaremos de forma qualitativa os vários modos de constituição familiar entre os escravizados, tendo como base documental as fontes paroquiais: registros de casamento e de batismo. Veremos que, além da família legitimada pela Igreja através do matrimônio, outras formações familiares foram recorrentes, como as uniões consensuais, nas quais os pais e as mães eram solteiros. Estas relações eram mais comuns, pois o casamento na Igreja não era algo fácil para os escravizados do sertão de São João do Cariri.

A EXPERIÊNCIA DE CONSTRUIR E DE VIVER EM FAMÍLIA

Kátia Mattoso (2003 [1982]) considera que a constituição de uma família para o escravizado é uma forma de busca de solidariedade:

[...] **o escravo tem fome de solidariedade.** Ele a busca e a encontra numa prática social extremamente complicada, cujas engrenagens são ainda pouco conhecidas, mas que passa por tudo aquilo que interessa à vida de relação, de associação. Vida familiar, de grupo, religiosa, comunidades dos rebeldes e dos fora-da-lei, são os sinais que nos permitem ler as assimilações bem logradas e as inaptações graves (MATTOSO, 2003 [1982], p. 122). (Grifos meus).

A presença de um companheiro e/ou companheira era um modo de atenuar as agruras da escravidão, pois “os escravos procuraram criar formas sociais e culturais que lhes proporcionassem consolo e apoio naquele mundo hostil” (SCHWARTZ, 1988, p. 310). Isto significa dizer que o casar, constituir família era importante para os escravizados. Conforme afirma Sheila Faria, a participação dos ritos na Igreja Católica, como o matrimônio,

tornava-se fundamental, enquanto estratégia de preservação de espaços conquistados no cotidiano. Representava, mesmo para escravos, garantia de reconhecimento e de poder de barganha social (FARIA, 1998, p. 323).

Ademais, com o casamento, segundo Robert Slenes (2011, [1999]), o escravizado tinha uma possibilidade de melhorar de vida. Por exemplo, poderia ganhar um espaço privado para viver com sua família, ao invés de dividir espaço com outros na senzala. Ou seja, era um meio de ter um pouco mais de controle sobre sua vida. Assim, os escravizados do sertão de São João do Cariri, ao se casarem, podiam ter esta expectativa – maior autonomia sobre suas vidas.

Além disso, lembremos que a legislação eclesiástica estipulava alguns direitos que garantiam à família constituída nos moldes religiosos ficar junta, pois não era permitida a separação do casal e de seus filhos pequenos no ato da venda. A historiografia tem nos apontado que na prática muitos senhores não respeitaram esta determinação. O que queremos destacar é que, caso os escravizados casados tivessem seus direitos violados neste sentido, poderiam recorrer à Igreja para que intercedesse por eles perante o senhor, não somente em questões sobre vendas, mas também na interferência senhorial em sua vida marital (FARIA, 1998, p. 324). Desta maneira, concordamos com a citada autora ao afirmar que o escravo que conseguia se casar na Igreja tem um poder de “barganha social”. Isto significa dizer que o matrimônio religioso significava mais vantagens sociais.

Na pesquisa que empreendemos nos registros de casamento para o período de 1752 a 1816, levantamos o enlace matrimonial de 132 casais de escravizados. A título de exemplo, para compreendermos o significado da formação familiar para este grupo social, citaremos a experiência de Felis e Luzia, gentios de Angola, escravizados do Sargento Mor Matheus Antonio Brandão, que se casaram em 25 de novembro de 1762⁵⁵. No inventário do seu proprietário, aberto em 1784, consta que o citado casal teve sete filhos: Faustina, crioula, que aparentava ter 23 anos; Manoel, crioulo, de 22 anos; Anna, crioula, 18 anos; Antonio, crioulo, 17 anos; Eugenio, “crioulinho”, 12 anos; Vitoriano, “crioulinho”, 11 anos; Luiza, “crioulinha” de sete anos. Consta no inventário que Felis era “velho e inútil que mostra veridicamente cesenta annos pouco mais ou menos”. Sua companheira, Luzia, era mais nova, dizia ter 48 anos. Da data do casamento para abertura do inventário passaram-se 22 anos. Se a idade da filha mais velha do casal estiver certa, 23 anos, Faustina nasceu antes da oficialização da união. Constatamos também que Felis se casara com a idade já madura, com 38 anos e sua mulher com 26 anos.

Devido à origem africana, talvez o casal tenha chegado ao sertão de São João do Cariri na idade adulta e levou certo tempo para a construção de sociabilidades afetivas. É interessante observar que em 22 anos conseguiram

55 Livro de registro de casamento da Paróquia NS dos Milagres, 1752-1800, folha 57. APNSM.

formar uma família com vários filhos. Além disso, a família se estendeu com o genro e neto, pois sua filha mais velha Faustina se casou com Theodozio, crioulo que aparentava ter 24 anos e, deste relacionamento, nasceu uma filha, Ignacia, “crioulinha” de seis meses de idade, isto na época da abertura do inventário, no ano de 1784.

Ao pesquisarmos o livro de registro de batismo, identificamos que o casal Faustina e Theodozio teve mais sete filhos no período de 1787 a 1798. Neste momento, eram escravizados de Maria José da Conceição, viúva do finado Matheus Antonio Brandão. Conheçamos os outros netos de Felis e Luzia: Severina, Domingos, Sabina, Estevão, Rita, David e João, filhos de sua filha Faustina⁵⁶.

Observamos, assim, que Felis e Luzia, juntamente com seus filhos, genro e netos construíram uma família extensa, todos pertencentes à mesma propriedade, o que permitia o convívio mútuo entre pais, filhos, netos, tios, sobrinhos e primos. Faustina, juntamente com seu companheiro Theodozio, seguiu o modelo de seus pais, tendo muitos filhos (num total de oito), e permaneceu em uma união estável por 14 anos, período que a documentação nos permite acompanhar⁵⁷.

Os registros de batismos nos permitiram também conhecer a história familiar do Theodozio, cônjuge da Faustina. Theodozio foi batizado em 15 de janeiro de 1756 e era filho de Manoel, também identificado em alguns registros com o sobrenome Roiz, e Theodozia ou Theodozia Fernandes, ambos de origem africana (ora classificados como Angolas, ora como Guinés). Consta nos assentos que os dois eram casados⁵⁸. Theodozio tinha mais cinco irmãos: José, Felipa, George, Francisco e Simiana, todos registrados como pretos. Nas décadas de 1750 e 1760, a família de Theodozio era propriedade

56 Livro de registro de batismo da Paróquia NS dos Milagres, 1786-1837, folhas 8, 19, 21, 28, 33 e 38. APNSM.

57 Esta família também foi abordada no trabalho de José Pequeno Filho (2014), porém sua abordagem se limitou ao inventário o que não foi possível identificar os netos de Felis e Luzia que só podemos levantar com os registros batismais. APNSM.

58 Livro de registro de batismo da Paróquia NS dos Milagres, 1752-1778, folha 6. APNSM.

do Capitão Mor Clemente de Amorim Sousa. Na década de 1770 passaram a pertencer a Paulla Fernandes, proprietária que, segundo consta no assento, era viúva – acreditamos que do finado Capitão Mor⁵⁹. Não sabemos como Theodozio foi parar no inventário de Matheus Antonio Brandão, no ano de 1784, certamente por venda.

O que queremos ressaltar no momento é a experiência familiar de Manoel e Theodozia. Em uma união estável de 16 anos tiveram seis filhos. Desses filhos tiveram netos, como foi o caso de Theodozio com Faustina que, como vimos, tiveram oito filhos. O irmão mais velho de Theodozio, José ou José Fernandes, se casou com Maria da Paixam, em 3 de fevereiro de 1780⁶⁰, mas não temos informações se tiveram filhos, pois não encontramos nos registros batismais. Percebemos nestas histórias a ligação de várias famílias, o que lhes permitia ampliar suas redes de sociabilidades com a presença de pais, mães, genros, noras, avós paternos e maternos, tios, sobrinhos e primos.

Outro dado que verificamos é que nem todos os filhos do casal Felis e Luzia foram registrados no livro de batismo, pois, dos seus filhos, consta que apenas dois foram batizados: Antonio e Eugenio. Isto não significa que os outros não tenham sido batizados, pois o batismo era um dos sacramentos mais importantes da Igreja. Portanto, levantamos a hipótese de que muitos registros não foram anotados ou se perderam. O mesmo acontecia com os registros de casamento. Identificamos que Faustina era casada com Theodozio através do inventário e confirmamos no livro batismal, mas não consta no registro de casamentos.

Outro caso foi o de Antonio e Luzia, ambos gentios de Angola, escravizados do Capitão Joze de Sousa Lima. Casaram-se em 24 de janeiro de 1790⁶¹ e tiveram cinco filhos: Francisco, Zacarias, Clara, Eugenio e Ignes. Levando em consideração os assentos de batismos, o primeiro filho do casal nasceu em 6 de agosto de 1791, e a última, Ignes, nasceu em 18 de abril de

59 Livro de registro de batismo da Paróquia NS dos Milagres, 1752-1778, folhas 4, 18, 21, 26, 35. APNSM.

60 Livro de registro de casamento da Paróquia NS dos Milagres, 1752-1800, folha 71. APNSM.

61 Livro de registro de casamento da Paróquia NS dos Milagres, 1752-1800, folha 75. APNSM.

1801⁶². Ou seja, em 11 anos de união estável, o casal aumentou a família com o nascimento dos filhos. No entanto, consta no inventário de Ana José da Conceição – esposa falecida do Capitão Joze de Sousa Lima –, aberto em 1802, que a pequena Ignes, na época com um ano e meio, foi dada em dote à filha do casal, Maria Jozefa, casada com Joze Alves de Freitas. Este dado nos chama a atenção, pois faz-nos levantar o seguinte questionamento: será que a pequena Ignes, justamente a filha mais nova do casal, foi separada dos pais? A criança foi dada como dote de casamento a uma das filhas do proprietário. Será que mesmo casada permaneceria na residência dos pais ou mudaria? Caso mudasse de residência, levaria de imediato ou esperaria a criança crescer mais um pouco? São questões que a documentação não nos permite responder. Mas um dado é certo: a separação de uma pessoa da família.

Sabemos que a legislação eclesiástica garantia o direito da não separação do casal por venda, mas não menciona se isto se estenderia para os filhos menores, caso tivessem. Contudo, uma vez que a família estivesse ameaçada de separação, poderia recorrer à Igreja para que intervisse. O dote não era um caso de venda, mas de doação. No âmbito familiar do proprietário, se a Igreja intervisse, não obteria grandes êxitos. Enfim, a pesquisa nos apresenta várias formações e vínculos familiares dos escravizados, mas a permanência em conviver entre familiares não era fácil, devido ao temor da venda, da separação por dote e até mesmo do exercício do trabalho, pois alguns proprietários do sertão de São João do Cariri, como foi o caso de Matheus Antonio Brandão, possuíam terras na região do brejo e seus trabalhadores cativos estavam espalhados pelas propriedades de seus donos. Assim, muitos pais, avós, tios, sobrinhos e primos tiveram que conviver com a saudade dos seus em consequência da distância das suas unidades de trabalho. Todos esses fatores demonstram a violência do sistema escravista, embora os escravizados buscassem resistir a este sistema com a construção de famílias e mantê-las unidas não era tarefa de fácil execução.

Contudo, quando tratamos aqui de família, não estamos nos limitando ao seu conceito religioso, aquele que é consagrado pela Igreja. Ressaltamos

62 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837, folhas 23, 28, 36, 43, 48. APNSM.

que a formação de famílias escravas não se constituiu somente sob as bênçãos da Igreja. Lembremos que o casar não era fácil e existiam vários obstáculos e impedimentos, de modo que outros arranjos foram criados. Muitas crianças nasceram de relações consensuais em que os pais eram solteiros: 74,8% foi o percentual encontrado para os filhos naturais no sertão de São João do Cariri. Assim, “dizer que um casal não era casado e que seus filhos eram ilegítimos [ou naturais] não significa que eles não formavam uma unidade familiar” (SCHWARTZ, 1988, p. 310).

A família monoparental, ou seja, aquela em que a figura da mãe é presente nos registros paroquiais e os pais são ausentes foi predominante no sertão de São João do Cariri. Foram mais de 70% dos registros, embora em alguns poucos registros foi indicado o nome do pai mesmo não sendo casado com a mãe. Contudo, isto não significa que essas relações consensuais não foram duradouras. Ao pesquisar os registros paroquiais de algumas freguesias litorâneas da Paraíba, ao longo do século XIX, Solange Rocha cogitou a possibilidade de essas uniões consensuais serem estáveis (ROCHA, 2009, p. 192).

Para o sertão de São João do Cariri, levantamos sete casos de pais solteiros identificados nos registros de batismo. Um deles era livre, outro era liberto e os demais eram escravizados; as mães, todas, eram escravizadas, logo, os filhos nasceram sob a mesma condição de suas mães. Conheçamos algumas destas pessoas: Manoel Correa, livre, juntamente com Felipa – não foi anotada a cor/origem étnica e racial dos pais – tiveram Roza, cabra. Mãe e filha eram escravizadas de Francisco Xavier da Costa. Os avós paternos da pequena Roza eram Antonio Correa, gentio de Guiné, e Maria Gomes, que era natural de Goyanna; o avô materno era Cosme Barbosa e o nome da mãe foi ignorado⁶³. Observamos, assim, uma união consensual em que a criança teve a presença do pai, dos avós paternos e do avô materno. Obter tais informações é difícil, pois os dados são sucintos e fragmentários; nas outras experiências apenas constam o nome do pai e da mãe.

A maior parte dos registros é de mães que formaram famílias monoparentais, sendo que muitas delas tiveram em média de três a seis

63 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, folha 6. APNSM.

filhos. Conheçamos algumas delas. Anna, cabra, escravizada do Capitão Antonio de Farias Castro, teve quatro filhos: Inocência, Militão, Cosma e Andreza, todos identificados como pardos. Estas crianças foram batizadas no período de 1794 a 1800⁶⁴. Percebemos que não houve variações na identificação das cores/origens étnicas e raciais das crianças. Seria este um indicativo de que Anna teve uma união consensual estável? Infelizmente, a documentação não nos permite responder a este questionamento.

Agostinha, crioula, escravizada de Carlos Bezerra do Vale, teve quatro filhos naturais: José, preto; Hilário, preto; Faustina, preta; Sipriano, crioulo. Estas crianças foram batizadas no período de 1787 a 1800⁶⁵. Constam, na documentação, os avós maternos das crianças: Manoel de Barros e Bertoleza, libertos. Certamente, a Bertoleza conseguiu sua condição de liberta após o nascimento de Agostinha, pois esta permaneceu na condição cativa. Caso estes avós fossem vivos, as crianças poderiam contar com o auxílio de seus avós libertos.

Muitas outras formações familiares monoparentais poderiam ser citadas, pois foi o modelo que predominou no sertão de São João do Cariri, mas as experiências apresentadas nos demonstram que os escravizados buscavam ter suas próprias vivências familiares, mesmo não de acordo com os moldes religiosos. Conforme exposto por José Luis de Castro (2011), tais relacionamentos não eram bem vistos pela Igreja. Por isto, existia uma legislação eclesiástica que garantia e viabilizava o direito do casamento para os escravizados, mas os percentuais elevados dos filhos naturais demonstram que o casamento nem sempre era possível. Assim, a Igreja teve que conviver com estes arranjos familiares.

Portanto, independente das formações familiares serem sancionadas ou não pela Igreja, o relacionamento com um companheiro ou companheira e a possibilidade de gerar filhos era importante para os escravizados. Não devemos pensar que o sistema escravista, apesar de toda sua violência e

64 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, folhas 26, 30, 41 e 48. APNSM.

65 Livro de registro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, livro 1786-1837, folhas, 8, 19, 21, 44. APNSM.

desumanidade, tenha incapacitado os escravizados de ter sentimentos e de construir laços afetivos. Isto é inerente à condição humana. Teoricamente, o sistema escravista não reconhecia os escravizados como seres humanos, mas a prática era diferente, como vemos nas experiências familiares do casal Felis e Luzia, que construíram uma família extensa com filhos, genros, netos, tios, entre outros. Provavelmente, muitos outros exemplos devem ter existido, mas a limitação da documentação não nos permitiu verificar outros casos.

Assim, entendemos tais formações familiares – legitimadas e monoparentais – como forma de resistência ao sistema escravista. Resistência no sentido de afirmar sua humanidade e de criar sociabilidades afetivas como estratégia de uma melhor condição de sobrevivência no interior de um sistema opressor. Poder contar com a companheira, com um filho, um neto, um sobrinho, por exemplo, na velhice, como aconteceu com o negro Felis, que, em 1784, no inventário de seu proprietário, estava com sessenta anos e foi classificado como “inútil e velho”, deveria ser um apoio e um consolo para Felis. “Inútil”, um homem que trabalhou tantos anos e aumentou a riqueza de seus proprietários, isto sim é desumano.

REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS

ACERVO DA PARÓQUIA NOSSA SENHORA DOS MILAGRES

Livro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1752-1778

Livro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1765-1771

Livro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1773-1787

Livro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1787-1793

Livro de batismo da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1786-1837

Livro de registro de crisma da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1778-1816.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1752-1800

Livro de registro de casamento da Paróquia Nossa Senhora dos Milagres, 1770-1816

INVENTÁRIOS

ACERVO SOB A GUARDA DO FORÚM NIVALDO DE FARIAS BRITO, SÃO JOÃO DO CARIRI/PB

MATHEUS Antonio Brandão (Capitão Mor), 1784.

MANOEL Barbosa Coelho, 1788.

JOZÉ de Viveros Silva, 1791.

MARIANA de Campos de Jesus, 1798.

JOSÉ de Sousa Lima (Capitão), 1802.

INÁCIA do Espírito Santo, 1803.

JOSÉ Antonio Barbosa, 1807.

MARIA de Abreu Pereira, 1808.

MANOEL Fernandes da Silva, 1816.

FONTES IMPRESSAS

Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, 1707. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853 [1707], Livro Primeiro.

ROHAN, Henrique B. Chrographia da província da Parahyba do Norte. **Revista do IHGP**, nº 3, p. 165-365, 1911.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**, 1500-1800. 7. Ed. rev. Anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

ABREU, Wlisses Estrela Albuquerque. **Senhores e escravos do sertão:** espacialidades de poder, violência e resistência, 1850-1888. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

ALVES, Solange Mouzinho. **Parentescos e sociabilidades:** experiências familiares dos escravizados no sertão paraibano (São João do Cariri), 1752-1816. Dissertação (Mestrado). UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2015.

_____. **Batismo e Compadrio:** o parentesco espiritual estabelecido pelas pessoas negras e escravizadas na Freguesia Nossa Senhora das Neves, 1851-1860. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Curso Licenciatura Plena em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.

CASTRO, José Luiz de. **Transgressão, controle social e Igreja Católica no Brasil colonial:** Goiás, século XVIII. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2011.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, historiador.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Visões da Liberdade:** uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FARIA, Sheila de Castro. **A Colônia em movimento.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo; GOÊS, José Roberto. **A paz das senzalas:** famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba 1850-1888.** Editora Universitária/UFPB, 1979.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 169-178.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

GUEDES, Paulo Henrique Marques de Queiroz. **No íntimo do sertão:** poder político, cultura e transgressão na capitania da Paraíba (1750-1800). Tese (Doutorado), UFPE, CFCH, PPGH, 2013.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história.** Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

JOFFILY, Irineu. **Notas sobre a Parahyba.** Fac-símile da primeira edição, 1892. Brasília: Thesaurus.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência:** escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, (12), 1995.

_____. Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Orgs.). **Modos de Governar:** ideias e práticas políticas no império português – séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005, p. 21-38.

_____. No jogo das cores: liberdade e racialização das relações sociais na América Portuguesa setecentista. In: XAVIER, Regina Célia Lima (Org.). **Escravidão e Liberdade:** temas, problemas e perspectivas de análise. São Paulo: Alameda, 2012, p. 69-93.

LEAL, José. **Vale de travessia.** João Pessoa: Associação Paraibana de Imprensa Editora, 1972.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”:** uma história social da escravidão em Campina Grande – Século XIX. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida:** escravos e libertos na Paraíba escravista (Século XIX). Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Tecer redes, proteger relações: portugueses e africanos na vivência do compadrio (Minas Gerais, 1720-1750). Topoi, v.11, n. 20, jan-jun. 2010, p. 36-54.

MACHADO, Maria Helena P. T. **Crime e escravidão:** trabalho, luta e resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888. Editora Brasiliense, 1987.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

MATTOS, Hebe. História e movimentos sociais. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 95-111.

MATTOS, Marcelo Badaró. E. P. Thompson no Brasil. In: MATTOS, Marcelo Badaró. **E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2012, p. 205-253.

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003 [1982].

MEDEIROS, Coriolano de. **Dicionário Corográfico do Estado da Paraíba**. Departamento de Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1950.

MEDEIROS, Tarcízio Dinoá. **Freguesia do Cariri de Fora**. Gráfica Editora Camargo Soares Ltda. São Paulo, 1990.

MIRA, João M. Lima. **A evangelização do negro no período colonial brasileiro**. Rio de Janeiro: Loyola, 1983.

MORAES, Ana Paula da Cruz Pereira de. **Em busca da liberdade: os escravos no sertão do Rio Piranhas, 1700-1750**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009.

MOTTA, José Flávio. Família escrava: uma incursão pela historiografia. **História: Questões & Debates**, Curitiba 9(16), 1988, p. 104-159.

_____. A família escrava na historiografia brasileira: os últimos 25 anos. In: SAMARA, Eni de Mesquita (Org.). **Historiografia brasileira em debate: olhares, recortes e tendências**. CEDHAL/FFLCH. Universidade de São Paulo, 2002, p. 235-254.

NEGRO, Antonio Luigi. Um certo número de ideias para uma história social ampla, geral e irrestrita. In: MALERBA, Jurandir; ROJAS, Carlos Aguirre (Orgs). **Historiografia contemporânea em perspectiva crítica**. Bauru: EDUSC, 2007, p. 69-95.

NEVES, Guilherme Pereira das. A religião do império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil Imperial**, volume I: 1808-1831. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 377-428.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

PEQUENO FILHO, José de Sousa. **Experiências vividas: escravidão e formação histórica de São João do Cariri, 1783-1843.** Dissertação (Mestrado em História). UFCG, Centro de Humanidades, 2014.

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. **De escravo a forro cristão: catolicismo e alforria em Mariana (1745-1820).** Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Curso de História. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2003.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e Notas para a História da Paraíba.** Volume 1. Editora Universitária/UFPB, 1977.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX.** Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês de 1835.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003 [1986].

RIOS, Ana Maria Lugão. **Família e transição.** Famílias negras em Paraíba do Sul, 1872-1920. Niterói, Dissertação (Mestrado), UFF, 1990.

ROCHA, Cristiany Miranda. **Histórias de famílias escravas: Campinas, século XIX.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004, p. 15-18; 19-120.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual.** São Paulo: Editora Unesp, 2009.

SCHWARTZ, Stuart. A família escrava e as limitações da escravidão. In: SCHWARTZ, Stuart. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 310-334.

_____, Stuart. **Escravos, roceiros e rebeldes.** Tradução Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

SILVA, Eleonora Félix. **Escravidão e resistência escrava na “Cidade D’Arêa” oitocentista.** Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

SLENES, Robert. Malungu, ngoma vem!: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP.** São Paulo, n. 12, p. 48-67, dez./fev. 1991.

_____. Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v. 8 nº 16, p. 189-203, 1988.

_____. **Na senzala, uma flor** – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. 2ª Ed. corrigida – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

TUPPY, Ismênia Spínola Silveira Truzzi. Demografia histórica e família escrava no Brasil: o estágio atual da questão. In: **População e família**/Centro de Estudos de Demografia Histórica da América Latina. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas. Universidade de São Paulo – v. 1, n. 1 (1998) – São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 1998, p. 227-248.

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão:** os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

MULHERES ESCRAVAS NO SERTÃO DO CARIRI PARAIBANO (1783-1845)

José de Sousa Pequeno Filho
Ariosvalber de Sousa Oliveira

INTRODUÇÃO

O presente capítulo trata da história de mulheres escravizadas, no período da escravidão no Sertão do Cariri, especificamente na Villa Real de São João do Cariri e seu entorno, nas últimas décadas do século XVIII (1783) e adentrando o XIX (1843). Dessa feita, trataremos de analisar as resistências e a vida cotidiana da mulher cativa, observando as suas convivências com os seus donos, senhores e senhoras, que viviam nesse espaço territorial na Província da Parahyba do Norte.

Para isto, levamos em consideração a importância dos laços familiares para manter a prole junta e o medo que causava a destituição quando da venda de membros de uma família de cativos, quando era levada à praça pública e arrematada em leilão, onde o sofrimento da mulher escrava ainda era maior, pelo motivo de perder suas próprias crias. Desta forma, percorremos as entrelinhas da história social inglesa, principalmente as contribuições do historiador Edward Palmer Thompson. Ele indicou várias possibilidades teórico-metodológicas para se estudar aspectos da vida social dos homens em suas múltiplas dimensões, posto que estimava a cultura, os costumes, as tradições, os valores morais e as histórias das pessoas comuns, os de baixo. Tais contribuições tornaram-se de grande valia para os historiadores da escravidão no Brasil⁶⁶. No estudo em questão, nossa atenção reside na mulher

66 Para uma leitura mais profunda sobre a influência de Thompson e os estudos sobre a escravidão no Brasil, vide o artigo: LARA, Silvia H. *Blowin' in the Wind*: E.P Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**. PUC/ São Paulo, 1995.

escravizada e sua luta silenciosa em busca de obter melhores condições de vida e, por extensão, a busca pela sua liberdade e a de seus filhos.

Carlo Ginzburg (2009) chama atenção sobre o estudo no campo da micro-história e caminharemos por essa via, com um olhar atento aos detalhes, aos “fios e rastros” que não podem passar despercebidos para uma melhor sustentação da nossa escrita. Para tanto, nossa pesquisa utilizou de algumas fontes, a saber: cartas-testamento; inventários e processos crimes.

A historiadora Hebe Mattos (2013) afirma que a mulher não tinha papel de protagonismo na história tradicional da escravidão brasileira. No Cariri paraibano oitocentista, a mulher negra foi renegada por muito tempo nessa área de estudos, tendo em vista que se defendia que esta não tinha condições de construir sua própria família e que, para isso acontecer, seria necessário o seu senhor intervir.

O que vimos, observando alguns inventários, cartas-testamento, é que essas cativas, mesmo estando em condições adversas, agenciaram suas vidas, resistiram, à sua maneira, aos mandos do mundo senhorial. Elas se aproximavam dos senhores Sertão afora, utilizando-se de apadrinhamentos, prestando bons serviços na cozinha da casa grande de forma a impressionar os seus amos. Em sua maioria, elas cuidavam bem porque queriam reciprocidade em troca, e conseguiam. Eram mulheres que lutavam e assumiam espaços de resistências dos mais diversos. Para alcançar a tão sonhada liberdade, faziam apadrinhamentos tomando seus senhores para batismo, crisma, e, até mesmo em alguns momentos, aconteciam casos amorosos com os seus senhores pelo interior do Cariri, em troca de verem a si próprias, alguns dos seus filhos e parentes terem uma oportunidade de se libertarem dos seus donos.

MULHERES ESCRAVAS NO SERTÃO DO CARIRI

Percorrendo pela história da escravidão no Sertão, o historiador Wlisses Abreu (2011) analisa, em seu estudo sobre escravidão, que havia

um implícito interesse senhorial em manter famílias escravas no Sertão da Paraíba, até mesmo no período em que começou a vigorar a Lei do Ventre Livre (1871), tendo em vista que aproveitavam o momento, passando a prender pelo trabalho os negros que haviam sido libertos dentro de seus próprios domínios tirando vantagens desses nos trabalhos da fazenda.

Na Villa Real de São João do Cariri, as tentativas de reescravização de homens e mulheres negros eram uma tendência assim como, em muitos lugares no Brasil oitocentista, o medo da escravidão, e, pior, muitas vezes de forma ilegal, tendo em vista o desrespeito constante à Lei de 1831.⁶⁷

No Cariri, a presença da mulher escrava nas fazendas era comum, e continuou em todo o decorrer do Império, como consta no plantel de escravos dos donos de terras. Mesmo não sabendo de quantos membros era composta a família escrava, apenas em alguns inventários, constatamos um número bastante expressivo de mulheres cativas.

Diana Soares de Galliza (1979 p. 140) também observou que, no Cariri paraibano, as mulheres escravizadas foram alforriadas em maior número. Dessa forma, a autora levanta comentário sobre os motivos de alforrias das mulheres negras em maior número e menciona a possibilidade de ser pelo motivo do “sexo frágil”, pois, supostamente, eram portadoras de menor resistência física e, dessa forma, eram consideradas menos produtivas.

Do ponto de vista de (ABREU, 2011), “não é possível analisar a família escrava desvinculada do exercício do poder senhorial porque esses influenciavam diretamente no seio da senzala”. Dessa forma, existiam relações diferenciadas no interior do cativeiro, não sendo paternalismo a única via que permitia aos escravos uniões familiares.

Também não podemos trabalhar a história da mulher escravizada sem citar seu envolvimento no seio familiar da escravidão, em especial no Cariri da Paraíba. Portanto, sobre a mulher, encontramos formas diferenciadas de relações com seus senhores, em especial fora da casa grande, onde as ditas cativas usavam de certas artimanhas para adquirir vantagens dos seus

⁶⁷ Para uma melhor visualização sobre esta questão, *vide* a Introdução do livro: *A força da escravidão* (2012, p. 104-105), de Sidney Chalhoub.

senhores, e as relações de compadrio eram bem mais fortes que em outras regiões escravocratas.

Na opinião de Abreu (2011, p. 131), parece que os senhores, ao exercerem este lugar na senzala, estavam mais interessados em manter sob controle uma escravaria muitas vezes inconformada diante da situação. Assim sendo, a relação entre paternalismo senhorial e a acomodação escrava pode ser vista como estratégia para a continuidade do cativo.

Analizando os documentos cartoriais nos arquivos da Villa Real de São João do Cariri, constatamos que os plantéis de escravos espalhados pelas fazendas do Cariri afora, em sua maioria, eram separados e espalhados pelos interiores das fazendas, residindo nos seus próprios ranchos, também chamados de cabanas ou taperas, choupanas ou ainda, em casas de taiparias. Dessa feita, a possibilidade de se manter uma família escrava era bem mais fácil do que na senzala, porque os casais tinham mais “autonomia” e possibilidade de convivência melhor que morando em grandes grupos reunidos em um único espaço, a senzala.

A vida da mulher escravizada, ao morar pelo interior da fazenda, afastada do seu senhor, e não vivendo e morando em grupos na senzala, proporcionava uma relação mais afetuosa com o seu companheiro, mais oportunidade de certo planejamento e até sonhar com a liberdade para o casal e para os seus filhos. Sendo assim, a escravizada, trabalhando na casa grande, conseguia juntar alimentos e desviar para seu rancho, ou até mesmo ganhar a comida das suas senhoras, as quais, em muitos casos, obtinham a confiança entre ambas as partes e essa relação podia durar a vida inteira.

De acordo com nossas leituras em alguns documentos, tais como: inventários grandes e pequenos, testamentos e os processos-crimes, podem-se inferir algumas questões quando dos cativos da senzala no inventário de Matheus Antônio Brandão, no ano de 1783, e como o mesmo estava composto.

Tendo o capitão-mor Matheus Antônio Brandão falecido em 1783, a sua viúva Maria José da Conceição fez o levantamento dos bens do casal. No inventário, os bens em escravos, que, ao todo, eram dezesseis cabeças,

como eram avaliados entre os animais de gado vacum, cavalar e cabrum, estavam compostos da seguinte forma: Felix era um crioulo de 70 anos, adjetivado de velho, quebrado, doente e inútil; Luzia tinha apenas 38 anos e era a mulher de Felix; Faustina era mulher de Teodózio, e filha do casal Felix e Luzia; Manoel era filho de Felix, sendo irmão de Faustina e na condição de solteiro; a escrava de dezoito anos também era filha de Felix com Luzia; a escrava Ignácia de um ano não teve sua paternidade declarada; Eugênio era solteiro. Dos demais não foi possível obtermos mais detalhes, mas percebemos o quanto esse plantel era relativamente jovem. Cinco desses escravos eram africanos: um de Santo Thomé, dois de Angola e dois do Congo. O cativo dessa procedência estava com a perna quebrada. Jacob era doente, e a negra Maria era doente chagada do fígado e mãe do escravo, cabra, Joam.

Neste quadro, contamos seis mulheres entre as mães e as filhas, sendo um plantel muito jovem, formando famílias que deveriam produzir ainda muitas crias. O que nos chamou atenção é que não foi encontrada senzala neste plantel, aliás, são poucas as senzalas encontradas entre os inventários espalhados pelo Cariri afora. Isso nos leva a deduzirmos que os escravizados viviam da casa grande para os seus próprios ranchos de taiparias espalhados pelas terras do seu senhor. Dessa forma, percebemos que essa família de cativos realmente estava em pleno estado de trabalho nas primeiras décadas dos oitocentos, como constatamos nos inventários dos filhos desse senhor.

QUADRO COM DADOS SOBRE OS ESCRAVOS DO CAPITÃO - MOR MATEUS ANTÔNIO BRANDÃO E MARIA JOSÉ DA CONCEIÇÃO – 1783.

NOME	COR	IDADE	NAÇÃO	PREÇO	OBS
Felix	Crioulo	70 anos	-	5\$000 réis	Doente, quebrado, velho, inútil
Luzia	Negra	38 anos	Angola	50\$000 réis	Mulher de Felix
Faustina,mulher de Teodózio	Crioula	23 anos	-	80\$000 réis	Filha do casal acima
Teodózio, filho de Felix	Crioulo	24 anos	-	100\$000 réis	Casado com Faustina
Manoel, filho de Felix	Crioulo	22 anos	-	95\$000 réis	Solteiro
Ana, filha de Felix	Crioula	18 anos	-	80\$000 réis	Solteira
Ignácia	Crioula	01 ano	-	25\$000 réis	
Antônio	Crioulo	18 anos	-	100\$000 réis	Solteiro
Eugênio, filho de Felix	Crioulo	12 anos	-	65\$000 réis	Solteiro
Luiza, filha de Felix	Crioula	07 anos	-	50\$000 réis	
Vitoriano, filho de Felix	Crioulo	11 anos	-	50\$000 réis	
Jacob	Negro	44 anos	Santo Thomé	60\$000 réis	Doente
Manoel Congo	Negro	30 anos	Congo	55\$000 réis	Perna quebrada
Maria	Negra	40 anos	Congo	30\$000 réis	Chagada do fígado
Joam	Cabra	22 anos		100\$000 réis	Filho da negra Maria
Pedro	Negro	60 anos	Angola	20\$000 réis	

Fonte: Fórum Municipal de São João do Cariri do ano de 1783.

Deduzimos nesse plantel de cativos, que, entre os ditos, poderia haver casais, os quais não moravam na dita “senzala”. Levantamos aqui a possibilidade para o fato de o termo senzala estar sendo utilizado em alguns

raros momentos, pelo Sertão afora, apenas para afirmar os cativos de um plantel, e não necessariamente por ser uma senzala. Ou seja, a senzala existia, sim, mas o seu conteúdo estava espalhado pelos ranchos do interior da fazenda.

Galliza (1979) afirma que o casamento na igreja conferia estabilidade à família, mantinha o equilíbrio sexual e acabava com a mancebia, tão comum no seio do elemento servil. Além de elevar o nível moral dos cativos, havia razões para tal procedimento. Quando os escravos se casavam e constituíam família, tornavam-se mais “dóceis”, mais vinculados ao engenho ou à propriedade onde trabalhavam. Assim, as tentativas de fugas eram muito remotas.

No município de Serra Branca, relatos de pessoas, como o do senhor Nivaldo Gomes, 83 anos, relembram os contos dos seus pais e avós que contavam sobre as festas sagradas e profanas, dos casamentos de escravos, que aconteciam nas casas grandes dos seus senhores, com direito a comemorações e presentes dos seus senhores e muitos casos de apadrinhamentos, como constam nos livros de registros da Igreja de São João do Cariri. Sempre que um/a cativo/a casava, isso era sinônimo de festejo na fazenda, visto que alegrava os senhores, bem como o padre, onde estavam mergulhados num mundo de religiosidade que fazia as coisas acontecerem.

Esta era uma prática comum até pela própria necessidade de companheirismo do ser humano. Talvez, até o relacionamento com seus senhores mudasse pela própria condição de casado. Porém, essa “suposta doçura” não seria pelo motivo do casamento, já que sua condição de escravo não mudaria ou seria apenas uma preocupação a mais para o casal de cativos, já que ao proliferar, ou seja aumentaria o plantel de escravos e levaria uma preocupação a mais para a mulher e mãe, por saber das possibilidades de seu filho continuar escravo ou ser vendido, separando-o da família.

Solange Rocha (2009) enfatiza esta problemática em que o escravizado estava chegando a fazer, às vezes, um esforço imenso para conseguir a libertação pela compra ou pelos laços de relações de compadrio.

Havia razão nessa preocupação, pois as vendas aconteciam não como uma prática comum dos senhores, mas quando da morte desses. Feito o levantamento dos inventários, ficavam os cativos pertencendo a mais de um

herdeiro, tornando-se “escravos condôminos”⁶⁸. Às vezes, os donos desses cativos, nessas condições, faziam acordos e os punham em leilões em praças públicas, onde essas arrematações tornavam-se verdadeiros “espetáculos”, como aconteceu com uma família de escravos na Villa Real de São João do Cariri, na primeira metade do século XIX.

Os inventários analisados no Fórum de São João do Cariri mostram a formação de famílias escravas compostas por negros africanos crioulos em sua maioria, além de cabras e pardos, desde o século XVIII. Nessa época, geralmente, seus senhores começavam com um casal de africanos, e, daí por diante, esse formava família na sua fazenda, como consta no inventário de Izabel Oliveira, em 1742, no de Antônio Oliveira Ledo, em 1752, e no de Matheus Antônio Brandão, de 1783. Este último era um grande senhor de escravos na região, como os pequenos produtores; dessa forma, alguns tinham poucos cabedais, mas um bom número de escravos na primeira metade do oitocentos.

Dentre essas “vantagens”, estava incluída a de o cativo poder casar e construir seu próprio rancho dentro do território da fazenda e ter sua própria roça, tirar sorte na produção das crias e formar sua família. Dessa forma, foram poucas as senzalas encontradas nos inventários. Também havia casos de negros que trabalhavam durante o dia com seus senhores, e à noite esses retornavam para o seu rancho nos lugares, tais como: Ahu, Lagoinha, Cotó, Ligeiro de Baixo, Feijão, Serrinha, no município de Serra Branca. Desconfiamos que esses pudessem ser espaços de quilombolas pela tradição e costumes. Em sua maioria, são artesãos que lidam com argilas na produção de produtos artesanais, o que merece um estudo mais acurado pela grande quantidade de pessoas negras, ainda nos dias de hoje, nesses espaços citados, pois encontramos nos inventários muita referência à presença de escravos nessas áreas.

68 Quando das partilhas dos inventários, não havia possibilidades de acordos entre os herdeiros sobre os escravos, constantemente ficavam cativos divididos entre dois, três ou mais herdeiros. Estes mesmos cativos poderiam ficar prestando serviço aos seus donos por temporada, sendo sua mão de obra dividida entre os seus donos, ou, caso contrário, o cativo seria posto à venda e o dinheiro arrecadado era dividido entre os seus donos. A arrematação era feita em praça pública e diante de todos que se encontravam presentes ou quem passava no momento podia acompanhar o “espetáculo”.

Sobre os casamentos religiosos entre os escravos, em alguns casos, eram feitos com casais de cativos pertencentes a diferentes senhores. Por exemplo, escrava de um senhor casava-se com um cativo de outro senhor, geralmente de propriedades vizinhas. Isso facilitava os relacionamentos até mesmo dos senhores com seus vizinhos e aumentava a possibilidade de negociações dos donos dos escravos para juntar o casal e formar uma família que, por conseguinte, os senhores negociavam, levando a escrava ou escravo a leilão em praça pública. Destarte, a compra era feita pelos senhores para unir os casais em suas próprias cercas, como eles falavam. Muitos casos aconteceram na Villa no período de 1830 a 1850, de acordo com os documentos dos leilões de escravos.

Havia algumas formas de alforrias de crianças à beira da pia batismal. Outras vezes, determinava-se em testamentos que ficassem livres os escravos mais idosos ou de mais estima, em virtude dos muitos serviços por eles prestados. Deveriam os herdeiros, neste caso, mandar passar a carta de alforria e os demais papéis; assim, era comum que eles nem sempre desejassem ser alforriados, por se sentirem engajados na família e não terem para onde ir depois de certa idade.

Apesar de ainda não termos dados mais completos, por estarmos em estudos desta causa, ainda assim, encontramos poucos casos de mulheres escravas acima dos 60 anos terem sido libertas mesmo na velhice, haja vista que em 1850 foi extinto o tráfico negreiro. Tal fato contribuiu para o redimensionamento dos valores dos/as cativos/as. De acordo com as leituras feitas nos inventários, no Cariri, os escravizados estavam mesmo relacionados às famílias e eram poucos os cativos de origem estrangeira.

A FAMÍLIA E A MULHER ESCRAVA

Desde a década de 1980, os estudos sobre esta temática vêm demonstrando experiências de relacionamentos reconstruídos em meio às normas rígidas do cativo, conjuntamente com os negros livres e libertos das separações dolorosas das famílias negras retiradas forçosamente de

regiões da África no início da colonização. Tais famílias deixavam tudo para trás, aprisionadas e acorrentadas em porões de navios para o Brasil (pais, mães e filhos, tios, primos, etc.); mas, ao chegarem aqui, a maioria deles se separava, como afirma Solange Rocha (2009), em decorrência da “fria lógica mercantil do escravismo”. Advertimos, porém, que não apenas no período da escravidão a população negra sofreu.

Após esse período, uma nova fase de lutas e sofrimentos reiniciava. Quando libertos, mulheres, homens e crianças tornaram-se definitivamente livres perante a Lei Áurea de 1888. Eles não tinham para onde ir, não herdaram nada, com exceção das torturas, castigos e doenças adquiridas no cativeiro. Mas nem tudo estava perdido. A cultura desses milhões de africanos já havia se misturado aos conhecimentos dos brancos europeus e indígenas; consequentemente, estava sendo formada uma nova sociedade, baseada na violência e no processo da miscigenação.

Sobre esta problemática da retirada de famílias dos seus lares ou etnias africanas, Rocha (2009 p. 20) afirma que algumas famílias de escravos permaneceram unidas, e que mulheres cativas tiveram uma atuação fundamental para manter seus filhos juntos. Houve muitos casos em que os cativos faziam esforços para comprar a liberdade de seus membros, sobretudo, crianças/filhos, mesmo à custa de outros membros permanecerem no cativeiro. Houve, também, famílias que, a par de seus arranjos familiares heterodoxos em relação aos padrões vigentes, construíram outras formas de parentesco, não sanguíneo, mas de base espiritual-simbólica, a exemplo do compadrio, em que os laços afetivos se estenderam para fora do próprio âmbito do cativeiro, articulando-se com segmentos sociais não escravizados.

A mesma autora ainda discorre pela historiografia da escravidão citando muitos trabalhos feitos sobre esta temática, como os de Gilberto Freyre (2002), que considerava os escravos como parte da família patriarcal, entendida como uma relação de poder, na qual o senhor detinha toda a autoridade e domínio. Desta forma, a família escrava dividia todo o espaço físico na senzala, sendo que todos estavam sob a proteção de seu pai-senhor.

Ressalta-se que estes cativos não tinham autonomia, pois eram considerados uma extensão dos “segmentos superiores” (ROCHA, 2009, p. 39).

É preciso refletir bem sobre o pensamento freyriano, quando a autora citada anteriormente descreve que, nos termos de Freyre, os escravos não tinham autonomia. No Sertão do Cariri⁶⁹, havia uma relação diferente da postulada pelo referido sociólogo. Era comum, nas casas grandes, o senhor sentar à mesa com os seus cativos e cativas para a refeição diária, o vaqueiro morar vizinho à casa grande ou na mesma casa com o seu senhor, e o trabalho da cozinha ser dividido entre as escravas e as senhoras, por conta da comunicação, da segurança. Também era possível que as negras da cozinha levassem alimentos da casa grande, sempre que tinham uma chance, para seus ranchos, a fim de alimentar suas famílias.

Muitos escravos, principalmente os vaqueiros, também as mulheres escravas da casa grande, tinham autonomia para ferrar o gado, revistar as cercas e percorrer os pastos sozinhos, com outros parceiros liderados por um escravo de confiança do seu senhor ou com os seus próprios senhores, e andavam *vestidos, calçados e armados*. Os senhores cuidavam de manter os escravos calçados, faziam alpercatas de sola do couro do gado ou do couro de ovelhas e cabras para seus negros, no intuito de protegê-los dos pedregulhos do Sertão, dos espinhos e das serpentes perigosas.

Um aspecto muito discutido e consagrado nos estudos sobre escravidão no Brasil é que uma das marcas do ser escravo e da submissão era andar descalço, uma prática comum nos engenhos e nas cidades, porém, esta não era frequente nos sertões, em especial no Cariri. Segundo a Dona Claudemira Saraiva, nos seus manuscritos das memórias de famílias que a mesma deixou, ela afirma que os cativos se arrumavam como podiam, e seus senhores mandavam fazer calçados à base de couro do gado para todos os seus cativos, em especial, os que lidavam nos pastos e nos campos, bem como as escravas domésticas que usavam chinelos com correias de couro cru e solado do próprio couro.

69 Em entrevista concedida pelo senhor Nivaldo Gomes, 83 anos, o mesmo faz essa afirmativa e conta como viveram seus avós na sua fazenda da Jacumã no município de Serra Branca PB.

Além do mais, quando a liberdade era concedida a algum cativo, sempre tinha uma condição exigida pelo senhor, como, por exemplo, que este cativo deveria continuar morando dentro da sua própria cerca até a sua morte, ou seja, um enterrava o outro, quem morresse primeiro. Dessa feita, os filhos desses cativos sempre conseguiam fazer o que se fala no ditado popular: “um pé-de-meia” (pecúlio).

Estudando os documentos cartoriais (inventários, testamentos, processos criminais e transladas), na região do criatório de São João, percebemos que a maioria dos cativos não residia nas senzalas. Eles moravam com certa “autonomia”, às vezes, até longe dos seus senhores, que viviam no seio das grandes fazendas, como já discutimos aqui. Mesmo que diariamente vivessem sob as ordens dos seus senhores, os cativos cuidavam dos serviços e de suas tarefas com certa autonomia, e constituíam famílias com mais facilidade por terem suas próprias moradias. Dessa maneira, cuidavam de suas obrigações de forma diferente das tarefas dos escravos dos engenhos e das moradias nas senzalas. Dos documentos sobre os cativos que encontramos que estavam “ausentes ou fugidos”, seus senhores tinham senzalas, e não encontramos casos de escravos fugidos que não fossem das senzalas dos seus senhores.

Na Vila Nova da Rainha (Campina Grande), a maior parte dos cativos estava vinculada ao trabalho do campo, uma prática comum, já que as vilas ainda não tinham movimentos, e as feiras eram restritas a pequenos aglomerados de pessoas que traziam alguns produtos do campo ou dos arrabaldes daquela pequena cidade, cujo badalar dos sinos junto com o canto do galo ainda ditava as horas.

Luciano Mendonça (2009), no estudo sobre escravidão em Campina Grande, chama atenção para a vida doméstica das cativas, em especial, aquelas que estavam vinculadas à casa grande e cuidavam dos afazeres domésticos, com a senhora supervisionando os trabalhos na cozinha. Também cuidavam de quase todos os afazeres domésticos, além de recolherem os dejetos humanos, excrementos que eram postos à noite em penicos, principalmente a urina das mulheres da casa grande.

Nem sempre essas senhoras ficavam nessa função e deixavam as escravas cuidarem sozinhas dos seus afazeres já pela própria relação de algum tempo de experiência e de convivência juntas, sociabilidades e afetividades entre senhoras e escravas. Assim, abria-se uma porta para que as escravas domésticas aproveitassem a situação de se acharem sozinhas, tirarem comidas e mandarem para suas casas de taipas ou casebres espalhados pelas fazendas, às vezes, bem afastadas da casa grande, às vezes, muito próximas principalmente às casas dos vaqueiros cativos ou libertos, que tinham a liberdade de saírem ao clarear do dia e voltarem ao⁷⁰ anoitecer, longe dos olhos dos seus senhores, pela própria relação e confiança que se formava entre ambos.

DISPUTAS EM TORNO DA LIBERDADE: TENTATIVA DE REESCRATIVIZAÇÃO DE MARIA, LIBERTA NO ANO DE 1839.

Tentar reduzir pessoas livres ao cativeiro era uma prática que acontecia na Vila de São João, mesmo os senhores sabendo que era contra a lei, constituindo-se, pois, uma prática condenável e que podia dar cadeia; não obstante, isso acontecia constantemente.

Nestes termos, sobre reescravização, encontramos apenas um caso, mas podem ter acontecido outros aos quais ainda não tivemos acesso, porque paramos o recorte temporal desta pesquisa em 1843. Dessa feita, em sua tese “Cativos da Rainha da Borborema”, Luciano Mendonça (2009) afirma ter encontrado seis referências de casos de tentativas de redução ao cativeiro. No autuamento de uma denúncia dada pelo promotor público Antônio da Costa Salgado contra Manoel da Penha Oliveira, Geraldo Gomes, José da

70 Dona Claudemira Saraiva, senhora de 84 anos, já falecida, deixando escritos relativos às memórias dos seus pais e avós sobre a vida da família e a história de luta dos escravos para sobreviverem no cativeiro com os seus senhores. Ela afirma que alguns chegaram a cortar os dedos das mãos para se livrar dos castigos dos seus senhores. Outros escravos chegavam a roubar para sobreviver pelo desleixo dos seus senhores que deixavam os ditos cativos passar fome principalmente a partir dos anos de 1880, quando muitos senhores empobreceram e abandonaram seus cativos.

Cunha, Antônio Gonçalves e José Rodrigues, aquela autoridade alegava que todos os denunciados eram pardos e moradores neste termo (São João), cujo motivo da denúncia é o seguinte:

que estando a liberta Maria gozando de sua liberdade que lhe conferiu sua senhora que foi Roza Maria, sucedeu que os denunciados debaixo de privados pretextos obtiveram mandado de visto contra a dita liberta e que se acha em depósito a título de escrava onde tudo se coliga das peças juntas afirmando mais a validade do caso o título de liberdade que junto foi porque um tal procedimento dos denunciados há verdadeiramente tentativas de reduzir a escravidão e como tais inclusos no Artigo 179 do Código penal*** quer o denunciante provar a denúncia com as testemunhas Francisco Pereira e (...) de Albuquerque e Antônio José Ferreira Castro a todos os denunciados para assistirem à formação da culpa julgando-se procedentes a denúncia se recomenda ao subprefeito respectivo a prisão dos denunciados descritos (LIMA, 2009).

O promotor público fez a denúncia e afirmou se achar na obrigação de solicitar informações na Comarca de Simbres e em Pesqueira, Pernambuco sobre a situação em que se encontrava aquela escrava, se havia algum registro dela. O tabelião da dita Comarca deu visto nos livros de notas e afirmou haver encontrado o documento de liberdade da cabrinha Maria, descrito da seguinte forma⁷¹:

Carta de Liberdade da cabrinha Maria filha da escrava Joanna (por autonomia máxima), que lanço nesta nota. Digo eu abaixo assignado que entre os bens que possuo livre é huma cabrinha de nome Maria filha da minha

71 Ver processo-crime por tentativa de reduzir Maria, pessoa liberta no ventre de sua mãe ao cativeiro em 1839. Documento localizado no Fórum Nivaldo de Farias Brito em São João do Cariri.

escrava Joanna por autonomia máxima a qual cabrinha (forro), como com efeito forrado tenho pelo valor de 35\$000 reis por assim haver contratado desde mais tenra idade da referida cabrinha, a qual quantia recebi em moeda corrente do senhor José Thomas da Silva de cujo relacionamento lhe comprara na gestação da paga para em tempo algum lhes é dita quantia pedida por mim e meus devedores por quanto pode de hoje em diante, mencionada cabrinha, gozar de sua liberdade como se livre nascera do ventre materno, pois que de todo o domínio e direito que a ela tinha, me desaforo pelo presente contrato, contra o qual proponho em me ir ao juízo, por ser feito de minha livre vontade e para inteiro vigor deste papel faltar alguma clausura em direito exigida aqui e ali por expressa como se dela fosse, faço menção para forma do que pediu a Jacinto Barboza dos santos este por ela revesse e assignasse a rogo, com as testemunhas abaixo: Catolé, 28 de Fevereiro de 1835= arrogo de Anna Roza de Santa Ana, Jacinto Barboza dos Santos como testemunha, Joaquim Narciso de Siqueira Mello, Francisco Luis de Siqueira Mello. Reconheceu próprias e verdadeiras letras e forma retro: Povoação de Pesqueira, 01 de março de 1835.

O senhor José Tomás da Silva havia tido um relacionamento com a cativa Joana e ela acabou engravidando. Assim, o mesmo resolveu comprá-la ainda no ventre de sua mãe, pagando pelo embrião à senhora dona da escrava Anna Roza de Santana a quantia de 35 mil réis, sendo assistida e assinada a dita carta de liberdade por várias testemunhas, no lugar do Catolé, povoação de Pesqueira em Pernambuco.

As cartas de alforrias concedidas podiam ser de dois tipos: gratuita condicionada, requerendo ao/à 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 senhor⁷². A carta de alforria era o instrumento de maior importância na vida de um ex-escravo, ao mesmo tempo, indicativo de estreiteza desta condição social. Sem a carta em mãos, o liberto poderia ser facilmente captado e reescravizado, sendo necessário criar certa autonomia de vida estruturada para garantir seu posicionamento naquela sociedade.

Segundo o promotor público, sendo o processo instaurado aos suplicantes e outros pelo crime de reduzir à escravidão a pessoa livre, eles foram incluídos no grau máximo das penas do Artigo 199, combinando com o Artigo 34 do código criminal, ou seja, a pena destinada ao criminoso seria de 5 anos de prisão com trabalho, menos um terço desta pena (TINOCO, 2003, p. 67-379). Além disso, certificou que do mesmo processo consta que a pronúncia de que fez menção a petição constitui-se do teor seguinte: *“Julgo procedente a presente denúncia e obrigam a prisão e livramento aos culpados citados e inclusos no Artigo 179 do Código criminal e pediu que o escrivão remetesse a guia desta pronúncia ao subprefeito respectivo para fazer os mesmos pronunciados”*.

No decorrer do processo, o mesmo não cita detalhes de como a cativa Joana havia fugido do sertão do Cariri e ido parar naquela jurisdição de Pernambuco com três filhos. Os requerentes alegavam serem donos se a menina escrava Maria tivesse ganhado carta de liberdade ainda no ventre de sua mãe. Havia mais uma criança de 2 anos, de nome Anna, que a senhora Anna Roza Santana alegava ser a escrava Joana pertencente a ela, confirmado pelo velho Oliveira, escrivão da Vila de Simbres.

Sobre as cartas de liberdade, a única que encontramos completa neste período estudado foi a de Maria, vítima de tentativa de reescravização. Mesmo assim, com muito esforço, é possível fazermos este estudo que seria bem mais completo se houvesse mais fontes, mas, como já citado, “o historiador, em grande medida, trabalha com aquilo que tem em mãos”.

72 Ver GALIZA, 1979 (p.109; 139).

Sendo assim, encontramos a escrava Inácia, de idade que diziam ter mais ou menos 70 anos. A senhora cativa prestava serviço aos seus senhores que também lutavam pelas suas sobrevivências, pois, sem estes, as coisas ficariam ainda mais difíceis. No ano de 1815, o senhor José de Souza Lima veio a falecer, deixando como herdeiro e testamenteiro seu filho Francisco José de Souza, dono da mesma cativa que prestava serviço a estes desde a sua juventude; aliás, criaram-se juntos e a esperança da escrava estava em mãos do seu senhor para passar a sua carta de liberdade.

Cotada em 50\$000 réis e percebendo a oportunidade que tinha de se ver livre daquela situação de submissão, a velha escrava encaminhou-se para a Villa para dar contas nos bens do inventário e apresentava a dita quantia de cinquenta mil réis para ser descontada na sua alforria, requerendo ao suplicante e demais herdeiros a sua Carta de Liberdade. A escrava afirmou que a sua liberdade era vontade prometida pelo seu senhor, que afirmou, em sua presença, quando tinha saúde e lucidez, a ela, cativa, que repetiu a mesma fala do seu senhor diante do juiz e herdeiros.

O mesmo senhor, segundo a cativa, deixou pouca coisa para os preparatórios do seu enterramento e pediu pelo amor de Deus que seus filhos herdeiros pagassem suas dívidas. Deixou bem claro e pediu missas para a sua alma, seu Anjo da Guarda e o santo do seu nome.

A escrava Inácia parecia ter muita experiência de vida e das lutas dos seus pela liberdade, por já ter visto outros exemplos de alforrias desta forma. Deslocando-se para a Vila na hora do inventário, exigiu que recebessem o dinheiro do seu valor, que, apesar de sua idade, pela sua fala, aparentava muita lucidez, e sabia muito bem o que queria: comprar a sua liberdade, depois de tantos anos de servidão.

A mesma Inácia alega no ato do inventário as recomendações do seu senhor, que mesmo ela tendo tanta idade não lhe concedeu a carta de liberdade. Parecia que a mesma cativa era a única que ainda lhe restava e que cuidava dele, já que era um senhor de vida modesta e de poucos recursos, de acordo com o seu inventário.

No inventário, declarou o inventariante, seu filho, Francisco José de Souza, também herdeiro, haver ficado por falecimento de seus pais com a quantia de cinquenta mil réis em dinheiro descontado para a dita escrava Inácia, que, por ele, inventariante e mais herdeiros, e por ordem da justiça alforriaram a cativa.

Percebe-se o peso que foi a escravidão na vida dessa cativa, que, mesmo de idade avançada, só esperou a morte do seu dono para de imediato se dirigir à Villa e diante da justiça reivindicar o que havia sido prometido pelo seu senhor. A escrava Inácia queria viver seus últimos dias em paz, livre do cativeiro e, provavelmente, com algum familiar ou sozinha. O importante mesmo para ela parecia livrar-se daquela coisa, pois, por mais que ela tivesse apreço pelo seu senhor e filhos, o que ela queria mesmo era sentir o gosto da liberdade. Talvez tenha até ficado no convívio da casa grande e até com os filhos do senhor José, seu antigo dono, mas livre, pois é provável que ela tenha escolhido ficar nessa outra condição.

A resistência escrava era uma constante possível de leituras diversas e divergentes por parte de senhores e cativos. Dessa feita, para os cativos, as alforrias eram, acima de tudo, o meio mais direto e “descomplicado” de abandonar o cativeiro em definitivo. Para o historiador Eduardo Paiva, em *Escravos e libertos em Minas Gerais do século XIX*, que pesquisou as estratégias de resistência através dos testamentos, “adaptar-se ao sistema escravista colonial significou, também, transformá-lo e moldá-lo de acordo com as expectativas dos escravos, libertos e livres”. Nesse entendimento, dentre os caminhos para a libertação e as dificuldades posteriores de sobrevivência, em meio a esta massa de submetidos, estão as mulheres que desfrutam de condições ‘menos rígidas’, muitas vezes resultantes do esforço empreendido por elas no dia a dia da relação possuidor e possuído.

No ano de 1811, na Villa Real de São João, o dono de escravos, chamado Antônio de Farias Castro, possuía uma cativa de nome Florência. O nome é tudo o que sabemos dela. Sua liberdade seria dada pelos herdeiros, mas as coisas estavam muito difíceis de serem resolvidas, pois ela era escrava de empenho. A escrava estava empenhada em mãos do capitão Filipe de Farias

Castro há quatorze anos. Algumas testemunhas afirmaram em depoimento que Florência tivera liberdade concedida em seu favor pelo reconhecimento da sua “bondade”, bem como seu dono recebera da cativa umas cabeças de gado. O próprio Felipe de Farias Castro apareceu para depor e afirmou haver empenhado a escrava mulata Florência de seu irmão Antônio de Farias Castro pela quantia de 120\$000 réis.

O capitão Felipe queixou-se ao seu irmão Jerônimo de que o defunto, seu irmão, havia ficado devendo-lhe a quantia de 4\$400 réis do seu enterro, como também da sua mortalha que custou 6\$400 réis. Mencionou ainda que despendera uma oitaveira de missas, como constava na certidão. Segundo Felipe, no inventário, esse fora encarregado de administrar os bens do defunto para que o preservasse. No entanto, o seu irmão Luís Pereira o fizera gastar a quantia de 640 réis, como ele mostrava o recibo junto ao advogado Manoel Pereira da Costa, ocasião em que o precatório e citatório despenderam 566 réis e todos faziam a quantia de 15\$560 réis. A escrava do empenho, por sua vez, suspirava a sua liberdade e, assim feito, os herdeiros a libertaram. Achava o justificante no dever de reembolsar o seu valor gasto com as despesas do enterro, além de outras.

Sobre este caso, o capitão José Pereira da Castro fez a seguinte declaração:

Disse ser sobrinho em terceiro grau do justificante (Fhelipe de Farias Castro que lido o teor da questão pelo juiz respondeu que sabe por lhe constar que a mulata Florência era escrava do falecido capitão Antônio de Farias Castro fora empenhada pelo mesmo Fhelipe de Faria Castro e mais não disse. Quanto à segunda pergunta sobre as dívidas respondeu que viu o recibo com a letra do capitão Jeronimo Coelho de Oliveira ter pagado a Fhelipe pelo defunto seu irmão a quantia de 4\$400 reis e afirma a compra da mortalha pelo justificante de mais 6\$400 reis por ter sido elle testemunha que conduzio a entrega ao capitão-mor Domingos da Costa Romeu incluindo as

missas e uma certidão do padre José Antônio Caitano de Mesquita e alegou a delinquência dos irmãos como Luís pela demora na conclusão do inventário (Ver inventário no arquivo no Fórum Municipal de São João do Cariri).

Segundo o mesmo depoente, afirma saber que:

A escrava mulata Florência, que estava empenhada ao justificante se passara a sua liberdade e com o feito fora liberta pelos herdeiros em atenção a ter o justificado, o defunto, quando em vida, recebido da mesma cativa Florência, mais do que o valor, e que acha o justificante Phelipe, no desembolso do empenho da predicta mulata e mais despesas por ter morrido o justificado (Antônio), além das missas, e mais não disse (Ver inventário no arquivo no Fórum Municipal de São João do Cariri).

No caso da escrava Florência, um segundo depoente afirmou que conhecia a história, falou dos mesmos recibos e de suas quantias, e mais: “sabe que a dita escrava do empenho se opusera à sua liberdade” em razão de seu falecido senhor tê-la vendido por mais que o seu valor e, com efeito, fora forra pelos seus herdeiros.

Mais testemunhas entram na história assegurando que a dita cativa Florência estava empenhada há muitos anos e que se opusera à sua liberdade, mas que os herdeiros deram-na por atenção ao justificado defunto, por em vida ter dado o nobido da mesma mais seu valor⁷³.

Parece ter havido um acordo neste caso, mas, a escrava, ao ficar livre do seu dono legítimo, não esperou e começou a reclamar sua liberdade, já que havia cumprido sua obrigação, e a família do seu dono parecia não estar satisfeita com a sua liberdade, alegando as despesas feitas no enterro

73 Ver inventário que está incompleto de Antônio de Farias Castro no Fórum Nivaldo de Farias Brito em São João do Cariri caixa nº 04 de 1811.

do defunto e segurando a escrava Florência como empenho de dívidas antigas. No final, prevaleceu a vontade de Florência, que ganhou carta de liberdade e há muito tempo já poderia estar livre por ter pecúlio em mãos do seu senhor.

O que venho percebendo, nessas incansáveis leituras nos inventários e testamentos, além de colher muitas falas pela região do Cariri, é a proximidade das senhoras e suas relações com suas escravas. Os poucos senhores que moravam realmente no Sertão do Cariri viajavam constantemente e passavam vários dias ausentes do seu meio familiar. Dessa forma, as escravas se aproximavam das senhoras na casa grande, em especial à noite, quando elas ficavam na cozinha até certa hora falando dos seus afazeres, e diálogos naquele espaço não faltavam. Tendo em vista esse panorama, muitas conversas aconteciam e as escravas tiravam proveito de muita coisa que as beneficiavam, inclusive faziam refeições à mesa com as suas senhoras.

Nas memórias do senhor Nivaldo Gomes e outros pela região, eles afirmaram que quando os senhores voltavam de viagem, ou aqueles que moravam na capital ou em outro lugar fora da casa grande da fazenda, esses senhores vinham, provavelmente, sem as suas legítimas mulheres, e, para agradar os escravos e escravas, traziam na bagagem presentes, coisas de cozinha e roupas, calçados, cachaça, fumo, espingardas, etc., para os escravos, como forma de dar confiança aos cativos que tomavam conta da fazenda sem precisar castigá-los. Mesmo esses ficando sobre o olhar do vaqueiro, a relação era amena e os escravos tinham boas convivências nesses casos.

O mesmo senhor Nivaldo Gomes ainda afirmou, em suas memórias, que não havia a separação da comida. Quando todos estavam juntos, prestavam-se rituais religiosos, como o agradecimento pelo alimento e as rezas noturnas. Até mesmo esses senhores abençoavam e desejavam saúde aos cativos. Essa relação era humana, e não podia ser diferente, pois o cativo tinha o senhor como o seu superior, o seu dono, que dava o direito de descansar ao meio-dia e jornadas de trabalho mais curtas pela própria condição que ditava a economia no Cariri: uma vida sem pressa, cujo lucro estava nos pastos e na pecuária. A economia agrícola era apenas de

subsistência, ainda regida, como já citei, pelo badalar dos poucos sinos e canto dos galos.

Quando em 1814, no dia 13 de maio, morreu a senhora Dona Francisca Gomes de Paula⁷⁴, seu viúvo, Gerônimo Antônio Pereira, se preocupou com a situação e imediatamente mandou que fizesse a leitura do seu testamento e cuidasse do inventário, que ordenou fazer o Juiz dos Órfãos, José da Costa Romeu, nesta Villa Real de São João do Cariri de Fora. Então, pediu para que se procedessem todos os rituais que ele cita, no seu testamento, assim como fez sua mulher, antes da sua morte.

Diante das circunstâncias meio desfavoráveis, a sua preocupação com a morte, depois de ter perdido a companheira, aumentou, pois havia de cuidar do seu inventário, juntamente com seus herdeiros, e de alguns bens que eram raros na época:

Um casaco de pano já usado, huma capotera, huma saia nova de cetim preto por 9\$000 reis, hum capote de mulher de cazeria já uzado por 10\$000 reis, hum dito capote de botâm já usado por 4\$000 reis, huma vestimenta de mulher cambralha 4\$000 reis, huma saia de cambralha encarnada já usada por 4\$000 reis, huma vestimenta de cambralha branca por 1\$600 reis, Huma (?) aparelhada alhiada de verde, dois tamboretos cobertos de sola, huma cama coberta de coiro e quatro escravos: Mariana Angolla, 'Diorena crioulinha e o moleque de nome Joze do gentio de Angolla e também a escrava Anna do gentio de Angolla.

O que nos chamou atenção, dentre os demais bens declarados pelo herdeiro viúvo, o senhor Gerônimo Antônio Pereira, diz respeito às despesas feitas para com a escrava Mariana. Ele chegou a gastar, do montante do casal, depois da morte da sua mulher com o parto da dita escrava, a quantia seguinte:

74 12 - Ver inventário de Francisca Gomes de Paula, no ano de 1814, no Arquivo do Fórum de São João do Cariri.

[...]para a parteira, dois mil quinhentos e sessenta reis (2\$570 reis), mais ter gastado com a negra de compra de carne mais dois mil reis (2\$000 reis), declara mais gasto com a compra dos lençóis hum mil e seiscentos reis, (1\$600 reis), foi gasto mais no seu resguardo em compra de farinha para a dita negra comer a importância de mil e seiscentos reis (1\$600 reis) e mais, que morrendo batizado o filho da escrava Marianna, pagou a despesa ao reverendo na quantia de mil setecentos e oitenta reis (1\$780 reis).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo tendo dialogado, de forma breve, sobre o tema em questão, este capítulo é um apontamento daquilo que pretendo apresentar. Não se pode estudar sobre o escravo no Cariri paraibano com o olhar voltado para a submissão, a simples vitimização. É preciso analisar as relações desses com seus senhores, como sujeitos que agenciavam suas vidas e dos seus parceiros, e que eram diferentes das relações de trabalho e castigos que os mesmos cativos sofriam nos engenhos. Isso devido à diferença nas formas de trabalhos voltados para a pecuária extensiva, que não era uma economia autossustentável. Sobre esta temática, pretendemos discutir mais em outra oportunidade.

Neste pequeno capítulo, trabalhamos três momentos, sempre abordando questões das mulheres e famílias escravas, como a mulher escrava no Sertão do Cariri, dialogando com o ponto de vista de outros historiadores, sobre a família e a mulher escrava e as tramas para a liberdade.

No Sertão do Cariri, muitas tramas eram feitas entre senhores e escravos, pois os senhores tinham a preocupação de cativar o cativo, dando-lhe confiança de ir e vir, e rearranjar práticas de relacionamentos mais humanizados. Olhando também para o lado dos senhores e de suas ações, elas não podem, de maneira alguma, ser relativizadas, por sabermos que

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - Vol. 1

ser escravo já era a prática maior da submissão. Muita coisa, no entanto, os cativos arraigavam para si, mesmo sendo numa relação desigual.

Conclui-se que o papel da mulher escrava era muito maior, visto que, além de ser mãe, ela cuidava dos afazeres da casa grande, da sua prole, e a vida continuava. Senhores se desdobravam para conseguir manter seus pequenos plantéis, as dificuldades aconteciam por todos os lugares no Cariri, as secas constantes faziam com que muitos escravos adoecessem ou morressem por inanição, em determinados momentos, mas se mantinham importantes relações entre esses dois lados desiguais que se completavam.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS:

Inventário de Izabel Oliveira Ledo, 1735, localizado no Museu Histórico de Campina Grande, que foi usado como referência para detectar famílias escravas.

Uso do inventário do Capitão-Mor Matheus Antonio Brandão, de 1783, localizado no Fórum Municipal Nivaldo de Farias Brito em São João do Cariri.

Testamento do padre José Gomes Pequeno no arquivo do autor.

Relatos de história oral gravados em entrevista concedida pelo Sr. Nivaldo Gomes da fazenda Jacumã no município de Serra Branca. No ano de 2011.

Relatos de memórias escritos pela Dona Claudemira Saraiva Pequeno, nos anos de 1980; hoje, ela se encontra falecida.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Wlisses Estrela de Albuquerque. **Senhores e Escravos no Sertão**: Espacialidades de poder, violência e resistência, 1850-1888. Dissertação de Mestrado, Campina Grande PB, UFCG, 2011.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão negra no Tocantins colonial: vivências escravistas em Arraiais (1739-1800)**. 2.ed. Goiana: Kelps, 2007.

CASTRO, Maria Isabel Pimentel de. **Laços de família e costumes de fé nas terras de Cabaceiras (1735- 1770)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, 2009.

CHALHOUB, Sidney. **A Força da Escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O Fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Silvia H. Blowin in the Wind: E.P Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto histórico**. PUC/ São Paulo, 1995.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”**: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. Recife: Editora Universitária/ UFPE, 2009.

_____. **Derramando susto: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande**. Campina Grande: EDUFCG, 2006.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista**. 3. ed. Campinas: Unicamp, 2013.

PAIVA, Eduardo Franca. **Escravos e libertos na Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos**: São Paulo, Annablume, 1995.

PINSK, Carla Bassanezi (Org). **Fontes históricas**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

PEQUENO FILHO, José de Sousa. **Escravidão e formação histórica em São João do Cariri**. Dissertação de Mestrado, PPGH/UFCG, 2014.

ROCHA, Solange Pereira da; FONSECA, Ivonildes da Silva (orgs). **População negra na Paraíba: educação, história e política**. Vol. I e II. Campina Grande: EDUFCG, 2010.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **O velho arraial de Piranhas (Pombal)**. 2. Ed. João Pessoa: Grafset, 2004.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária Inglesa:** A Árvore da Liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Costumes em comum:** Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

A POPULAÇÃO NEGRA DO CARIRI PARAIBANO: UM ESTUDO DA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DOS MILAGRES (1850-1872)⁷⁵

Eduardo de Queiroz Cavalcante

Em seis de novembro de 1853, compareceram à Capela de Alagoa do Monteiro, Aleixo e sua esposa Clara para batizarem sua filha Anna⁷⁶, branca, de dois meses e dez dias de nascida. Já Joaquina⁷⁷, crioula, filha natural de Theodora, foi batizada em 06 de março de 1862.

Essas famílias citadas acima residiam no cariri paraibano, mais especificamente, na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, na 2ª metade do século XIX. A presença portuguesa nessa região data-se do último quartel do século XVII, quando o alferes Custódio Alves Martins sai de Pernambuco, com o intuito de ocupar terras localizadas nas margens do Rio Paraíba, e, em 17 de novembro de 1699, chega à localidade habitada pelos indígenas cariris, ali se fixa e funda o sítio São João (Tavares, 1982, p.40-41).

Essa região já recebeu diversos topônimos, de acordo com Medeiros (1950, p.79). Antes da chegada dos portugueses, os indígenas chamavam de Travessia dos Quatro Caminhos, em 1750 passou a ser chamada de Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, por decreto de Dom Luiz de Santa Theresa, bispo de Olinda e Recife. Em 1776, a Freguesia foi elevada à categoria de Julgado, por meio de Alvará publicado em 17 de abril, recebendo o nome de Cariris Velhos, ou Cariri de Fora. Em 3 de abril de 1798, recebeu a denominação de Vila de São Pedro, em homenagem a Pedro de Bragança,

75 Este capítulo é parte da minha dissertação de mestrado defendida em 2015, no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba.

76 Todos os assentos de batismo citados nesse estudo estão depositados no acervo da Paróquia da Igreja Matriz de Nossa Senhora dos Milagres, localizada na cidade de São João do Cariri no Estado da Paraíba, na fv. 04, 1853-1858. Doravante LB-NSM 1853-1858 – 04fv. APIMNSM.

77 LBNSM, 1858-1862 - 199fv, APIMNSM.

que subiu ao trono em 1798 como Pedro III. Posteriormente, em 5 de maio de 1803, foi designada de Vila de São João do Cariri em homenagem ao príncipe regente Dom João VI, sendo elevada à categoria de Comarca em 1854. Atualmente, o município é chamado de São João do Cariri.

A Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres é uma das mais antigas da Paraíba, e a primeira do sertão paraibano, chegando a ocupar 1/3 do atual território do estado durante o período colonial (MEDEIROS, 1990, p.37). No entanto, na segunda metade do século XIX, seu território contava com uma menor extensão, devido à emancipação de algumas vilas, a exemplo de Cabaceiras e Campina Grande. Sendo assim, em 1850, seu território passou a se limitar, ao Norte, com a Província do Rio Grande do Norte e o município paraibano de Cuité; ao Sul, com a Província de Pernambuco; ao Leste, com os municípios de Cabaceiras e Campina Grande; e, a Oeste, com os municípios de Patos e Serra do Teixeira, na Província da Paraíba, e o de Ingazeira na de Pernambuco, conforme o mapa I:

MAPA I: MAPA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA DO NORTE – SÉCULO XIX, 1868



Fonte: Atlas do Império do Brasil, Cândido Mendes, 1868. Acervo: Biblioteca Nacional/RJ. A seta indica a Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres.

Na abertura do capítulo, observamos a figura de Anna, de cor branca e Joaquina, de cor crioula. Ambas compõem a população da Freguesia de

Nossa Senhora dos Milagres. Ao analisar os livros de batismo, de 1850 a 1872, podemos destacar a presença de brancos, pretos/africanos, índios, pardos, cabras, mestiços, mamelucos, semibrancos, crioulos e negros. Tal diversidade populacional foi fruto do processo de ocupação territorial pelos portugueses, seguida da chegada dos africanos ao Brasil e do processo de miscigenação entre brancos, pretos, índios e mestiços.

Essa diversidade populacional abrangia o campo e a cidade. Medeiros (1990, p.16) coloca que a maioria da população da Freguesia nos séculos XVIII e XIX residia na zona rural, pois poucas pessoas se fixavam nas cidades e a maioria das casas era de fazendeiros que, durante os feriados religiosos e outras festas (penitencias quaresmais, semana santa, missas, batizado e casamento de filhos e parentes), iam para a Vila e lá permaneciam temporariamente com suas famílias.

Ao analisar o censo de 1872, percebemos que a população da freguesia possuía 15.032 habitantes, sendo que, desses, apenas dois não eram católicos e possuíam nacionalidade alemã. Sabe-se que esses dados não revelam as práticas religiosas diferentes da católica, uma vez que se reconhecia apenas o catolicismo, excluindo, assim, as religiões de origem africana e indígena.

A cultura da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres era, portanto, voltada, principalmente, para o lado religioso e, por ser uma província distante da capital, não contava com teatros, espaços de diversão e lazer. Esses entretenimentos se restringiam aos dias de domingo e às festividades religiosas. Como exemplo dessas festividades, tem-se a festa da padroeira Nossa Senhora dos Milagres, ocorrida em setembro, a qual atraía e ainda atrai centenas de pessoas, tanto do lado profano como do religioso.

No que diz respeito às festividades negras, Lima (2010) destaca o carnaval, durante o qual era proibido o uso de máscaras, e a festa da Irmandade de São Pedro de Caraúbas, da qual todos podiam participar.

Por ser uma Freguesia distante da capital, não contava com investimentos constantes por parte do governo, fazendo com que o presidente da província, B. Rohan⁷⁸, caracterizasse-a como uma das mais “mediócras” das freguesias. Os

78 B. Rohan foi Presidente da Província da Parahyba, durante os anos de 1857 a 1859, op.cit, 346.

edifícios públicos eram resumidos à matriz e à cadeia, ambos muito arruinados, um cemitério em construção, e a Câmara Municipal, que funcionava em uma casa alugada. No que diz respeito à educação, em 1859, a Freguesia continha apenas uma cadeira de instrução para o sexo masculino.

Em nossas pesquisas nos Relatórios de Presidente de Província, identificamos que a Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, em 1850, dispunha de um termo judiciário, com juiz municipal e de órfãos, dois distritos de paz, uma delegacia de polícia e três subdelegacias, um colégio eleitoral – pertencente ao segundo distrito, com 44 eleitores –, um batalhão da guarda nacional e uma companhia de reservas, ambas da infantaria. Observamos, assim, que a Freguesia estava muito bem aparelhada com os órgãos públicos administrativos, destoando, assim, das considerações de B. Rohan (1911, p.346-348), quando ele a caracteriza como uma das freguesias “mais medíocres” da província.

Mesmo com todas as dificuldades, a Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres foi um dos principais centros econômicos de todo o interior (MEDEIROS, p.15). Na segunda metade do século XIX, sua economia era baseada na criação, no comércio de gado *cavalar* e *vacum*, e na agricultura de feijão, milho, arroz, mandioca e algodão. Essas fontes econômicas estavam na base da economia, desde o período colonial até o imperial. Assim sendo, verificamos que a economia da região era bastante diversificada, como podemos observar no relatório do presidente da Província da Paraíba, Francisco de Araújo Lima, quando, em 1862, nos informa que, em São João do Cariri:

A **produção algodoeira** é uma quantidade superior a mil arrobas; a **cana de açúcar** para mil **rapaduras**, a **mandioca** para trezentos alqueires de **farinha**, o **milho** para quinhentos ditos, o **feijão** para trezentos ditos; o arroz igual ao número de alqueires; **queijo**, **gado vacum**, para mil cabeças dito **cavalar** para seiscentos (LIMA, Francisco de Araújo. Relatório de Presidente de Província, 1863, fl. 30, disponível em <http://www.crl.edu/brazil/provincial/paraiba> Acesso em: maio 2014). (Grifos nossos).

De acordo com Souza (2008, p.59), a agricultura foi importante na economia de todo o sertão, porém era uma atividade complementar à pecuária, a qual não necessitava de tantos investimentos, visto que, no início da ocupação, os bovinos eram soltos aos pastos nativos⁷⁹, salvo algumas exceções que eram criados em currais.

Na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres pode ser observada a importância da pecuária, quando em 1852 a freguesia era a segunda maior produtora de gado da província da Paraíba, com 1.538 cabeças, perdendo apenas para Sousa (GALLIZA, 1979). Analisando os dados do dízimo do gado, nos anos de 1859 e 1868, também percebemos que São João se destaca por ser o município que mais arrecadava impostos, o que confirma a tese de a pecuária ser a principal fonte de renda dessa localidade. Mas para onde ia o gado da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres?

Com base em Cavalcante Neto (2013, p.91), observamos que o deslocamento bovino do sertão seguia os vales fluviais do Peixe, Piranhas e Espinharas, onde alcançava a Serra dos Anis, prosseguindo pelo Rio Travessia, até chegar à Boqueirão, de onde partia com destino ao brejo pernambucano (Goiana, Limoeiro, Timbaúba e Olinda), espaço consumidor do rebanho sertanejo.

De acordo com as informações presentes em Joffily, constatamos que a estrada que interligava a Vila Real de São João do Cariri a outros municípios era a estrada de Espinharas:

A estrada de espinharas tomava a direção de oeste passando por grandes travessias; tocava na pequena ribeira de Santa Rosa, a dez léguas, e nove mais adiante na povoação dos Milagres, no rio Taperoá e acompanhando mais ou menos as margens deste rio, tocava na lagoa do Batalhão, e descendo a Borborema seis léguas além dava nas águas do rio Espinharas (JOFFILY, 1977 [1892], p.225).

⁷⁹ De acordo com Souza (2008, p. 51), a vegetação nativa da região era a caatinga, uma formação vegetal que apresenta porte variável, onde dominam espécies caducifólias de caráter xerófilo e grande quantidade de plantas espinhosas. Além dessas características mais comuns de resistência, há carência híbrida, sendo portanto resistentes à seca.

Medeiros (1999, p.69) destaca que a criação do gado na área sertaneja tinha como objetivo fornecer bois mansos para os engenhos e carnes para as cidades litorâneas, sendo a produção do couro utilizada para a exportação. Isso fez com que a atividade pecuarista exercesse um maior destaque do que a agricultura, uma vez que a lavoura era muito limitada, até mesmo pelas secas constantes que assolavam a região, fator que dificultaria a agricultura.

Segundo Galliza (1979), São João do Cariri era uma região pastoril, mas de terrenos tão secos que a água só era obtida durante o verão, através de cacimbas abertas nas margens dos rios, o que possibilitava a criação dos animais, por isso, a atividade pecuarista se sobressaía em relação à da agricultura. Nesse sentido, a atividade pecuarista se adaptou melhor a essa localidade, por não necessitar de chuvas regulares.

Apesar de a base da economia da vila ser a criação de gado, Galliza (1979, p.45) destaca a importância do algodão na região, pois esse produto era totalmente aproveitado. Seu caroço e a rama serviam de alimentação para o gado; já a fibra serviria para exportação, tendo, assim, lucro duplo.

Visto que a população da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres era bastante diversa, residindo a maior parte na zona rural, tendo como base econômica a pecuária e a agricultura, algumas inquietações surgem, dentre elas: qual a principal fonte de mão de obra utilizada nessas atividades rurais?

A PRESENÇA DA POPULAÇÃO NEGRA NO CARIRI PARAIBANO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Durante o período colonial e até a década de 80 do século XIX, o maior contingente de escravizados paraibanos se localizava na Zona da Mata, sendo os escravos utilizados na lavoura canavieira. Entretanto, Galliza (1979, p.135) afirma que, nos últimos anos da escravidão brasileira, a quantidade de escravizados localizada nos municípios criatórios do sertão paraibano era superior a do litoral.

Porém, durante muito tempo a historiografia tradicional paraibana negou a presença e a participação do escravizado no cariri paraibano, sendo essa ausência apontada devido ao fato de o nativo ter se adaptado melhor ao trabalho do que o próprio escravizado. Essa questão está presente, por exemplo, nos trabalhos de Joffily (1977 [1892]), Almeida (1994 [1923]) e Horácio de Almeida (1978).

Joffily (1977 [1892]) presenciou a escravidão no sertão paraibano, mas não reconheceu sua importância para a economia, afirmando que o nativo se adaptou bem melhor às atividades de vaqueiros do que os próprios negros. Almeida (1994 [1923]) também relata como mínima a quantidade de escravos no sertão paraibano. Já Abreu (2000 [1907]), ao escrever o livro *Capítulos da Historia Colonial*, relatou que os escravos presentes no sertão paraibano e cearense serviram, principalmente, para destacar a importância e o poderio econômico dos fazendeiros.

Não obstante, o Quadro I, elaborado a partir de nossas pesquisas, mostra a presença de pessoas negras na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, em contraposição às ideias de Joffily, Almeida e Abreu.

QUADRO I: POPULAÇÃO LIVRE E ESCRAVA DA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DOS MILAGRES 1850-1872

Período	Livre	Escravizada	Total
1852	9.212	1.538	10.750
1860	4.497	804	5.031
1872	14.471	642	15.113

Quadro elaborado pelo autor. Fonte: GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da Escravidão na Paraíba** (1850-1888). João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1979 p. 83-84; e Mapa Populacional da Província da Paraíba, Relatório Presidente de Província, 1861.

Observamos que a população escravizada sempre esteve presente na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres. Em 1852, correspondia a 14,3% da população total, seguida de 15,98%, em 1860. No entanto, há um decréscimo dessa população para o ano de 1872, quando os cativos correspondiam a apenas

4,25% da população total. Essa diminuição vem acompanhada do aumento da população livre, pois observamos o crescimento contínuo dessa população.

Alguns fatores podem ser utilizados para justificar a diminuição da escravidão entre os anos de 1852 e 1872, dentre eles, destaca-se a epidemia da cólera, que castigou essa freguesia paraibana, nos anos de 1856 e 1862. Almeida (1994 [1923]) relata ainda que houve diversas manifestações de seca durante esse período, causando prejuízos à população, a exemplo de 1851, 1853, 1860, 1866, 1869 e 1870, sendo o ano de 1869 o mais aflictivo, chegando até mesmo a preocupar as autoridades da época.

A seca de 1869 não castigou apenas a economia da Vila de São João com a redução na quantidade de cabeças de gado da região, pois quem mais sofreu com a seca foi a população cativa e a livre pobre, uma vez que houve redução nas reservas de cereais, fazendo com que as pessoas pobres chegassem a se alimentar com raízes silvestres. Esse fato pode ter contribuído para que os proprietários dessa Vila se desfizessem de seus escravizados, já que não tinham como alimentar essa mão de obra.

Além da epidemia de cólera e da seca de 1869 – que agravaram a situação da população da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres –, a redução do número de escravizados da freguesia também pode ter sido ocasionada pela intensificação do tráfico interprovincial e pela elevação do valor dos escravizados no mercado. Assim, com o fim do tráfico transatlântico e a mudança do eixo econômico da região norte para a região sul, crescia a demanda por escravizados para a lavoura de café, ao passo que, com a decadência da cana-de-açúcar no mercado internacional, houve uma diminuição da necessidade de tantos escravizados na região norte. Com isso, aproveitando os altos preços dos escravizados, o tráfico interprovincial foi uma forma de os fazendeiros ganharem dinheiro com seus cativos em momentos de crise.

Se houve uma diminuição significativa entre os anos de 1860 e 1872, o que pode ter ocasionado a elevação na quantidade de escravizados para os anos de 1884 e 1886 na Vila Real de São João, chegando até mesmo a superar algumas cidades litorâneas em número de escravizados?

Por se localizar distante do litoral, a Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres pode ter contado com número significativo de cativos mediante a prática da reprodução natural, vista como uma estratégia dos senhores para manterem sua mão de obra escravizada, que poderia vir a entrar em decadência devido ao fim do tráfico transatlântico e à intensificação do tráfico interprovincial. Chegamos a essa hipótese mediante a análise dos registros de batismo, levando em conta que, dos 1.522 registros de batismos, 685 casos (45%) eram de crianças de cor parda, e 230 eram de crioulos recém-batizados (Primeira Geração de africanos nascidos no Brasil), fruto de uma miscigenação ocorrida nessa Freguesia.

Outro argumento para manter a tese dessa reprodução natural pode estar presente no tipo de filiação da população escravizada da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, uma vez que, das 1.522 crianças registradas em 1.196 assentos, constavam que elas eram fruto de filiação natural, ou seja, nem sempre o nome do pai aparecia no registro batismal.

Ao analisar os registros de óbito, percebemos que, das 85 crianças cativas que faleceram no período de 1854 a 1872, entre 0 e 9 anos de idade, 43 possuíam a filiação natural, seguidas da filiação legítima, que somava 19. Em 23 registros, não havia essa informação; além disso, foi identificado nos registros de óbito um total de 33 escravizados solteiros para apenas nove casados.

O tráfico interprovincial também contribuiu para a hipótese da reprodução natural, visto que a Província da Paraíba não possuía muitos recursos financeiros. Mediante a alta dos preços dos cativos, muitos senhores tiveram como saída econômica a comercialização de seus escravizados para a região sul. Entretanto, foram exportados mais homens do que mulheres para essa região cafeeira, conforme identificou Galliza (1979).

Os dados a respeito dessa diminuição em maior escala da população masculina, perante a feminina, na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, estão expostos no quadro abaixo:

QUADRO II: POPULAÇÃO ESCRAVIZADA DE SÃO JOÃO DO CARIRI POR SEXO, NO ANO DE 1850 E 1872

PERÍODO	MASCULINO	FEMININO	TOTAL
1850	817	718	1535
1872	289	353	642

Fonte: GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da Escravidão na Paraíba** (1850-1888).

João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1979, p. 85.

Identificamos que, no ano de 1850, a população masculina era superior à feminina, chegando a diferença a somar quase 100 homens escravizados a mais do que as mulheres na mesma condição. O mesmo não foi identificado para o ano de 1872, em que houve uma mudança: a população feminina, que era menor em 1850, passou a ser a maioria em 1872, notando-se, assim, uma diminuição de 64,62% da população masculina e apenas uma diminuição de 50,84% da feminina. Esse quadro pode ser resultado da maior intensificação do tráfico interprovincial que, de acordo com Galliza (1979, p.116), optava pela mão de obra masculina para trabalhar na lavoura da região cafeeira do Sudeste.

Esses fatores podem ter contribuído para os senhores estimularem a reprodução natural como uma forma de manter a população cativa na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, uma vez que a população masculina estava diminuindo ao longo das décadas, e o preço do escravizado estava ficando cada vez mais caro, devido ao fim do tráfico. No entanto, essa reprodução natural pode ter existido desde antes do tráfico interprovincial, garantindo aos fazendeiros da Vila Real de São João do Cariri a posse de escravizados. Pode ter se intensificado pós-1850, visto que, além da dificuldade na aquisição de escravizados na Província da Paraíba, como visto anteriormente, houve a venda de diversos cativos para a região do sudeste cafeeiro.

A reprodução natural também foi identificada para a região da Zona da Mata, como constatou Rocha (2009, p.93), ao afirmar que essa reprodução teve forte papel na manutenção do regime escravista na Paraíba, ou, pelo

menos, na Zona da Mata da Província. Lima (2008, p.133) também acredita que a reprodução natural foi bastante desenvolvida na região de Campina Grande, como estratégia de manutenção da escravidão na região Agreste.

Mas, em que trabalhavam os escravizados da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres? Se levadas em conta as informações contidas no censo demográfico de 1872, percebemos que eles realizavam as atividades mais diversas possíveis.

Quanto às atividades ocupacionais, os escravizados do sexo masculino desempenhavam as atividades mecânicas e manuais, trabalhavam em serviços domésticos (181), lavradores (93), criados e jornaleiros (40), em edificações (quatro casos), na extração de madeiras (um caso), e alguns aparecem como sem profissões (16). Dessa forma, percebemos que um escravo podia ter mais de uma profissão, pois os casos somados às profissões totalizam 335 pessoas ocupando algum ofício e, no recenseamento, a população masculina era de apenas 289 escravos, sendo 281 brasileiros e apenas oito estrangeiros/africanos⁸⁰. Notamos, assim, que predominavam na região os escravos nascidos no Brasil, e que era pouca a presença de africanos na localidade, confirmando também a tese de que os escravos que viviam na Paraíba eram provenientes da reprodução natural.

No que diz respeito à população feminina escravizada, ela realizava serviços domésticos (192 pessoas), de costura (155), de lavradoras (oitenta casos), e, sem profissão (26 casos), totalizando 353 mulheres, sendo 348 de origem brasileira e apenas 5 de origem africana. Com isso, fica claro que a população feminina era superior à masculina.

Percebemos que a população escravizada da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres não serviu apenas para demonstrar a opulência dos seus senhores e nem foi insignificante. Galliza (1979) mostrou que o estilo de vida sertanejo contrariava a versão de que o negro no criatório serviu apenas de ostentação para os seus senhores. Esses escravizados desempenhavam as funções mais diversas possíveis, que iam desde os serviços domésticos até a

⁸⁰Censo de 1872 digitalizado e corrigido. Disponível em <<http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72/index.html>> Acesso em: out. de 2013.

construção de residências, assim como identificamos no censo de 1872 para São João do Cariri. Muitas vezes, os escravizados foram utilizados como lavradores e como construtores de edificações. Eles também eram responsáveis por cuidar das roças e das culturas de vazante, durante a seca, e muitas vezes construía cacinbas para adquirir água para sustentar os rebanhos.

Notamos que a Vila Real de São João do Cariri se destacava por ser uma importante vila sertaneja que viu na criação de gado uma oportunidade de crescer economicamente, juntamente com a plantação de algodão e gêneros alimentícios de subsistência, encontrando na mão de obra escrava a força motriz para subsidiar a pecuária e o trabalho na lavoura.

Mesmo vivendo nesse sistema excludente e diante das circunstâncias nas quais sobreviviam, os escravizados e libertos da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres procuraram agenciar sua história por meio de negociações, concessões e da construção de famílias negras, fossem elas monoparentais, nucleares ou extensas, formadas por meio das relações de compadrio, que, na maioria das vezes, ocorriam no espaço religioso. Tais temas serão abordados a seguir.

BATISMO DE ESCRAVIZADOS NA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DOS MILAGRES

A prática de registrar os sacramentos do batismo, casamento e óbito nem sempre existiu, vindo a se tornar obrigatória para os dois primeiros com o Concílio de Trento (1560-1565), e para o último com o *Rituale Rommanum* (1614).

Dessa forma, a Igreja Católica passa a ter um controle maior sobre a vida das pessoas, principalmente no século XVI, devido ao avanço do protestantismo. Temendo a perda de fiéis, a Igreja Católica revigora a prática dos sete sacramentos e estimula o sacramento da confissão, como uma forma de vigiar e controlar a vida íntima das pessoas.

Entre todos os sacramentos, o do batismo era o primeiro e o mais importante, pois ele abria as portas para que as pessoas pudessem receber os demais sacramentos. Segundo as doutrinas da religião Católica, o batismo é a oportunidade da salvação da alma. Conseguia-se com o batismo o perdão de todos os pecados, inclusive o pecado original. Uma vez batizadas, as pessoas deixariam de serem pagãs, gentias, e passariam a ser cristãs e filhas de Deus.

Juntamente com a religião Católica, que se expandiu ao longo do mundo Atlântico, alguns dos seus rituais permanecem, como no caso das relações de compadrio entre famílias, que se iniciam com o sacramento do batismo, o qual possuía o significado de “renascimento espiritual”, por isso, os padrinhos agora passariam a exercerem o papel de “pais espirituais”. Esse compromisso significava privilégio e deveres de ambas as partes, devendo haver obediência, fidelidade e respeito por parte do afilhado e cuidado sempre que os afilhados precisassem por parte dos padrinhos, estabelecendo-se, assim, relações entre os compadres. Nas palavras de Matoso (2003):

O padrinho, o compadre, a madrinha, a comadre, assumem responsabilidades idênticas as dos pais. Ao ser batizado, o escravo passa a ter um padrinho. Para os africanos adultos batizados em série, o padrinho é desconhecido, imposto como o próprio batismo. Mas para o crioulo, o padrinho terá sido escolhido, terá assumido o compromisso. [...] O padrinho tem obrigação de dar assistência ao afilhado: ajuda espiritual, sem dúvida, mas também material, e são raros no Brasil os padrinhos que não levam a sério suas responsabilidades (MATOSO, 2003, p.132).

Trazendo essa relação de apadrinhamento para a análise dos registros de batismos dos escravizados, podemos perceber que eles se utilizaram dessas relações para tentarem conseguir alguns privilégios, dentre eles, a tão sonhada carta de alforria. Além dessa possibilidade, de acordo com a cultura africana, os padrinhos passariam a fazer parte efetivamente da

família, pois os mesmos concebiam a família de um modo estendido, em que englobava não só os membros consanguíneos, mas também membros de irmandades religiosas a que pertenciam e os compadres.

De acordo com a 1ª Constituição do Arcebispado da Bahia (1707), todas as crianças nascidas no Brasil poderiam ser batizadas independentemente de filiação, seja legítima, natural ou adulterina.

Por isso, nos anos de 1850 a 1872, foram batizados, na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, 1.495 escravizados, sendo 48,43% do sexo masculino, totalizando 724 indivíduos, e 51,57% do sexo feminino, resultando em 771 mulheres. Desse total, identificamos que 99,67% (1.490 registros de batismo) eram recém-nascidos ou crianças de até três anos de idade, pois poucos estavam na faixa etária dos considerados adultos (apenas 0,37%), o que corresponde a cinco pessoas: Antônio (40 anos)⁸¹, Luis (18 anos)⁸² e Jacó (20 anos)⁸³, os três identificados como “Gentio de Angola” e escravizados do Coronel João Vieira, que receberam o sacramento do batismo em 7 de dezembro de 1852. Os outros dois adultos batizados eram Victorino (20 anos)⁸⁴ e “Gentio de Benguela”, que também só veio a receber o sacramento do batismo em 28 de julho de 1851, não constando o nome do seu proprietário, e Aguida (22 anos)⁸⁵, parda, filha natural de Deogena, escravizada de Antonio Feliciano Padilha, a qual chegou a receber o sacramento do batismo em 10 de fevereiro de 1870.

Tomando esses dados como referência, acreditamos que a base da mão de obra escravizada na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres seja proveniente da reprodução natural, o que não impede que alguns fazendeiros tenham comprado africanos que chegaram ao Brasil pós-1850, fator este que pode ter ocorrido com Antônio, Luis, Jacó e Victorino.

81 LBNSM, 1846-1853 - 206fv, APIMNSM.

82 LBNSM, 1846-1853 - 206fv, APIMNSM.

83 LBNSM, 1846-1853 - 206fv, APIMNSM.

84 LBNSM, 1846-1853 - 97fv - 98ff, APIMNSM.

85 LBNSM, 1,867-1871 - 108ff, APIMNSM.

Tendo em vista a quantidade de escravizados e forros da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, ao longo de 1850 a 1872, segue uma tabela para demonstrar o tipo de filiação dos recém-batizados, para, logo em seguida, traçar o perfil dos compadres escolhidos:

TABELA 1- TIPO DE FILIAÇÃO DOS ESCRAVIZADOS BATIZADOS NA FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DOS MILAGRES NOS ANOS DE 1850 A 1859.

Filiação	N	%
Natural	1.171	78,33
Legítima	309	20,67
NC	15	1
Total	1.495	100

Tabela elaborada pelo autor. Fonte: Livro de registros de Batismo 1846-1853; 1853-1858; 1858-1862; 1862-1863; 1864-1869; 1869-1871. Acervo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres, em São João do Cariri/PB.

Ao analisar a tabela acima, observamos que 78,33% das crianças foram batizadas como frutos de uma filiação natural, ou seja, aquela em que não consta o nome do pai no registro batismal, assim como ocorreu com Manoel, filho natural de Benedicta, escravizada de Izabel Maria da Conceição, que recebeu o sacramento do batismo em 31 de dezembro de 1852⁸⁶. Por outro lado, 20,67% das crianças tiveram uma filiação legítima, aquela sacramentada pela Igreja Católica, constando no registro batismal o nome do pai e da mãe, fato ocorrido com Manoel, filho legítimo de Joaquina e Jose, escravizados de Clemente Alves Bizerra, batizado em 23 de março de 1853⁸⁷.

O fato de uma filiação não ser legítima não implica dizer que os filhos frutos de uma filiação natural não conheciam os seus pais. Isso pressupõe que alguns desses escravizados recém-batizados poderiam ter contato com os dois pais, porém, por estabelecerem relações consensuais e não legitimadas pela igreja católica, o nome deles não constariam nos registros

86 LBNSM, 1846-1853,FV 214.
87 LBNSM, 1846-1853, FV 221.

de batismo, sendo muitas vezes presentes na criação de seus filhos e ausentes nas documentações.

Das 1.171 crianças que foram batizadas como fruto de uma filiação natural, em 12 assentos de batismo consta o nome dos dois pais. Uma dessas crianças foi Luisa⁸⁸, crioula, filha natural de Ignácio e Maria, que recebeu o sacramento do batismo em 8 de abril de 1856, sendo todos escravizados de Jose Carlos de Farias Gouveia. Essa constatação vem comprovar a tese de que essa criança era fruto de uma filiação natural, mas convivia, ou, pelo menos, sabia quem era seus pais. Possivelmente devido ao fato de os pais de Luisa terem mantido apenas relações consensuais e não legitimadas pela igreja, ela foi batizada com o tipo de filiação natural.

No entanto, também acreditamos que algumas escravizadas tiveram relacionamentos eventuais, sejam com cativos, libertos ou homens livres pobres, e que, depois de terem seus filhos, ficaram sozinhas, até mesmo devido à possível venda dos pais da criança, divisão na hora da herança ou morte dos mesmos. Entretanto, não podemos dizer que não houve família escravizada. Algumas dessas crianças podem ter crescido apenas no seio materno, caracterizando uma família monoparental, informações identificadas por Slenes (1999, p.103) para as pequenas e médias propriedades da região do sudeste cafeeiro.

Posteriormente à obra de Slenes, novos trabalhos surgiram nessa perspectiva, para outras regiões do Brasil. Isabel Reis (2001), por exemplo, destaca que a figura materna foi a mais constante na vida das crianças na Bahia imperial; já Santos (2004) verifica a presença de famílias monoparentais para a região de Sergipe.

Semelhante a Santos (2004, p.92), também identificamos essas relações familiares de cunho monoparental para a Vila Real de São João do Cariri, característica das pequenas propriedades que eram compostas apenas por mulheres escravizadas e seus filhos. Ao analisar alguns inventários do

88 LBNSM, 1853-1858, FV 136.

período estudado, conseguimos identificar uma mãe escravizada com três filhos, conforme o quadro seguinte:

QUADRO III: ESCRAVIZADOS PRESENTES NO INVENTÁRIO DE JOÃO DE AMORIM SOUZA, 1867

ESCRAVIZADO	COR/ORIGEM ETNICA	IDADE	VALOR FINANCEIRO
Luzia	Cabra	30 ANOS	\$600.000
Paulo	Cabra	12 ANOS	\$750.000
Luiza	Cabra	06 ANOS	\$450.000
Rita	Mameluco	05 ANOS	\$400.000
Barnabé	Mulato	03 ANOS	\$300.000

Quadro elaborado pelo autor. Fonte: Inventário de João de Amorim Souza, 1867.
Acervo Fórum Nivaldo de Farias Brito, São João do Cariri.

No ano de 1867, foram inventariados por Francisca Maria da Purificação os bens do senhor João de Amorim Souza. Dentre inúmeras posses, seu patrimônio contava com cinco escravizados, sendo uma cativa adulta e quatro escravinhos. Ao fazer um cruzamento de dados entre as informações presentes nesse inventário e os assentos de batismo para o mesmo período, conseguimos identificar que Luzia era mãe de Paulo⁸⁹, Luiza⁹⁰ e Rita⁹¹, mas não conseguimos informação acerca de Barnabé.

Ao levar em conta os 22,13% de crianças batizadas como fruto de uma filiação legítima, podemos observar que a taxa de nupcialidade da família escravizada na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres foi baixa, se comparada às grandes unidades de escravizados da região sudeste. Silvia Brügger (2007, p.148), por exemplo, identificou para a região de São João del Rei, entre os anos de 1850 e 1854, um total de 41,67% crianças batizadas como fruto de uma filiação legítima, em contraposição à 58,33% de filiação natural.

Entretanto, se compararmos a Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres com outras localidades da província da Paraíba, de pequenas

89 LBNSM, 1853-1858 - 148ff, APIMNSM.
90 LBNSM, 1858-1862 - 167fv, APIMNSM.
91 LBNSM, 1862-1864 - 25fv, APIMNSM.

unidades produtoras, identificamos um número superior de crianças batizadas como fruto de uma filiação legítima. Todavia, ainda representa um número pouco representativo: um total de 309 crianças legítimas para 1.171 naturais.

Em relação a essas informações, Lima (2008) destaca que os índices de nupcialidade entre os cativos de Campina Grande, no século XIX, eram baixos, representando uma percentagem de 4,3% nos inventários e 12,2% nos assentos de batismo. Para a Zona da Mata Paraibana, Rocha (2009) conseguiu identificar informações semelhantes. De acordo com a autora, foram poucos escravizados que se casavam e, destes, poucos eram os casamentos de pessoas livres com escravos. Na Freguesia de Nossa Senhora das Neves, a autora identificou para o século XIX um total 90,7% de crianças escravizadas batizadas como filiação natural, em contraposição a 9,3% de filiação legítima, informações essas também identificadas para a Freguesia do Livramento e de Santa Rita.

Ao fazer uma análise dessas informações, devemos levar em consideração o período estudado, 1850 a 1872, que marca o fim do tráfico negreiro e a intensificação do tráfico interprovincial, o que pode ter contribuído para o pouco estímulo a casamentos entre pessoas escravizadas na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, como forma de assegurar a mão de obra cativa, visto que era uma vila sertaneja com pequenas propriedades e que, provavelmente, encontrou na reprodução natural uma forma de manter a população escravizada.

Outro fator importante a respeito do casamento entre os escravizados da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres é que nem todos os casais que se dirigiram aos oratórios, às capelas e à igreja matriz para batizarem seus filhos pertenciam ao mesmo senhor. Porém, foram poucos os que destoaram desse critério. Em apenas sete casos conseguimos identificar escravizados casados pertencentes a senhores diferentes, como ocorreu com Joaquim, escravizado de Geronimo Pereira da Silva, casado com Antônia, escravizada dos herdeiros do finado Galdino da Costa Silva. Outro caso que pode ser destacado é o casamento entre Raimundo, escravizado de Ignacio Lourenço

de Oliveira, e Vicência, escravizada de Cosme Jose da Costa. A grande maioria desses casais se casava com escravizados dos mesmos senhores.

Essas informações também foram constatadas para grandes e pequenos planteis. Para a região de Campinas, Slenes (1999) identificou que os escravizados, na maioria das vezes, se casavam com companheiras pertencentes ao mesmo senhor, uma vez que não eram autorizados por seus senhores a se casarem com pessoas de outras propriedades. Isabel Reis (2001) também constatou este fato para a região do Recôncavo Baiano. Na Paraíba, esses dados foram identificados para outras localidades. Lima (2008, p.141) afirma que foram raros os casamentos realizados entre pessoas escravizadas pertencentes a proprietários diferentes na cidade de Campina Grande, o que, para ele, representava “uma estratégia senhorial de controle social no sentido de evitar maiores perturbações e transtornos no interior do grupo de cativos”. Rocha (2009) também detecta o predomínio dos enlaces entre cativos, sendo eles pertencentes aos mesmos senhores. Além disso, é importante destacar a existência de casamentos mistos, em que era necessário o escravizado pedir permissão ao seu dono para casar, sendo que podia escolher um cônjuge não-escravo.

Dessa forma, acreditamos que os proprietários da Vila Real de São João do Cariri tenham estimulado o casamento entre cativos do mesmo senhor, como forma de manter o controle social – assim como ocorreu em diversas regiões do país –, mas também como forma de estimular a reprodução natural, a qual geraria a mão de obra escravizada da localidade.

Percebemos, assim, que o nome do pai até poderia estar ausente na documentação, no entanto, os nomes dos padrinhos deveriam constar, nem que fosse apenas um deles, o que era permitido pela legislação da época⁹². Dos 1.495 registros de batismo analisados para os anos de 1850 a 1872, apenas em 19 assentos não constava o nome do padrinho, o que corresponde a 1,27% do total. No entanto, desses dezenove assentos, em

92 Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, 1707. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853 [1707] 1º Livro.

treze constava o nome da madrinha, assim como ocorreu com Marcelina⁹³, parda, filha natural de Sabina, escravizada de Irineo Villar de Araújo, tendo como madrinha Sensata Francisca da Penha.

Desse total (1.495), em seis assentos de batismo não consta o nome de nenhum padrinho ou de madrinha, uma vez que as crianças foram batizadas em casa por correrem perigo de morte, a exemplo de Maria⁹⁴, parda, filha natural de Anna, que foi batizada na casa da Fazenda das Pombas, Jose Maria Pereira, morador na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres.

Vale salientar que, em quase todos os registros batismais dos escravizados, constava o nome do padrinho, porém a condição jurídica estava ausente na maioria dos casos. Dos 1.476 assentos batismais que continham o nome do padrinho, em 85 (22%) não apresentavam a informação sobre sua condição jurídica, contudo, em 14,77% dos assentos constava que o padrinho era escravizado e, em 0,07%, que o padrinho era liberto. Levamos em consideração que, quando não tem a condição jurídica explícita, há grande probabilidade de a pessoa ser livre, visto que os cativos eram considerados como mercadoria e registrados juntamente com o nome de seus proprietários. Além disso, no período escravista o assento de batismo era um documento importante, pois, por meio dele, comprovava-se o estatuto jurídico de uma pessoa, a posse escrava ou condição jurídica⁹⁵.

A cor do padrinho também quase nunca aparece. Dos 1.476 registros, apenas no registro batismal de Ritta⁹⁶ consta a cor do padrinho. Ritta era parda, filha legítima de Antonio e Maria, escravizados de Ignacia Francelina do Amor Divino, batizada em 27 de maio de 1855, tendo como padrinho o preto Jacintho.

93 LBNSM, 1846-1853 - 249ff, APIMNSM.

94 LBNSM, 1867-1871 - 55ff APIMNSM.

95 Para maior esclarecimento sobre a importância do assento de batismo para identificar a condição jurídica consultar: ROCHA, Solange Pereira da. Famílias Negras na Cidade da Parayhba Imperial: o caso dos pardos libertos e livres. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo**, julho 2011, p. 1-13.

96 LBNSM, 1853-1858 - 68ff, APIMNSM.

Dentre os 1.476 assentos de batismo que continham informações sobre o padrinho, podemos identificar dez casos em que o padrinho possuía uma distinção social, sendo 07 doutores, 02 maiores, 01 reverendo. Entretanto, observamos que esses números são pouco significativos se levado em consideração o conjunto de todos os padrinhos, porém a maior parte deles era de condição livre, mesmo sem ocupar nenhum cargo ou posto relevante na sociedade, e residiam na freguesia de seus afilhados.

Os casos em que os próprios senhores apadrinharam seus escravizados são praticamente inexistentes. Nos 1.476 registros de batismo foi encontrado um único caso em que o Senhor apadrinhou seu escravizado: Ignacio, filho natural de Maria, batizado em 24 de junho de 1855⁹⁷, que teve como proprietário e padrinho o major Luís Pereira da Cunha. Os escravizados preferiam donos de propriedades e senhores que não fossem os seus proprietários para apadrinhar os filhos, iniciando, assim, relações de solidariedade com outras casas senhoriais. Verificamos que os escravizados procuravam a todo o momento selecionar seus compadres, como ocorreu com Justino e Joaquina, ao escolherem o Reverendo Jacintho Jose Bizerra e a D. Romana Constancia de Sá como padrinhos de sua filha, Ursula⁹⁸. Como afirmaram Gudeman e Schwartz (1988, p.41), os atores sociais “agem com base em informações, influências, aconselhamentos, pressões, expectativas e regras”.

Ao levar em consideração essas informações para as madrinhas, percebemos que dos 1.495 registros de batismo que continham informações em 1.252 não era identificada a condição jurídica delas, o que leva a acreditar que eram pessoas livres (assim como foi discutido para os padrinhos); já em 198 registros, consta que eram escravizadas, seguidas de sete forras, sete Santas e três livres.

Quanto à distinção social das madrinhas, podemos observar que existem apenas quatro casos em que as madrinhas possuem o título de Dona, como ocorreu com Maria⁹⁹ – parda, filha natural de Balbina, escravizada do Reverendo

97 LBNSM, 1853-1858 - 72fv, APIMNSM.

98 LBNSM, 1858-1862 - 67fv, APIMNSM.

99 LBNSM, 1867-1871 - 81fv, APIMNSM.

Genuino Walfrido de Sousa Gurjão –, que teve como padrinhos Zeferino Rubens Leite e Dona Ursulina Maria Candida de Sousa Magalhães. Assim como os padrinhos, o número de madrinhas com distinção social foi pouco, se comparado com o total de madrinhas presentes nos assentos de batismo.

Os escravizados da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres procuraram estabelecer relações de compadrio com pessoas da própria Freguesia, o que facilitaria as redes de solidariedade criadas por esses nos momentos de dificuldade, uma vez que, residindo um perto do outro, facilitaria a comunicação e a ajuda mútua. Percebemos, assim, que os escravizados procuraram estabelecer suas redes de solidariedade, na maioria dos casos, com pessoas de condições mais elevadas na hierarquia social, a exemplo de pessoas livres.

Sendo assim, por meio de laços de compadrio, os escravizados se vinculavam a outras casas senhoriais, onde teriam trânsito livre e permissão para que convivessem e se comunicassem com as escravarias e com os agregados das outras casas senhoriais as quais se ligavam.

Esses casos de apadrinhamentos se constituíram como uma das principais formas de resistência dos escravos no cariri paraibano, pois, na perspectiva dos cativos, a aproximação entre escravizados e pessoas influentes era vista como uma possibilidade de melhorar as condições de vida dentro do cativeiro e alcançar uma possível carta de alforria. Como bem indica Rober Slenes, “havia a necessidade, num mundo hostil, de criar laços morais com pessoas de recurso, para proteger-se a si e a seus filhos” (SLENES, 199, p.145).

Essas informações também foram constatadas em outras regiões, a exemplo de Silvia Brugger (2006), que desenvolveu sua pesquisa a respeito das práticas de compadrio entre os escravizados na Vila de São João Del Rei/MG, e constatou o predomínio de padrinhos e madrinhas livres para os filhos de escravos, entre 1736 e 1850. Os padrinhos eram, normalmente, situados em patamares superiores da hierarquia social, se comparada com a condição dos batizados (BRUGGER, 2006, p. 195). Tais constatações também se encontram presentes nos estudos de Rocha (1999), que identifica essas

mesmas relações para a região de Campinas/SP, ao longo do século XIX. Na Paraíba, Rocha (2009) e Lima (2008) também chegaram a essa conclusão, a primeira para a Cidade da Parayba do Norte e a segunda para a região de Campina Grande.

Em relação ao batismo de crianças forras na pia batismal, foram constatados 22 casos entre os anos de 1850 a 1872, sendo 07 deles do sexo masculino e 15 do sexo feminino.

Quanto ao tipo de filiação predominante entre os forros, percebemos a natural. Dos 22 assentos de batismo, 21 crianças eram oriundas de uma filiação natural e apenas uma era fruto de uma filiação legítima, fato que ocorreu com Francelina¹⁰⁰, filha legítima de Manoel Joaquim de Sant Anna e Cândida, escravizada de Leandro Gomes Bizerra. Francelina foi alforriada na pia batismal por vontade do seu senhor, na presença dos padrinhos, Donato Alves Bizerra e Manoela Amália de Jesus. Mais uma vez, verificamos que a condição jurídica do pai não aparece nos registros.

Em três assentos de batismo constava o nome do pai e da mãe, porém, o tipo de filiação era natural. Um desses exemplos é o de Maria¹⁰¹, parda, filha natural de Filipe Rodrigues de Lira e Joana, escravizada de Manoel Bizerra Guimarães, alforriada na pia batismal, mediante a quantia de 200 mil reis, paga pelo pai da criança ao proprietário da mãe. Observamos também que dois desses assentos não apresentavam a condição jurídica do pai, conforme se observa no registro de Maria, citado anteriormente. O registro de Valdivino¹⁰² é o único que traz a condição jurídica do pai. Ele era filho natural de Mariana, escravizada de Theresa do Espirito Santo e do forro Antonio Correia da Silva, tendo sido batizado em 8 de julho de 1862 como forro, mediante a quantia de 200 mil reis pagos pelo pai.

Assim, verificamos que os pais, mesmo sem se casarem com as mães, tinham certa condição financeira e uma preocupação em alforriar

100 LBNSM, 1853-1858 – 66fv, APIMNSM.

101 LBNSM, 1862-1864 - 72fv, APIMNSM.

102 LBNSM, 1862-1864 - 12fv, APIMNSM.

seus filhos. Além disso, observamos o exemplo da escravizada Euzebia que, mesmo sem a presença do pai, conseguiu comprar a alforria de sua filha, por 200 mil reis. Para conseguir essa liberdade, Euzébia pode ter criado redes de solidariedade múltiplas e entrelaçadas, de mil confabulações, assim como é citado na epígrafe que abre este subcapítulo.

Nos demais assentos, há a predominância de mães escravizadas que conseguiram que seus filhos fossem forros na pia batismal apenas por “vontade de seus senhores”. Dessa maneira, não se sabe quais os reais motivos tiveram esses senhores para alforriarem essas crianças, o que sabemos é que essas mães com seus esforços e trabalhos contribuíram para liberdade dos filhos.

No Brasil, de acordo com Galliza (1979, p.142-143), a alforria podia ser obtida de diversas formas: o senhor poderia alforriar “gratuitamente” o seu escravizado sem impor nenhuma condição; poderia impor aos alforriados a condição de servir a seus senhores até a morte; o escravizado poderia comprar a própria alforria, ou de um parente próximo, desde que tivesse juntado pecúlio suficiente, ou poderia conseguir através da manumissão, por iniciativas de terceiros; e, por fim, por meio do testamento, no qual, na maioria das vezes, eram condicionais. Abaixo, um exemplo de uma criança forra, na pia batismal, de forma “gratuita”:

Aos quatro dias do mês de junho de mil oitocentos e cinquenta e dois anos, no Oratório Privado da Fazenda Serra Branca, desta Freguesia de São João do Cariri, o Reverendo José Ambrósio da Costa Ramos, de minha licença batizou solenemente a Jose pardo com um mês de nascido, forro na pia por ser esta a vontade de seu senhor Manoel Simões de Araújo, filha natural de Joaquina Maria, escrava do mesmo, sendo padrinhos, Manoel José Nogueira com procuração de João Ferreira de Pomiocono e Ursula Maria de Jesus com procuração de Maria Francisca da Conceição, todos moradores nesta freguesia, do que para constas mandei fazer o assento

em que assino¹⁰³ (LBNSM, 1846-1853 - 175ff. Acervo Paróquia da Igreja Matriz Nossa Senhora dos Milagres). (Grifos nossos)

Verificamos que a criança foi forra na pia batismal apenas pela “vontade do senhor”, não sendo preciso “comprar” sua liberdade, assim como ocorreu com Valdivino. No entanto, não podemos deixar de esquecer que foi fruto de negociações. A seguir, a transcrição do assento de batismo:

Aos oito dias do mês de julho de mil oitocentos e sessenta e dois anos no Oratório Privado da Fazenda Barra do Farias, nesta Freguesia de São João do Cariri, o Reverendo Herculano Xavier da Rocha de minha licença batizou solenemente a Valdivino pardo, nascido a vinte e nove de maio deste mesmo ano, filho natural de Antonio Correia da Silva, forro e de Mariana escrava de Theresa do espírito santo, que disse perante os padrinhos e filhos dela, que Valdivino fosse lançado como liberto e que assim fosse lançado no livro dos batizados, porque tinha recebido de Antonio Correia da Silva pai da criança, duzentos mil reis, forão padrinhos Roberto Jose Maria de Souza e sua mulher Izabel Francisca Maria de Oliveira, todos desta freguesia do que para constaR mandei fazer o assento em que assino. (Grifos nossos).

Na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, a forma como os escravizados obtinham alforria na pia batismal foi, na maioria das vezes (18 casos), por vontade do senhor. Em apenas quatro casos, a alforria se deu mediante a compra.

Contudo, não podemos esquecer que a alforria era o resultado de uma negociação, pois não era uma mera concessão do proprietário e, para

103 LBNSM, 1846-1853 – 175ff, APIMNSM.

obtê-la, o escravo tinha que negociar. Isso se dava não só no sentido de que o cativo tinha que pagar, mas também de que muitas vezes o senhor só vendia a carta se o escravo aceitasse certas condições, como no caso das chamadas alforrias condicionais.

Chalhoub (1990, p.100) destaca que “cada cativo sabia perfeitamente que, excluídas as fugas e outras formas radicais de resistência, sua esperança de liberdade estava contida no tipo de relacionamento que mantinha com seu senhor particular”.

De acordo com Lima (2010), a liberdade podia ser algo precário para os escravizados, uma realidade a ser defendida e mantida arduamente, visto que a luta pela liberdade não se constituía em uma aventura solitária, pois por trás dela existia muitas vezes uma extensa rede de solidariedade, tecida pelas ações de cativos, libertos e até homens livres.

Mattoso (2003) relata que os direitos dessas pessoas eram bastante limitados juridicamente, já que poderiam construir famílias, propriedade e herança, mas, no plano político, só podiam votar nas eleições primárias. Também tinham direito de servir à marinha, quartel e exército, todavia apenas como soldados, sem contar que o liberto devia ao senhor(a) a mesma obediência e a mesma humildade, visto que a carta de alforria podia ser revogada até 1871.

A liberdade é um processo de conquistas, que pode ou não sera alcançada durante o correr de uma vida [...] Não se restringe ao[conceito] da ideologia burguesa ocidental, a liberdade individualligada a autonomia individual: direito de ir e vir, de falar o que deseja, de comprar e vender, mas também a liberdade na concepção da população negra, que consiste em pertencer a uma comunidade: a liberdade social (Lima, 2010, p. 36).

No que diz respeito às relações de solidariedade construídas pelos forros, observamos que todos procuraram estabelecer relações com pessoas

livres, porém, nem os padrinhos e nem as madrinhas possuíam algum título de distinção social, o que pode indicar que essas mães buscaram também estabelecer laços com pessoas livres. Estabelecia-se, assim, uma aliança para cima, em que as relações de compadrio eram firmadas com pessoas mais altas na hierarquia social do que os pais das crianças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Notamos que a população da Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres era bastante diversa, residente a maior parte na zona rural, localizada no interior da Província da Paraíba. Essa população tinha como base econômica a pecuária e a agricultura, chegando a ser uma das principais freguesias da Paraíba.

Teve como principal base de mão de obra a escrava, que foi distribuída em pequenas propriedades. Também constatamos que algumas famílias escravizadas foram construídas ao longo do tempo, fossem elas nucleares ou monoparentais.

Analisando os casos de apadrinhamento na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, entre os anos de 1850 a 1859, identificamos o predomínio de padrinhos e madrinhas livres para os filhos de escravos, seguido de padrinho e madrinha cativo, o que indica que os escravizados procuraram estabelecer relações de compadrio com pessoas mais altas na hierarquia social, a quem poderiam recorrer sempre que precisasse.

Quanto às crianças batizadas como forras na pia batismal, percebemos a predominância do sexo feminino e com tipo de filiação natural, de maioria parda, caracterizando, assim, o processo de miscigenação na Freguesia de Nossa Senhora dos Milagres. Além disso, verificamos que o processo de alforria na pia batismal se deu tanto por meio da compra como de forma “gratuita”, por meio da vontade do senhor.

REFERÊNCIAS

FONTES MANUSCRITAS

ACERVO DA PARÓQUIA DA IGREJA MATRIZ NOSSA SENHORA DOS MILAGRES

LIVROS DE BATISMO: 1846-1853; 1853-1858; 1858-1862.

ARQUIVO DO FÓRUM NIVALDO DE FARIAS BRITO, SÃO JOÃO DO CARIRI/PB

INVENTÁRIO: João de Amorim Souza, 1867

FONTES IMPRESSAS

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707. São Paulo: Typografia2 de dezembro, 1853.

ROHAN, Henrique B. Chrographia da província da Parahyba do Norte. **Revista do IHGP**, nº 3, 1911, p. 346-348.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, João Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

ALMEIDA, Horácio de. **História da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1978.

ALMEIDA, José Américo de. **A Paraíba e seus problemas**. Brasília: Senado Federal, 1994 [1923].

BASSNEZI, Maria Silvia. Os eventos vitais na reconstituição da história. P. 141-172. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. (Orgs.). **O Historiador e suas fontes escritas**. São Paulo: Contexto, 2012 p. 141-172.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

BRUGGER, Sílvia Maria Jardim. **Minas patriarcal**: família e sociedade. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. Poder e Compadrio: Apadrinhamentos de escravos em São João Del Rei (Séculos XVIII e XIX). In. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro (Orgs.). **Nomes e Números**: Alternativas Metodológicas para a História Econômica e Social. Juiz de Fora: UFJF, 2006, p. 195-216.

CAVALCANTE NETO, Faustino Teatino. Taperoá: Apontamentos para a sua história. In: SOUZA, Antonio Clarindo Barbosa de. (Org). **História dos municípios paraibanos**. 2. ed. Campina Grande: EDUFCG, 2013, p. 75-109, V,2.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GALLIZA, Diana Soares de. **O Declínio da Escravidão na Paraíba 1850-1888**. João Pessoa, PB: Universitária/UFPB, 1979.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. In: REIS, João José (Org.). **Escravidão e invenção da liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 39-59.

JOFFILY, Irenêo. **Notas sobre a Parahyba**. Brasília: Thesaurus, 1977.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”**: uma história social da escravidão em Campina Grande. Recife. Tese (Doutorado) PPGH/UFPE, 2008.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade Interditada, Liberdade Reavida**: escravos e libertos na Paraíba escravista (Século XIX). Recife, Tese (Doutorado), PPGH/UFPE, 2010.

MATTOSO, Kátia M. de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. 3. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MEDEIROS, Coriolano. **Dicionário Corográfico do Estado da Paraíba**. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.

MEDEIROS, Maria do Céu; SÁ, Ariane Norma de Menezes. **O trabalho na Paraíba**: das origens à transição para o trabalho livre. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1999.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

MEDEIROS, Tarcízio Dinoá. **Freguesia do Cariri de Fora**. São Paulo: Editora Camargo Soares, 1990.

REIS, Izabel Cristina Ferreira dos. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. Salvador: Centro de Estudos Baianos, 2001.

ROCHA, Cristiany Miranda. **História de famílias escravas em Campinas ao longo do século XIX**. Dissertação (Mestrado). Campinas, PPGH/UNICAMP, 1999.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: UNESP, 2009.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da Família escrava**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Bartolomeu Israel de. **Cariri Paraibano: Do silêncio do lugar a desertificação**. 2008. 198p. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

TAVARES, João de Lira. **Apontamentos para a História Territorial da Paraíba**. Coleção Mossoroense. Volume CCXLV, 1982 p. 40-41.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Entre farinhadas, Procissões e Famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, província de Sergipe (1850-1888)**. 2004. 179 p. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2004.

REFERÊNCIAS DA INTERNET

Censo de 1872: Digitalizado e corrigido. Disponível em <<http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/pop72/index.html>> Acesso em: out. 2013

LIMA, Francisco de Araújo. Relatório de Presidente de Província, 1863, fl. 30, disponível em <http://www.crl.edu/brazil/provincial/paraiba> Acesso em: mai. 2014.

DIÁSPORA AFRICANA E PESSOAS ESCRAVIZADAS EM AREIA

Eleonora Félix da Silva

INTRODUÇÃO

No presente capítulo, fazemos uma abordagem sobre a população escravizada em Areia, município paraibano, durante a segunda metade do Oitocentos. Hoje, o município de Areia está localizado na região do brejo paraibano, limitando-se com Arara, Serraria e Pilões, ao norte, e a leste com Alagoinha e Alagoa Grande; ao sul, os municípios vizinhos são Alagoa Grande e Alagoa Nova, além de Remígio, a oeste.

No século XIX, o território de Areia era designado como Brejo de Areia. Em 1815 a povoação do Brejo de Areia foi elevada à condição de vila, com a denominação de Vila Real do Brejo de Areia. Ainda no mesmo século, ganhou contornos de cidade, sendo sua emancipação política datada de 1846.

No início da segunda metade do século XIX, em Areia, encontravam-se 19.240 pessoas livres e 2.020 pessoas escravizadas. Esta cidade apresentava uma das maiores parcelas de cativos da província da Parahyba do Norte, que somavam 28.546 cativos em 1851¹⁰⁴. Não era a cidade da província com o maior número de escravos, tampouco apresentava um número de escravos superior ao de pessoas livres.

Outra fonte nos informa que, por volta de meados da segunda metade do Dezenove, a população escrava em Areia era composta por 692 escravos (48,6%) e 732 (51,4%) escravas, sendo 1.424 o total da população escravizada

104 Relatório apresentado a Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo excellentíssimo presidente da provincia, o Dr. Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, em 3 de maio de 1852. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1852. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/579/>>. Acesso em: 23 jul. 2009.

no município¹⁰⁵. Em Areia, havia um contingente significativo de cativos, embora fosse marcada pela posse de pequenas propriedades. Aliás, esta era uma realidade comum não só em Areia como em toda Paraíba desde os tempos coloniais. A historiadora Solange Pereira da Rocha (2009), ao analisar a presença da “gente negra” na Paraíba, constatou que o baixo percentual de escravos pode estar vinculado aos obstáculos de ordem financeira dos proprietários locais para obtenção de mão de obra proveniente da África. Para suprir essa falta de trabalhadores, esses proprietários podem ter se utilizado de escravos nascidos na Paraíba, bem como das pessoas pobres livres (ROCHA, 2009, p. 106).

Tendo por base os documentos cartoriais como os Livros de Notas e os Inventários *post mortem*, analisamos algumas das múltiplas experiências vividas pelas pessoas escravizadas em Areia, como a experiência de ser comercializado. Na sociedade escravista areiense, o comércio em que os negros escravizados estavam envolvidos era uma realidade cotidiana e integrava a dinâmica social. É possível analisar os indícios dessas relações escravistas através de registros de transações comerciais que envolviam as pessoas escravizadas.

Como consequência do tráfico Atlântico, pessoas afrodescendentes foram dispersas por diversas partes do Brasil Imperial. As gerações seguintes continuaram a trajetória de dispersão por diferentes territórios, construindo trajetórias de vida em meio ao sistema escravista.

Através da análise de nossa documentação, enfatizaremos as experiências das pessoas escravizadas lutando em favor de sua liberdade, através de fugas e ataques aos senhores, bem como tomando a Justiça como arena de conflito pela aquisição da alforria.

105 Trata-se do Censo de 1872. Disponível em: <[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%BF%20Geral%20do%Brasil%201872%20Imp%EF%BF\\$BDrio%20do%20Brasil&link=Imperio%20Brasil#](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%BF%20Geral%20do%Brasil%201872%20Imp%EF%BF$BDrio%20do%20Brasil&link=Imperio%20Brasil#)>. Acesso em: 30 set. 2009.

COMÉRCIO DE PESSOAS ESCRAVIZADAS EM AREIA

As pessoas escravizadas em Areia foram agentes históricos, e não seres amorfos. Sofriam “a violência e a vigilância do sistema”, porém construíam o seu modo de vida, expectativas de liberdade e subjetividades, elaborando leituras próprias sobre o que ocorria ao seu redor. Embora numericamente em minoria, a existência da comunidade escrava em Areia – bem como na Paraíba – contribuiu para a formação de uma sociedade escravista.

Não sabemos ao certo quando chegaram os primeiros negros em Areia. Autores apontam que a existência de africanos na Paraíba ocorreu desde as lutas de conquista no século XVI, quando os portugueses tentavam pôr fim à resistência dos nativos e efetivar a colonização, o que ocorreu a partir da fundação da Paraíba, em 1585. Desde então, o fornecimento de cativos africanos para a Paraíba se dava, sobretudo, através da vizinha província de Pernambuco (MELLO, 1994).

Segundo Adhemar Vidal (1934), ao escrever sobre os primeiros negros que chegaram a esta província, “as embarcações de escravos desembarcavam em Cabedelo ou no porto do Varadouro; outros vinham pelas estradas do Recife para a região da Várzea e Brejo”. O mencionado autor, ao estudar “Três séculos de escravidão na Paraíba”, cita documentos de escrituras de compra e venda para observar a presença de africanos na Paraíba.

O comércio interprovincial de escravos entre Pernambuco e Paraíba, bem como entre outras províncias do Império brasileiro, era uma fonte de abastecimento de mão de obra escrava que coexistiu com o tráfico internacional de africanos entre Brasil e África. A existência deste comércio forçou muitos africanos a deixar o continente africano e reelaborar suas vidas em meio à escravidão existente no Brasil. Foi apenas com a aprovação de outra lei, em 1850, denominada Lei Eusébio de Queirós, que se pôs fim ao tráfico negreiro via Atlântico¹⁰⁶.

106 Um estudo mais detido e que mostra os interesses políticos no comércio de escravos está em CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

No contexto da diáspora africana, os africanos que chegaram ao Brasil eram comercializados para as províncias do Império, onde eram submetidos a diversos tipos de comercialização que levaram à dispersão dessas pessoas nestas terras.

A historiadora Kátia de Q. Mattoso (1988), em seu trabalho *Ser escravo no Brasil*, analisou outras estratégias para a aquisição de escravos. Entre elas, as vendas em leilões públicos, através das quais se compravam escravos a partir de lances de preços até ser atribuído o maior valor pelo cativo. Este tipo de comércio de escravos também se verificou em Areia durante a segunda metade do século XIX. No ano de 1866, o escravo Felipe foi posto à venda em praça pública. Ele fora escravo do senhor Domingos José de Sá Alcoforado, que faleceu em 21 de novembro de 1865, e o inventário de seus bens foi aberto no mesmo ano. Dos seis escravos que possuía, um deles era Felipe, o qual naquela ocasião foi avaliado em 1:000\$000¹⁰⁷.

No ano seguinte, em 1866, os filhos do finado Domingos José de Sá Alcoforado – cossenhores¹⁰⁸ do escravo, pois, na partilha dos bens, cada um ficou com uma parte sobre Felipe – foram a juízo a fim de autuar uma petição para a arrematação do cativo. Através do procurador Nunes Guedes Pereira, os herdeiros José Domingos de Sá Montenegro, Nunes Guedes de Miranda, Matheos Antonio Viana, Severino Guedes Alcoforado e Maria Umbelina de Sá queriam retirar suas respectivas quotas da herança no escravo.

Sob as determinações do juiz municipal, o coronel Remígio Veríssimo d'Ávila Lins, foi cumprida a petição. O escravo foi submetido a pregão, sendo o primeiro deles realizado em 25 de setembro de 1866. Segundo registrou o escrivão do cartório, José Francisco Alves Gama, não houve lançador algum interessado na compra do escravo. No dia seguinte, aconteceu o segundo pregão, no qual igualmente não houve lançador. Os pregões seguiram-se nos outros dias subsequentes sem lançador algum durante nove dias.

107 Inventário de Domingos José de Sá Alcoforado – 1865. Arquivo do Fórum Desembargador Aurélio de Albuquerque em Areia, doravante AFDAAA.

108 Cos Senhores, na ortografia da época.

No dia 04 de outubro daquele ano, o escravo foi levado à praça pública, em frente à residência do juiz municipal, para ser arrematado, mas não houve lançador. Foi só no dia 06 de outubro que o senhor Mathias Soares Cavalcante arrematou o escravo Felipe pelo preço de 1:420\$000. Depois deste processo, o contador do juízo fez as contas do valor que caberia a cada herdeiro e realizou a divisão do valor arrecadado entre eles¹⁰⁹.

Outro recurso para obtenção de mão de obra escrava eram as vendas privadas, que ocorriam a partir de um acordo prévio entre vendedor e comprador, mediante o qual se estabelecia um preço para o escravo. Kátia Mattoso (1988) afirma que esse tipo de venda se ligava ao desenvolvimento urbano do Brasil, como no período de nosso recorte temporal em análise. Além disso, conforme a mesma historiadora, este comércio existia “[...] nas cidades nas quais um número razoável de compradores necessitava apenas de alguns escravos, para serem utilizados, seja nos serviços domésticos, seja nos afazeres urbanos” (MATTOSO, 1988, p. 73).

Areia, no século XIX, era um núcleo urbano em que se praticava um forte comércio de produtos agrícolas. Havia um deslocamento de pessoas da própria cidade e de outros locais em função do comércio e do desenvolvimento urbano. Elas se deslocavam entre o meio urbano e o meio rural, sobretudo porque certas atividades e funções se realizavam no espaço urbano. Mário Maestri Filho (1984), ao abordar a relação entre campo e cidade no Brasil Imperial, afirmou que “a atividade produtiva centrava-se no campo; as cidades cumpriam um papel administrativo e econômico acessório [...] A vida administrativa, cultural e religiosa eram atividades essencialmente citadinas” (MAESTRI FILHO, 1984, p. 04). O núcleo urbano era o local das instâncias jurídicas e administrativas e, sendo assim, a cidade cumpria essas funções.

Em termos jurídicos, a cidade de Areia exercia uma importante função, pois se tornou Cabeça de Comarca, despontando em 1851 como cabeça da segunda comarca. A primeira comarca era composta pela capital e Alhandra, Vila do Pilar e Vila de Mamanguape; a segunda comarca circunscrevia as

109 Autoamento de uma petição dos herdeiros do finado Domingos José de Sá Alcoforado para arrematação do escravo Felipe – 1866. AFDAAA.

idades de Areia, Vila do Ingá, Vila de Cabaceiras, Vila de Alagoa Nova, Vila de Bananeiras, Vila de Independência, Vila de Campina Grande e Vila de S. João; a terceira comarca tinha como municípios membros a Vila de Pombal, a Vila de Catolé, Vila de Piancó, Vila de Patos e Vila de Souza¹¹⁰. Essa designação judiciária decorria da estrutura jurídica existente no Brasil Imperial. Conforme o historiador Luiz Carlos Soares (2007, p. 231), “o círculo judiciário de primeira instância se dividiu em três circunscrições: o distrito, o termo e a comarca”. A comarca era uma instância mais ampla que o distrito e o termo. Estes eram vinculados àquela, pois era a circunscrição territorial mais ampla, na qual atuava o Juiz de Direito.

Era no meio urbano que se cumpriam certos negócios envolvendo pessoas escravizadas. Transações comerciais eram algumas das “[...] variadas e complexas experiências históricas da escravidão” (ROCHA, 2009, p. 25). Os proprietários deslocavam-se para o centro urbano, a fim de registrar em cartório seu comércio negreiro. A venda de escravos era uma questão jurídica que devia ser registrada em cartório. Novamente recorrendo a Kátia Mattoso, ela nos lembra que as vendas privadas se notabilizaram sobretudo após a Lei Eusébio de Queirós¹¹¹, que pôs fim ao tráfico transatlântico.

Na sociedade escravista areiense, o comércio em que os negros escravizados estavam envolvidos era uma realidade cotidiana e integrava a dinâmica social, uma vez que os senhores podiam dispor dos escravizados, comercializando-os segundo suas conveniências e circunstâncias. Já no meio urbano, os proprietários de escravos recorriam aos jornais para imprimir anúncios de compra e venda de seus escravos.

110 RELATORIO apresentado a Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo excellentissimo presidente da provincia, o Dr. Antonio Coelho de Sá e Albuquerque em 3 de maio de 1852. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1852. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/579/>>. Acesso em: 24 jul. 2009.

111 BRASIL. Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Imperio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM581.htm>. Acesso em: 11 jul. 2016.

O historiador Mário Maestri já escreveu que, no Brasil, “nos jornais do Império, destacavam-se os anúncios econômicos”, mas “o escravo foi também uma presença segura nestes anúncios. Ali aparecia quando posto à venda ou caso se necessitasse de seus serviços” (MAESTRI FILHO, 1984, p. 52). Logo, nas sociedades escravistas do Brasil Imperial, os jornais foram utilizados para realizar negócios com escravos. O procedimento para a realização de um comércio de escravos através dos jornais foi descrito da forma seguinte pelo historiador Luis Carlos Soares:

Os senhores interessados por algum motivo qualquer, em vender os seus cativos a outras pessoas, mediante um módico pagamento aos periódicos, anunciavam as qualidades de suas “peças”, suas habilidades, as condições do negócio e os locais para serem efetuadas as transações (SOARES, 2007, p. 46).

Nos jornais existentes na Província da Parahyba do Norte, eram comuns anúncios de compra, aluguel, venda e até fugas de escravos. No *Jornal da Parahyba*, encontramos registros de comércios escravistas. É o que vemos publicado em 14 de setembro de 1881: “Aluga-se uma escrava por preço commodo para todo serviço na Visconde de Pelotas”¹¹².

No jornal *Argos Parahybano* de 13 de dezembro de 1850, publicava-se a venda de uma escrava indicando suas características físicas e até a origem africana: “vende-se huma negra de Angola de 30 annos pouco mais ou menos de idade quem a pretender dirija-se a Joaquim da Silva Coelho”¹¹³. O destaque à origem “de Angola” é reflexo da diáspora a que os africanos foram submetidos.

Em outros casos, o anunciante apelava para o aspecto físico e moral da escrava para chamar a atenção dos possíveis interessados. É o que vemos

112 JORNAL DA PARAHYBA, Parahyba, p. 04, 14 set. 1881. Acervo do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano/IHGP.

113 ARGOS PARAHYBANO, Parahyba, p. 04, 13 dez. 1850. Acervo da Biblioteca Átila Almeida/UEPB.

no jornal *A Epocha*, na edição de 23 de fevereiro de 1856: “compra-se uma negra moça, bonita figura e não tendo vícios paga-se bem”¹¹⁴. Segundo o sociólogo Gilberto Freyre - em seu trabalho *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX* -, quando num anúncio se fazia referência aos vícios, os escravocratas queriam lembrar o que eles chamavam de vícios existentes nas senzalas brasileiras na época do Império. “Vícios, dizia-se na época. Sabe-se hoje, de vários desses vícios que eram doença”. Entre tais estava o vício de comer terra, “o vício do tabaco, fumado em cachimbo” e o vício da cachaça (FREYRE, 1979, p. 40-41).

Ao analisarmos alguns periódicos publicados na cidade de Areia, foi-nos possível localizar indícios de comércio com escravos. Nos jornais de Areia, anunciavam-se comércios escravistas. No jornal *O Areiense* - na seção de anúncios -, encontramos o caso em que o senhor Canuto Simpliciano da Silva se apresentava como comprador de escravos:

Annuncios

Canuto Simpliciano da Silva compra escravos dando mais vinte mil réis por cima do preço de qualquer comprador pois para isto tem autorização: pode ser procurado a qualquer hora na Rua de Pedro Américo nº 7¹¹⁵.

O anúncio acima nos serve para pensar a imprensa como meio de socialização dos negócios de alguns indivíduos detentores de poder econômico. Além disso, observando atentamente, percebemos que o anunciante não parece ser um comprador isolado de um ou outro escravo. O senhor Canuto Simpliciano da Silva se apresenta como um comprador de escravos, ou seja, alguém disposto a adquirir muitos escravos. Ele poderia ter interesse em revender os cativos inclusive para fora da província, apresentando então possíveis nexos com o comércio interprovincial de escravos, ainda forte na década de 1870, época da notícia.

114 A EPOCHA, n. 13, 23 dez. 1856. Acervo da Biblioteca Átila Almeida/UEPB.

115 O AREIENSE. Cidade d'Areia, n. 5, p. 04, 11 ago. 1877. Acervo do Museu Regional de Areia.

É possível analisar os indícios do comércio de escravos através de registros das transações comerciais registradas em cartório. Para tanto, podemos utilizar os Livros de Notas e Escrituras identificados nos arquivos dos cartórios de Areia. As escrituras de compra e venda de escravos apresentam-se como uma possibilidade de rever o passado do negro escravo no Brasil. Ancorados na documentação mencionada, podemos estudar as características do tráfico intraprovincial, obtendo dados sobre o comércio de escravos na localidade, a exemplo dos contratos particulares de compra e venda feitos entre senhores da cidade e senhores das regiões circunvizinhas. Esses contratos de compra e de venda eram escritos e registrados em livros específicos para tais fins.

Ser vendido, hipotecado, doado ou trocado eram possibilidades que faziam parte da vida das pessoas escravizadas. Essas são algumas noções que adquirimos ao realizarmos um questionamento dos documentos encontrados nos arquivos dos cartórios de 1º e 2º Ofícios de Areia do período imperial.

Localizamos, principalmente, escrituras de compra e venda de escravos, que se constituem em documentos que seguem certa estrutura comum, na qual temos uma apresentação inicial do tipo de escritura, seguida dos nomes do vendedor e do comprador. Depois se segue a indicação do “Ano de Nosso Senhor Jesus Christo”, em que houve o lançamento nos livros de notas, bem como o dia e o mês em que as partes contratadas estiveram no cartório. Ademais, aparecem algumas características do contratante, como local de sua residência, estado civil e, sobretudo, as características do personagem principal do documento, que é o escravizado. Encontramos então indicação do seu nome, idade e valor. Outros acrescentam local de origem, profissão, filiação e prole – caso o acompanhe. Sobre as escrituras de compra e venda, Jônatas Marques Caratti (2008), em seu estudo, afirma que:

Este documento produzido durante o século XIX com o objetivo de tornar público e legal as relações comerciais e também com o fim de evitar problemas de embargo e herança, torna-se privilegiado para entender a dinâmica comercial de

escravos, já que apresenta informações relevantes sobre os trâmites da obtenção de cativos na época.

O comércio de escravos era de interesse do Estado e estava sob seu controle. Daí advém a obrigação de ser registrada em cartório. Para tanto, o Estado estabelecia a cobrança de um imposto denominado sisa, uma parcela a ser paga no momento da realização do comércio. Em 1867, quando Candido Rodrigues Bezerra vendeu o escravo Manoel a André Rodrigues Biserra e Souza, o pagamento da sisa pela transação em curso foi de 30\$000¹¹⁶. Quando, em 1868, os senhores Francisco de Paula Xavier de Miranda e Claudino Henriques de Vasconcellos acertaram a venda do escravo Antonio, de 25 anos, pagaram a quantia de 20\$000 de sisa¹¹⁷.

Quanto ao comércio de escravos em Areia, no lapso de tempo abordado, identificamos 112 documentos de registros de operações mercantis, os quais envolveram 129 cativos. Da documentação arrolada, temos uma escritura de hipoteca, uma escritura de permuta e duas escrituras de doações, da década de 1850. Da década de 1860, localizamos 26 escrituras de compra e venda. Foram 68 escrituras de compra e venda da década de 1870, além de 3 escrituras de permuta, uma escritura de petição e 2 escrituras de penhor. Referente à década de 1880, encontramos oito escrituras de compra e venda.

A quantidade de material encontrado pode não ser considerada volumosa. Todavia, no que se refere à qualidade do material, não podemos lamentar, uma vez que as condições físicas dos documentos não são tão precárias, apesar dos efeitos do tempo e da escrita. As dificuldades apresentaram-se, mas nos foi possível obter dados suficientes para uma análise qualitativa sobre aspectos importantes acerca das pessoas transacionadas e, assim, encontrarmos traços da vida daqueles trabalhadores.

Observamos que o período de maior presença de escrituras de compra e venda ocorreu nas décadas de 1860 e 1870. Tal fato deu-se em função do contexto vivenciado na segunda metade do século XIX, depois da aprovação

116 Escritura de venda. Livro de Notas de compra e venda de escravo - 1868. Cartório de 2º Ofício de Areia. Doravante, utilizaremos a abreviação CSOA para designar o local do acervo.

117 Escritura de venda. Livro de Notas de compra e venda de escravo - 1866. CSOA.

da Lei Eusébio de Queirós, pois, com o fim do tráfico transatlântico, o comércio provincial tornou-se o principal meio de abastecimento de mão de obra escravizada. Isso nos leva a concluir que a diáspora africana não se encerrou em 1850, com a Lei n. 581. Esse maior número de escrituras explica-se também pela valorização da mão de obra escrava em função do fim do tráfico negreiro e, por conseguinte, a intensificação do tráfico intraprovincial e interprovincial. O número de registros de compra e venda na década de 1880 foi bem menor em comparação aos outros períodos, o que reflete a conjuntura de fortalecimento das lutas dos escravizados pela liberdade, bem como do crescimento do movimento de deslegitimação do sistema escravista no Brasil e em Areia.

Dentro das possibilidades aventadas, as transações mais comuns foram as operações de compra e venda semelhantes à da escrava Josefa, de 18 anos de idade, cuja escritura foi lançada em Areia, aos dois dias do mês de julho de 1863. Essa jovem, cabra, foi vendida por 1:000\$000. Tratou-se de um negócio restrito ao âmbito local, haja vista que os vendedores Antonio Rodrigues de Sales e Patrício Torres, e o comprador, Francisco Antonio de Paiva, eram moradores da cidade¹¹⁸.

Este não foi o único comércio negreiro feito entre os próprios moradores do município, cujos limites entre o mundo urbano e o rural eram tênues. Comércio entre senhores escravistas desses dois mundos eram comuns, ficando evidente o movimento das pessoas do meio rural para a zona urbana.

No ano de 1866, Manoel Alves Pereira, José Pereira Lima e José Alves Pereira, moradores de Pirauá - termo de Areia - levaram para a cidade a escrava Isabel, a fim de dá-la ao senhor Manoel Cavalcante d'Albuquerque, morador da zona urbana. Aos oito dias do mês de novembro, Isabel, crioula solteira, “natural desta freguesia”, foi vendida por 1:000\$000 e contava 25 anos. Isto sugere que, nesse momento, a vida de Isabel passou por um instante de mudança com a transferência da zona rural para a zona urbana¹¹⁹.

118 Escritura de venda. Livro de notas de compra e venda de escravo - 1863. CSOA.

119 Escritura de venda. Livro de notas de compra e venda de escravo - 1866. CSOA.

Isabel não foi a única, pois, no universo das escrituras estudadas, cerca de 23 proprietários residentes em áreas rurais de Areia venderam escravos para compradores residentes da cidade. Entre os vendedores, constavam moradores de Pitombeiras, Vaca Brava, Pau Ferro, Algodão, Coelho, Gravatá, Timbaúba, Várzea Nova, Cepilho, Pinturas, Mata Limpa, Lagoas e Saboeiro etc. Do contrário, vendedores do núcleo urbano para o meio rural foram poucos: identificamos cinco casos. Até aqui, essas variáveis têm nos mostrado que o comércio urbano com o rural não parece ocasional.

Moradores das áreas rurais de Areia também tiveram que se deslocar para a cidade, a fim de registrar o comércio envolvendo seus cativos. Cerca de 17 realizaram esse deslocamento para a cidade e oficializaram as transações em cartório.

Essa forma de realizar tal comércio transferia cativos de uma área rural, como de Coelho a Tabocal, para outra igualmente rural. Foi o que aconteceu com a preta Salviana, aos 20 anos, solteira, natural da província e sem ofício, cuja senhora, D. Maria Cicília da Silva, através de procurador residente em Coelho – termo de Areia – vendeu-a para o morador do Jardim, o senhor Paulino Pinto de Carvalho, por 400 mil reis, em 29 de abril de 1876¹²⁰.

Areia participava do comércio interprovincial, ou seja, do comércio de cativos realizados entre diferentes províncias. Escravistas de cidades e vilas de outras províncias transitavam pela cidade, a fim de adquirirem cativos. Encontramos vendedores das vilas e cidades das vizinhas províncias do Rio Grande do Norte e Pernambuco comerciando escravos em Areia. Tal fenômeno contribuía para a dispersão de pessoas afrodescendentes para diversas províncias do Brasil.

Identificamos nove pessoas vendedoras de escravos cuja procedência é da Província do Rio Grande do Norte, oriundos de Acary, São Bento e Jardim, além de um comprador de escravos vindo de Curraes Novos¹²¹.

120 Escritura de venda. Livro de escrituras de escravos - 1876. Cartório de 1º Ofício de Areia.

121 Eram vilas que hoje fazem parte do território chamado Seridó Potiguar, “um fragmento regional situado na porção centro – meridional do Rio Grande do Norte – RN” (DANTAS; MORAIS, 2010). Cf. DANTAS (2010).

Além disso, originários da capital da província de Pernambuco constatamos cinco indivíduos envolvidos no comércio de escravos.

Acreditamos que foi assim que a parda Ignácia chegou a Areia. Esta escrava, de 46 anos de idade, foi comprada por Felliipe Guedes de Brito a Manoel G. (ilegível) Gomes da Silva, morador de São Bento, da província do Rio Grande do Norte. Como cozinheira, solteira, natural daquela província, foi vendida aos nove de agosto de 1879 por 250\$000¹²². As pardas de nomes Rita e Joaquina, entre outras, da mesma maneira chegaram a Areia vindas da província vizinha do Rio Grande do Norte.

Outros escravizados foram vendidos de Areia para o Rio Grande do Norte, mas observamos poucos casos. Esse comércio entre cidades e vilas foi menos intenso do que a prática do comércio entre os próprios moradores de Areia. Isso fomenta a questão sobre a possibilidade de a população escrava em Areia ter se formado através do comércio interprovincial, bem como reprodução natural.

A província do Rio Grande do Norte foi a que mais realizou comércio negreiro com Areia. Mas não era só essa cidade da província paraibana que estava inserida no comércio interprovincial intensificado na segunda metade do século XIX. Diana Soares de Galliza (1979) demonstrou que a Parahyba participou do comércio de venda de escravos para as áreas do sudeste onde então ocorria a expansão da lavoura cafeeira. Segundo a autora, o fluxo migratório de cativos da província para o centro-sul envolveu mais de três mil escravos.

Porém, compradores e vendedores de outras vilas e cidades, e até da capital da província da Parahyba do Norte, transitavam pelo espaço urbano de Areia motivado por seus interesses escravocratas. Com eles, estavam vidas humanas de cativos inseridos em um sistema de exploração. O funcionamento desse sistema afetava constantemente a vida das pessoas escravizadas que tinham de se locomover entre um espaço e outro em meio a redes de sociabilidades.

122 Escritura de venda. Livro de escrituras de escravos - 1879. CSOA.

Observamos que, entre compradores e vendedores, havia um maior número de homens compradores do que de mulheres. Estas, quando apareciam, eram mais vendedoras que compradoras. Além disso, nas escrituras de compra e venda de escravos, não há nomes recorrentes de comerciantes. Eram mais comuns casos como o de D. Luisa Maria da Conceição, que em 1865 registrou a compra da escrava Sebastiana. Porém, não localizamos mais o nome dessa senhora nas demais escrituras. Antes, no ano de 1855, o senhor Luciano Ferreira de Lima registrou a hipoteca da escrava Margarida. Depois disto, não o encontramos novamente em qualquer outra escritura¹²³.

Localizamos alguns nomes que se repetem, indicando que esses escravistas realizaram transações comerciais com seus escravos por mais de uma vez. Exemplo disso foi o caso de D. Francisca Theodolina de Albuquerque, que em 1863 figurou como compradora do escravo João, de 25 anos. Só localizamos esta senhora anos depois, em 1867, desta vez vendendo um escravo de nome Joaquim pelo preço de 600\$000¹²⁴.

Encontramos por três vezes o senhor Simão Patrício da Costa, boticário da cidade, comprando escravos. Primeiramente, em 1867, ele comprou o escravo crioulo Manoel, 13 anos de idade, por um valor de 600\$000. Anos depois, em 1878, ele adquiriu por 150\$000 a escrava, de 14 anos, de nome Benedita. No ano de 1880, Simão Patrício da Costa comprou por 550\$000 a escrava Apolinária, 43 anos de idade, com a filha Agostinha, de 10 anos de idade¹²⁵.

Alguns outros casos chamam atenção pela quantidade de operações e, sobretudo, pela trajetória a que foram submetidas as pessoas escravizadas. O senhor Sindolpho Guedes de Alcoforado foi quem mais realizou transações comerciais com seus cativos. Comprou, em 1878, o escravo Manoel, 41

123 Ver, respectivamente, Escritura de venda. Livro de Notas de compra e venda de escravo - 1865 e Escritura de hipoteca. Livro de Notas de compra e venda de escravo - 1855. CSOA.

124 Ver, respectivamente, Escritura de compra e venda de escravos. Livro de Notas de compra e venda de escravo - 1863 e 1867. CSOA.

125 Ver, respectivamente, Escrituras de vendas. Livro de Notas de compra e venda de escravos - 1867. Livro de Escripturas de escravos - 1878. Livro de Notas de compra e venda de escravos - 1880. CSOA.

anos de idade, e ainda no mesmo ano comprou o escravo Luis. Trocou este escravo por outro, de nome Paulo, do senhor Hermínio Albuquerque da Silva, ainda no ano de 1878. Em outubro de 1879, Sindopho Guedes Alcoforado comprou a escrava Ignácia, de 31 anos de idade, por 350\$000. Em fevereiro do ano seguinte, o escravista vendeu Ignácia por 400\$000 para a senhora Maria Eufrasina Ferreira Vas¹²⁶.

Notamos, entre os poucos escravistas que aparecem envolvidos em mais de uma transação comercial de escravos, que o número de escravos comercializados em cada documento não é volumoso, ou seja, não são realizadas compras e vendas vultuosas. Era um comércio de pequena monta, e por isso podemos pensar que o negócio de escravos não constituía a atividade principal dos proprietários envolvidos nessas transações. Não eram pessoas que se dedicavam especialmente a esta atividade.

Em Campina Grande, outro município escravista da província da Parahyba, da mesma forma não foram realizadas transações comerciais com grande quantidade de escravos. Entretanto, Luciano Mendonça de Lima (2008) conseguiu identificar casos de proprietários locais que chegaram a vender seus escravos até para fora da província. Um dos escravistas que se envolveu com o tráfico interprovincial foi Alexandrino Cavalcante, que chegou a vender, em 1873, quatro escravos para as “bandas do sul”.

Nos Livros de Escrituras de escravos por nós consultados, não encontramos grandes lotes de cativos sendo negociados. Jônatas Marques Caratti (2008) demonstrou, em seu estudo acerca desse fator no comércio de escravos, que

é um indício importante, pois demonstra que a maior parte das transações foram realizadas por homens e mulheres que não tinham compromisso com o negócio do tráfico e comércio de escravos, e sim com um abastecimento local, destinado a suprir os seus próprios serviços” (CARATTI, 2008, p. 09).

126 Escrituras de compra, venda e permuta. Livro de Escripturas de escravos – 1878/1879 e 1870. CSOA.

A maioria das escrituras de compra e venda de escravos que analisamos foi de apenas um escravo. Isto, porém, não nos permite afirmar que as compras e vendas de escravos em Areia eram simples casos particulares. E o que dizer sobre trocar de senhores? Virgino, escravo, de 57 anos de idade, e Josefa, de 51 anos de idade, eram casados e moravam em Pau Barriga – termo de Areia - com seu senhor, Luis Cavalcante de Souza. No início do ano de 1878, Virgino e Josefa foram trocados pela escrava Salviana, solteira e acompanhada pela filha Damiana, de 3 anos. A moradia de Josefa e Virgino provavelmente passou a ser Cha de Jardim, onde morava o outro permutante, chamado Paulino Pinto de Carvalho¹²⁷. A trajetória de vida dessas pessoas foi alterada devido ao comércio negreiro dos seus senhores, sujeitos mais preocupados com os negócios do que com a vida dessas pessoas.

Além das compras e vendas, eram comuns transações comerciais como a que envolveu Teresa aos três de março do “ano do Nosso Senhor Jesus Christo de mil oitocentos e cinquenta e cinco”¹²⁸. Ela foi hipotecada por sua senhora, D. Antonia Maria Mendes da Silva, como garantia numa dívida ao senhor Maximiano Lopes Machado¹²⁹. Hipotecar é uma operação comercial que consiste em oferecer um bem como garantia de pagamento (a credor) sem transferir título de posse (HOUAISS, 2004). Também no ano de 1855, Luciano Ferreira de Lima hipotecava ao senhor Vicente Pereira da Silva, ambos residentes em Areia, a sua escrava Margarida pela quantia de 600\$000¹³⁰.

Em nossa pesquisa, encontramos o registro de 23 hipotecas de escravos no Livro de Índice de Escrituras, onde estão relacionadas diversas transações comerciais com diferentes tipos de propriedades, inclusive com

127 Escritura de permuta. Livro de escrituras de escravos - 1878. Cartório de 1º Ofício de Areia. Doravante, utilizaremos a abreviação CPOA para designar o referido acervo.

128 Escritura de venda. Livro de escrituras de escravos - 1876. CPOA.

129 Trata-se de um senhor, residente na cidade, que participou da Revolta Praieira, iniciada em 1848. Foi juiz, delegado de polícia e deputado provincial pelo Partido Liberal. Todavia, apesar de posicionar-se politicamente como liberal, mantinha laços estreitos com a escravidão. Cf. Almeida (1958. p. 81).

130 Escritura de hipoteca. Livro de escrituras de escravos - 1855. CSOA.

escravos. Em julho de 1830, foi registrada a hipoteca de “uma escrava com cria” no valor de 1:000\$000. A maioria dessas hipotecas apresentava a quantidade de um escravo, mas encontramos três registros nos quais escravos foram hipotecados juntamente com outros bens. Em 1840, numa mesma transação comercial, escravos e uma casa foram hipotecados por 1:200\$000. Escravos e reses foram hipotecados juntos por 400\$000 em 11 de outubro de 1849. No ano de 1855, os senhores Francisco Bizerra de Castilho Jr. e José Pereira da Silva de B. (ilegível) registraram em cartório a hipoteca de uma escrava no valor de 210\$000¹³¹.

Quando estavam em situação pecuniária difícil, os proprietários usavam seus trabalhadores cativos para quitar dívidas. Manoel H. da Costa Lyra penhorou seus escravos Agostinho e Rosalina. A penhora deste casal foi feita para garantir o débito de 1:000\$000 a José Guilherme e A. Companhia de Recife, que foi representado por procurador.

Crianças escravas igualmente eram usadas para quitação de dívidas. Em meados de 1876, o destino dos escravos Pedro (8 anos) e Henrique (7 anos), ambos de cor preta, e filhos de mulher liberta, tiveram suas vidas afetadas pelos negócios de Serafim Gonçalves Maia e Clementino de Farias Tavares, respectivamente outorgante e outorgado¹³².

Aliás, nos documentos pesquisados, identificamos entre os escravizados negociados a presença de crianças, ou seja, meninos e meninas com até 12 anos de idade. As crianças formavam um grupo específico no sistema escravista devido às difíceis condições em que viviam os escravizados em geral e que se tornavam mais graves para estas pessoas.

O interesse dos senhores em comprar e vender crianças escravas é explicado pelo fato de que, ao comprar uma criança escravizada, o senhor estava investindo na formação de uma mão de obra, bem como na manutenção do sistema. Sobre este tema, Maria Cristina Luz Pinheiro (2005)

131 Índice de Escrituras, 17 de outubro de 1818 a 24 de fevereiro de 1936. Cartório Maia de Albuquerque. 1º Ofício Comarca de Areia-PB.

132 Escritura de hipoteca. Livro de escrituras de escravos - 1876. CPOA.

demonstrou, em seu estudo *O trabalho de crianças escravas na cidade de Salvador, 1850-1888*, que a criança escravizada

[...] não se constituiu um fardo para os senhores. Ao contrário, foram aproveitadas desde muito cedo na faina diária do serviço doméstico, da lavoura e em alguns casos até como mão-de-obra mais qualificada (PINHEIRO, 2005, p. 160).

A comercialização de crianças demonstra que os senhores visavam alguma utilização delas no cotidiano escravista da cidade de Areia, no Oitocentos. No que concerne ao uso das crianças como força de trabalho, concordamos com as afirmações da autora já citada, Maria Cristina Luz Pinheiro, segundo a qual:

A definição da idade em que a criança escrava tornava-se força produtiva, ou mesmo quando ela começava a desempenhar algumas tarefas, se aos quatro, cinco, aos sete, ou aos doze anos, tinha pouca importância diante das exigências da ordem econômica e social escravista. Importa-nos verificar que a criança escrava não era uma carga inútil para os senhores e que podia começar a trabalhar muito cedo. Essa era a lógica do sistema escravista (PINHEIRO, 2005, p. 173).

Em nossa pesquisa, localizamos duas crianças nos documentos dos anos de 1850; cinco nos registros de 1860 e nove na documentação de 1870. Totalizamos 16 crianças escravizadas sendo vendidas, permutadas, doadas e hipotecadas, sem contar com as crianças que acompanharam suas mães nos processos de compra e venda. Observamos também a ausência delas nos documentos referentes à década de 1880, como reflexo da lei emancipacionista de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre, que libertava as crianças nascidas de mães escravas a partir daquela data.

Mas, a maioria das escrituras de transações comerciais envolvendo crianças não faz referência ao tipo de trabalho que exerciam. Em sete documentos aparece a indicação de “sem ofício”. Raros foram os casos como o do escravo Antonio, de 7 anos, que foi vendido por seu dono, Targino (ilegível) de Vasconcelos, em 1878, ao senhor Major Virgino Virgolino Cavalcante de Albuquerque, por 600\$000. Segundo a escritura de venda, ele era pardo, natural da província e agricultor. Por sua vez, o escravo José foi vendido como “apto para qualquer serviço”, em 1878, ao senhor Francisco Epifanio, morador na cidade, por uma quantia de 200\$000. No mesmo ano de 1878, encontramos Genoveva, escrava de 10 anos de idade, sendo vendida pelo senhor Manoel Lopes da Penha ao senhor Francisco Álvares da Silveira pelo preço de 600\$000. Consta ser a dita escrava cozinheira¹³³.

Geralmente, as crianças escravizadas apresentavam um preço inferior ao dos adultos escravizados. Raros foram aqueles que atingiam o valor máximo de um conto de réis, variando sempre entre cem a novecentos mil réis. A título de exemplo, a escrava Maria, de 10 anos de idade, foi vendida por Joaquim de Meireles pela quantia de 1:000\$000 em 1865. No ano de 1866, o escravo Roque, crioulo, de 10 anos de idade, filho da escrava Rita, foi comprado pelo padre Antônio José Borges, morador na cidade de Areia, por 900\$000¹³⁴.

Na década de 1870, os valores de crianças escravas apresentaram um decréscimo. Com 10 anos de idade, “apto para qualquer serviço”, o escravo José - já mencionado - foi comprado por 200\$000 pelo senhor Francisco Epifanio, em 1878. No mesmo ano, a escrava Genoveva foi comprada por 400\$000. Por um valor de 600\$000, a escrava Joaquina, de 12 anos de idade, foi comprada por Clemente Luis da Fonseca, aos 12 dias de 1877¹³⁵.

133 Escritura de venda. Livro de escrituras de escravos - 1878. CPOA.

134 Ver, respectivamente, Escrituras de vendas e compra - 1865 e 1866. Livro de Nota de compra e venda de escravo. CSOA.

135 Ver, respectivamente, Escrituras de compras - 1878 e 1878. Livro de Escrituras de Escravos. CPOA.

Para uma maior visualização da posse de crianças escravizadas entre os escravistas de Areia, além dos Livros de Notas e Escrituras, lançamos mão dos inventários *post mortem* como fonte para melhor retratar a presença desse grupo social. Na análise dos 46 inventários, encontramos um total de 74 crianças escravizadas sem indicação de ofício e sem referência a uma origem africana. Logo, nasceram todas no Brasil.

Nos inventários dos escravistas areienses, as crianças cativas constituíam um bem de considerável importância. A senhora D. Isabel Cavalcante de Albuquerque (1873) era proprietária de sete escravos, sendo duas mulheres e cinco crianças. Já no inventário dos bens do casal Antonio Luís de Souza e Francisca Juliana da Silva (1868) havia 10 escravos, sendo dois homens, um cujo gênero não foi possível identificar, e sete crianças, inclusive uma de quatro meses de vida¹³⁶.

O que vimos até aqui foram homens, mulheres e crianças sendo comercializados como mercadorias. Contudo, eles não eram simplesmente mercadorias ou coisas. Eram pessoas, seres humanos que viveram situações extremas dentro do sistema escravista vigente em Areia na segunda metade do Oitocentos e que tinham suas vidas afetadas por estas transações comerciais entre os proprietários.

RESISTÊNCIA ESCRAVA E POSSIBILIDADES DE LIBERDADE

“Onde houve escravidão houve resistência. E de todo tipo” (REIS; GOMES, 2000, p. 9). Concordamos com essa assertiva dos historiadores João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, pois corresponde ao que também verificamos ao estudar a sociedade areiense e sua população escravizada. Os escravos em Areia nos deram exemplos de diversas formas de resistência, mostrando seus posicionamentos com relação ao trabalho compulsório e, sobretudo, mostrando ser donos das próprias vontades.

¹³⁶ Ver, respectivamente, os inventários de D. Isabel Cavalcante de Albuquerque (1873) e Antonio Luís de Souza e sua mulher Francisca Juliana da Silva (1868). AFDAAA.

Indício de resistência através de um ato de violência explícita por parte do negro escravizado foi feito por Horácio de Almeida. Segundo ele, o escravizado Marçal atacou o seu dono, Manoel Gomes da Cunha Lima, ao ver sua esposa, também cativa, sendo açoitada por ele. Marçal foi punido com pena de morte através de enforcamento (ALMEIDA, 1958).

Não obstante, atacar senhores ou resistir aos castigos físicos excessivos não foram as únicas vias de os escravizados posicionarem-se contra os excessos senhoriais. Às vezes, fugir também era uma boa saída.

Agindo de forma individual ou grupal, os cativos que recorriam a este limite extremo de resistência contra os senhores procuravam

[...] se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres. Nesses casos, o destino podia ser as cidades, onde não se estranhava a circulação de homens e mulheres de várias matizes raciais (REIS; GOMES, 2000, p. 09).

Benedito, Victoriano, Jacinto, Francisco, Filismino, Domingos, Manoel, Isidoro, dentre outros foram escravos de Areia que buscaram na fuga uma maneira de viver fora do cativeiro. Encontramos a história de resistência desses cativos nos jornais da província da Parahyba da segunda metade do século XIX e nos jornais existentes na cidade de Areia no mesmo período.

Era no espaço urbano que os proprietários de escravos acionavam os jornais como mais um instrumento de controle sobre os negros e negras escravizados. Os senhores escravistas, a fim de defender seus interesses, valiam-se dos jornais para manter sua propriedade quando os cativos fugiam de seus domínios. O senhor Manoel Henrique de Sá Carvalho e Costa fez publicar anúncio em jornal oferecendo recompensa a quem encontrasse seus escravos fugidos Francisco e Felismino. Aquele “creolo de corpo regular, nariz um tanto afilado, rosto comprido, pouca barba no queixo inferior, bem parecido, ar alegre, tem por costume quando falar rir-se, pernas finas”. Já o seu irmão Felismino era “alto, secco, nariz chato, sem barba, pernas finas, pés regulares, mãos compridas”.¹³⁷

137 O AREIENSE. Cidade d'Areia, n. 25, p. 04, 29 set. 1877. Acervo do Museu Regional de Areia.

Manoel Henrique de Sá Carvalho e Costa fez publicar o anúncio em jornal oferecendo recompensa a quem encontrasse seus escravos fugidos. Dizia no jornal: “roga-se a qualquer pessoa, que apreender os referidos escravos que faça delles entrega nesta cidade”.¹³⁸ A cidade aparece então como lugar dos escravistas sociabilizarem seus interesses; nesse caso, o interesse de preservar sua propriedade. No anúncio citado, o senhor Manoel Henrique de Sá Carvalho e Costa estabeleceu com o senhor Tertuliano Gonçalves Lisboa, morador da cidade, que fosse a ele entregue os escravos caso fossem apreendidos.

Situação semelhante ocorreu com o Dr. Felipe Lopes Neto, morador da cidade de Recife, capital da província de Pernambuco. Em 1851, quando Jacinto, seu escravo, fugiu, ele divulgou nos jornais que, caso fosse apreendido, o escravo poderia ser entregue na cidade de Areia ao senhor Luis Vicente Borges. Jacinto havia nascido na cidade de Areia. Pertenceu a Manoel Joze Borges, que o vendeu em Recife para Antonio Joaquim de Almeida, de quem o Dr. Felipe Lopes Neto o adquiriu. Sobre a fuga de Jacinto, publicou-se na imprensa:

Fugiu um crioulo de nome Jacinto, baixo, de 20 anos de idade pouco mais ou menos, boca grande, beijos grossos, naris chato, dentes acangulados, com falta de dois no queixo superior: é muito ladino; trajano camisa de bacta verde, e ciloura de algodão americano mesclado de branco; tem na perna esquerda uma fenda aberta e varias cicatrizes de outras.¹³⁹

Na segunda metade do século XIX, o espaço urbano de Areia passou por um desenvolvimento em seu aspecto físico, embora ainda fosse uma cidade muito atrelada ao mundo rural. Enquanto a zona rural se mantinha como núcleo das atividades econômicas, a cidade crescia como espaço das atividades sociais, administrativas e jurídicas.

138 Idem.

139 ARGOS PARAHYBANO. Parahyba, n. 49, p. 04, 1851. Acervo da Biblioteca Átila de Almeida/UEPB.

As transformações ocorridas em Areia não estavam dissociadas do contexto do Brasil oitocentista, especialmente na segunda metade do século XIX, que teve como um dos marcos cronológicos destas transformações o ano de 1850, com a aprovação da lei que proibiu o tráfico negreiro da África para o Brasil, o que se deu devido às pressões da Inglaterra, que pretendia aumentar o seu mercado consumidor de produtos manufaturados. Para tanto, ela queria evitar que grandes investimentos fossem feitos nos ingleses. Além disso, na segunda metade do Dezenove, a Inglaterra expandia seus domínios imperialistas sobre a África. Portanto, não lhe interessava a retirada de africanos do território que ela pretendia dominar.

Após o fim do comércio transatlântico de africanos escravizados, a solução para a necessidade de mão de obra das regiões mais produtivas foi o tráfico interprovincial de cativos. O tráfico interno acabou por contribuir para a diminuição do número de escravos nas regiões do Brasil em decadência econômica. Como ocorreu com a região Nordeste, que se tornou uma grande fornecedora de escravos para as lavouras cafeeiras do Sudeste que, em expansão, precisava cada vez mais de braços escravos para a lavoura.

Conforme Galliza (1979, p. 114), “a Paraíba perdeu entre 1874 e 1884, no comércio interprovincial, 3.412 escravos, os quais, somados com os dados existentes para os anos 1856-1874, atingiram 3.788 cativos”.

Deste período até a abolição da escravatura no Brasil, em 1888, verificou-se um acirramento dos debates em torno do uso do trabalho escravo no Brasil, com um crescente descrédito do regime escravista, bem como ocorreu um processo de desagregação da escravidão em diversas áreas do Brasil imperial, igualmente resultante das tensões entre senhores e cativos. As pressões contra a escravidão partiam de diversas partes, sobretudo dos próprios escravizados. Sinais destes embates foram as leis emancipacionistas – sancionadas pelo Estado Imperial –, que criaram mais um instrumento de conflito entre escravos e senhores “em torno da liberdade”.

Entre estas leis emancipacionistas, estava a Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871. Conhecida como Lei do Ventre Livre ou Lei do Rio

Branco, legislava sobre a questão da escravidão – sem aboli-la – em diversos aspectos. Durante muito tempo, a Lei do Ventre Livre ficou lembrada na historiografia brasileira como uma lei que legislava sobre indivíduos que ainda não existiam. Logo, não interferia diretamente no domínio do senhor sobre o escravo. Segundo a medida legal, os nascidos a partir da data de sua aprovação seriam considerados libertos. Todavia, na recente historiografia sobre a escravidão, as interpretações sobre esta lei ampliaram-se, sobretudo na obra de Sidney Chalhoub (1998), para quem

A lei do ventre livre representou o reconhecimento legal de uma série de direitos que os escravos vinham adquirindo pelo costume, e a aceitação de alguns objetivos das lutas dos negros [...] uma lei cujas disposições mais essenciais foram arrancadas pelos escravos às classes proprietárias.

Nesta análise, Sidney Chalhoub faz referência a dois importantes direitos dos escravos, a saber, a formação do pecúlio e a alforria. Ambas não poderiam mais ser revogadas por ingratidão, como era permitido de acordo com as Ordenações Filipinas¹⁴⁰, ou seja, uma vez “concedida” a alforria, o senhor não poderia anulá-la.

Eram direitos costumeiros, já existentes antes de 1871, mas que só se oficializaram com a Lei do Ventre Livre. Esta lei tornou legalmente aceitos e irrevogáveis a alforria e o direito de o escravizado comprar sua liberdade através de pecúlio. Pela lei de 1871: “Art. 48. É permitido ao escravo a formação de um pecúlio com o que lhe provier de doações, legados e heranças, e com o que por consentimento do senhor, obtiver do seu trabalho e economias” (BRASIL, 1871, art. 48 apud CHALHOUB, 1998, p. 27)¹⁴¹. O pecúlio era uma propriedade do escravo, fruto de seu trabalho e economias. Com o pecúlio, o escravizado podia comprar sua carta de liberdade.

140 ORDENAÇÕES FILIPINAS. **Livro IV.** Título LXIII. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas>>. Acesso em: 21 jan. 2010.

141 BRASIL. **Abolição no Parlamento:** 65 anos de lutas (1823-1888). Brasília: Senado Federal, 1988 (v. 1), p. 535.

A partir da lei de 1871, por ocasião do arrolamento dos bens, os proprietários de escravos tinham a obrigação de declarar a existência do pecúlio de qualquer dos escravos que o possuísem. No inventário de D. Maria Soares da Fonseca – 1882 –, entre seus bens, constava o escravizado Virgino, possuidor de um pecúlio de 300\$000 em poder de Joaquim (ilegível), cuja quantia era justamente a de sua avaliação. Por isso, o juiz determinou a concessão da carta de liberdade. Do mesmo modo, Gertrude - escrava de Maria Cicília da Silva - apresentou um pecúlio na quantia de 300\$000, equivalente ao seu valor. O juiz deliberou a assinatura da carta de alforria em 1882. Entre os escravos de Bento Casado de Oliveira, estava a parda Rosária, de 36 anos, que tinha um pecúlio de 50\$000; o preto Francisco, de 63 anos de idade, com pecúlio de 20\$000. O escravo Faustino, de 60 anos de idade, apresentou um pecúlio de 50\$000 para equivaler ao valor de sua avaliação no inventário de seu finado senhor¹⁴².

Todavia, só o fato de ter um pecúlio não garantia a efetivação da alforria, embora fosse um direito legal dos escravizados, gerando um momento de conflito entre senhor e escravo. Então, a fim de ver seus direitos garantidos, os escravizados lançavam mão da Justiça e nos tribunais da cidade lutavam contra seus senhores para conquistar a liberdade.

Uma das maneiras de “agência” escrava para conquistar a liberdade e posicionar-se contra o cativo era pressionar os senhores ao acionar o poder judicial. Na História Social da Escravidão, a Justiça é interpretada como um campo de possibilidades para os cativos contestarem a escravidão. Para Sidney Chalhoub (1998, p. 252), a Justiça era “[...] uma forma de buscar a liberdade dentro do campo de possibilidades existentes na própria instituição da escravidão”. Nos últimos anos da escravidão no Brasil, na segunda metade do século XIX, o espaço jurídico foi palco de intensificações de lutas pela liberdade como possibilidade de contestação à escravidão, provocando fissuras no sistema. Nesses embates, é possível abordar as experiências de vida dos escravos e escravas submetidos ao trabalho compulsório e os caminhos trilhados para conquistar a liberdade.

142 Ver, respectivamente, inventários de Maria Soares da Fonseca – 1882; Maria Cicília da Silva – 1882 e Bento Casado de Oliveira, 1883. AFDAAA.

Mulheres e homens que foram submetidos ao jugo do cativo não eram meras coisas destituídas de percepção de mundo e dos acontecimentos de sua época. Dentro do sistema escravista, viveram experiências diversas no intuito de melhorar suas condições de vida.

Ao avaliar as fontes judiciais, é possível ter contato com os embates em torno da alforria, das posições de senhores e escravizados acerca da escravidão e da liberdade. Tal valorização do campo jurídico, além da utilização dos seus registros como fontes para a elaboração do conhecimento acerca da escravidão no Brasil, são mais um aspecto da História Social da Escravidão. A repercussão, nesse paradigma historiográfico, das proposições teóricas do historiador inglês E. P. Thompson, é tecida na obra *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*, na qual Thompson realiza uma análise sobre as repercussões de uma lei sancionada na Inglaterra em 1723. Ao analisar os embates em torno da efetivação da lei, Thompson demonstra que o espaço jurídico pode ser entendido como uma arena de conflito, e não de consenso entre as classes sociais. O autor analisa o papel das leis numa sociedade entendida como uma forma de mediação das relações de classe, que muitas vezes também servia para impor restrições às classes dominantes, ou seja, a lei não serve apenas ao exercício de poder dos dominadores (THOMPSON, 1997).

A historiografia paraibana que abordou a história da cidade de Areia silenciou a história das pessoas escravizadas enquanto agentes da história da cidade, pois eles não figuravam como os maiores interessados no sistema escravista. Quando ocorreu o processo histórico de declínio da escravidão, o ambiente urbano de Areia tornou-se uma arena de enfrentamentos entre senhores e escravos em torno da discussão e da expectativa de liberdade.

Apesar de ser um direito apanhado por lei, em Areia, conquistar a alforria não era fácil. Muitas vezes, era preciso que o escravizado fosse além da negociação direta com o senhor e recorresse ao aparato judicial para poder conquistar a carta de liberdade. Essas são concepções que aprendemos ao analisar um conjunto de documentos encontrados no arquivo do Cartório de 1º Ofício de Areia, atualmente estabelecido no Fórum Desembargador

Aurélio de Albuquerque, abarcando o período das décadas de 1870 e 1880. Ao explorar a referida documentação, apreciamos algumas experiências da vida de homens e mulheres escravizados e seu agenciar contra a dominação senhorial. Desse modo, os cativos minavam a escravidão, o que culminou com a abolição do cativo em Areia.

Um tipo de documentação arrolada em nossa investigação foram as petições judiciais autuadas pelos escravos a fim de pleitear a sua liberdade. Com a parda Lourença foi assim: ela lutou por sua liberdade recorrendo à Justiça local, pois – contra a vontade do seu senhor - pretendia libertar-se por meio do pecúlio que possuía¹⁴³. Ora, como Lourença, sendo escrava, recorria ao aparato judicial para libertar-se numa sociedade escravista? A historiadora Keila Grinberg (1994), ao estudar ações de liberdade presentes na Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX, chama nossa atenção para as ambiguidades das leis do Brasil no final do Oitocentos.

Uma dessas ambiguidades era o fato de que o aparato judiciário no Brasil considerava – desde o período colonial – o escravo como uma mercadoria e não como pessoa ou cidadão. No entanto, no século XIX, uma legislação emancipacionista, ao oficializar direitos aos escravos, abriu espaços para eles se posicionarem acerca de sua condição e buscar justamente romper este *status*. Acontece que homens e mulheres escravizados podiam dirigir-se à Justiça local – nesse caso, em Areia - mas eram representados por uma pessoa livre, dada sua incapacidade jurídica enquanto propriedade de outra pessoa.

As pessoas escravizadas que porventura tivessem uma soma em dinheiro considerada suficiente para comprar a alforria podiam, assim, negociar com seu senhor. Se este não aceitasse, o escravizado poderia requerer sua liberdade alegando possuir pecúlio, conforme estabelecia a Lei n. 2040, de 1871.

O agenciar dos escravizados para conseguir a liberdade intensificou-se no Brasil na segunda metade do século XIX. Além de Sidney Chalhoub

143 Autoamento de uma petição de Lourença, 14/03/1883. Cartório de 1º Ofício. Arquivo do Fórum Desembargador Aurélio de Albuquerque em Areia.

e Keila Grinberg, outro exemplo entre os pesquisadores da temática é a historiadora Joseli Nunes Mendonça (2001), que analisou os embates entre escravos e senhores nos tribunais de Campinas, interior de São Paulo. Com base em seu livro *Cenas da abolição: escravos e senhores no Parlamento e na justiça*, podemos fazer uma descrição dos trâmites legais sobre como era o procedimento de um processo judicial em que uma pessoa escravizada recorria à Justiça a fim de ver-se alforriada.

A demanda do escravo era formalizada em uma petição assinada por uma pessoa livre. Ao aceitar a petição, o juiz dava início ao processo. Para tanto, nomeava um curador para o escravo. O curador era uma pessoa livre que recebia a incumbência de representar o escravo, defendendo-o inclusive até no caso de retaliações do senhor. Além do curador, o juiz ordenava o depósito do escravizado, que consistia na retirada do escravo da companhia do senhor para a tutoria de uma pessoa livre. Em seguida, o juiz determinava a intimação do senhor do escravizado para realizar o acordo estabelecido por lei (MENDONÇA, 2001).

Retomemos a história de Lourença, que se dirigiu à Justiça para se libertar por meio do pecúlio em 14 de fevereiro de 1883. Ela recorreu à Justiça por achar que seria constrangida pelo senhor. Logo, a negociação direta com o senhor não foi possível. Então, o Juiz de Órfãos Alfredo Moreira Gomes¹⁴⁴ nomeou como depositário da escrava o senhor Enedino Ribeiro dos Santos. Porém, ele não aceitou a *função*.

O magistrado solicitou da Coletoria um termo comprovando a contribuição do pecúlio de Lourença. Em 17 de fevereiro de 1883, o senhor Manoel José da Silva apresentou no cartório da cidade um recibo da quantia de 205\$000 pertencente à escrava Lourença. Com acesso ao documento, o juiz determinou que o senhor da peticionária fosse intimado para que se procedesse ao acordo recomendado pelo artigo 84 do Regulamento n.

144 O bacharel Alfredo Moreira Gomes estava entre os juízes municipais letrados da província. Cf. Quadro dos juízes letrados da província, constante no relatório do Exmo. Sr. Dr. Geminiano Brazil de Oliveira Góes – presidente da província da Parahyba, em 08 de agosto de 1887. Disponível em: <<http://www.brazil.crl.edu/>>. Acesso em: 06 mar. 2009.

5135, de 13 de novembro de 1872. Em sua resolução, o doutor Alfredo Moreira Gomes apoiou-se no decreto que aprovou o regulamento geral para a execução da Lei n. 2.040, de 28 de setembro de 1871. O artigo citado pelo juiz determinava que fosse necessário intimar o senhor para se proceder acordo em juízo entre ele e o escravo.

Só no dia 28 de fevereiro de 1883 o proprietário de Lourença, o senhor doutor João Capistrano de Almeida - morador da cidade - foi intimado. Ele compareceu em juízo e não apresentou obstáculos à causa de Lourença. Em 03 de março de 1883, o doutor João Capistrano de Almeida assinou a carta de liberdade para Lourença¹⁴⁵.

Podemos afirmar que Lourença foi uma das mulheres que conseguiu tornar-se liberta nos tribunais locais, tendo o seu ex-senhor aceitado sem grandes problemas o acordo em juízo. Mas isto não significa a ausência de qualquer tensão entre Lourença e João Capistrano de Almeida, pois, se o caso precisou ser encaminhado à Justiça, é um indício de divergência entre o senhor e a escrava, ainda que tal conjuntura não tenha sido explicitada na documentação.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Areia, na segunda metade do século XIX, foi um polo econômico da região, onde se comercializavam os subprodutos da lavoura canavieira e ainda produtos de uma agricultura diversificada que servia para subsistência. Este comércio abastecia a localidade e áreas circunvizinhas. Havia, como já foi demonstrado antes, maior número de pessoas livres do que escravas. No entanto, a presença de pessoas escravizadas não era insignificante. No mundo urbano ou no meio rural, nas casas de proprietários - mais e/ou menos abastados - e pelas vias de Areia estavam presentes várias pessoas submetidas ao cativeiro. Não obstante, embora enquadradas em um sistema escravista, teceram suas histórias e redes de sociabilidade. Decorre de tal

145 Autoamento de uma petição de Lourença, 14/02/1883. Cartório de 1º Ofício. Arquivo do Fórum Desembargador Aurélio de Albuquerque, em Areia.

conjuntura a importância de relacionar a história do povo negro em Areia à diáspora africana na Paraíba.

Como vimos nas histórias dos escravizados, eles viveram, trabalharam, sonharam com melhores condições de vida e se recusaram a esperar passivamente para receber a liberdade por meio dos “de cima”. Consideramos que as histórias narradas no presente trabalho permitem quebrar um silêncio historiográfico sobre a participação de mulheres e homens submetidos ao cativeiro durante o processo histórico que provocou fissuras e minou o sistema escravista. Os escravizados em Areia foram atores sociais importantes, e não seres sem história. Sobretudo, foram agentes de sua própria história.

Pesquisas apontaram dados relevantes sobre a presença afrodescendente em Areia atualmente:

Segundo o censo populacional do IBGE (2010), a população do município era de 23.829 habitantes; destes, 2.142 se autodeclararam pretos e 13. 561 se declararam pardos. Somados os números de pretos e pardos, chegamos ao total de 65% da população desse município considerada afro-brasileira (DAXENBERGER; SÁ SOBRINHO, 2014, p. 37).

Concluímos que tematizar a história do povo afrodescendente em Areia será sempre muito importante. Os estudos não param, posto que esta população – além de contribuir com a formação social do município no passado - ainda é muito forte e presente.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

REFERÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

ARQUIVOS DO FÓRUM DESEMBARGADOR AURÉLIO DE ALBUQUERQUE DE AREIA-PB

Autuamentos de Petições

Inventários *post mortem*

ARQUIVOS DO CARTÓRIO DO 1º OFÍCIO DE NOTAS DE AREIA

Livro de Escrituras de escravos

ARQUIVOS DO CARTÓRIO DE 2º OFÍCIO DE NOTAS DE AREIA

Livros de compra e venda de escravos

Livros de Notas: cartas de alforrias

MUSEU REGIONAL DE AREIA

Jornal Verdade (1888)

Jornal O Areense (1877- 1878)

Colleção das Leis Provinciais da Parahyba do Norte no anno de 1872. Parahyba. Typ. Conservadores, Rua Visconde de Pelotas. N º 24/ 1872.

ARQUIVO DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PARAIBANO/JOÃO PESSOA

Jornal da Parahyba (1881)

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

BIBLIOTECA ÁTILA ALMEIDA – UEPB/CAMPINA GRANDE

Argos Parahybano, Parahyba (1850)

A Epocha (1856)

FONTES NA INTERNET

BRASIL. **Censo Geral do Brasil**. Disponível em: <[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%BF%20Geral%20do%Brasil%201872%20Imp%EF%BF\\$BDrio%20do%20Brazil&link=Imperio%20Brazil#](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Recenseamento%BF%20Geral%20do%Brasil%201872%20Imp%EF%BF$BDrio%20do%20Brazil&link=Imperio%20Brazil#)>. Acesso em: 30 set. 2009.

BRASIL. **Lei n. 581**, de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM581.htm>. Acesso em: 11 jul. 2016.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. **Livro IV**. Título LXIII. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas>>. Acesso em: 21 jan. 2010.

RELATORIO APRESENTADO A ASSEMBLÉA LEGISLATIVA PROVINCIAL DA PARAHYBA DO NORTE PELO EXCELLENTÍSSIMO PRESIDENTE DA PROVINCIA, O DR. ANTONIO COELHO DE SÁ E ALBUQUERQUE EM 3 DE MAIO DE 1852. Parahyba, Typ. de José Rodrigues da Costa, 1852. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/579/>>. Acesso em: 23 jul. 2009.

BIBLIOGRAFIA E TEXTOS EM FORMATO DIGITAL

ALMEIDA, Horácio de. **Brejo de Areia**: memórias de um município. Rio de Janeiro: MEC, 1958.

BRASIL. **Abolição no Parlamento**: 65 anos de lutas (1823-1888). Vol. 1. Brasília: Senado Federal, 1988.

CARATTI, Jônatas Marques. Comprando e vendendo escravos na fronteira: uma possibilidade de análise a partir de escrituras públicas de compra e venda (Jaguarão, 1860

-1880). Vestígios do Passado: a história e suas fontes. **Anais eletrônicos do IX Encontro Estadual de História - ANPUH-RS**, 9, 2009, Porto Alegre. Anais... Porto Alegre, RS: UFRGS. Disponível em: <<http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/site/anaiseletronicos>>. Acesso em: 22 dez. 2009.

CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade**: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **Visões de Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DANTAS, Eugênia Maria; MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. Migração e crescimento urbano: o Seridó potiguar em análise. **Scripta Nova**: Revista Electronica de Geografia y Ciencias Sociales, Universidade de Barcelona, n. 94(75), ago. 2001. ISSN 1138-9788. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn-94-75.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2010.

DAXENBERGER, Ana Cristina Silva; SÁ SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de. Extensão rural em comunidade quilombola: contribuições para um processo autônomo de desenvolvimento comunitário. In: _____ (Orgs.). **Comunidades quilombolas e diversidade étnico-racial**: diferentes olhares e perspectivas. João Pessoa: Ed. da UFPB, 2014, p. 33-59.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da Escravidão na Paraíba**: 1850 – 1888. João Pessoa: Ed. Universitária, 1979.

GRINBERG, Keila. **Liberata**: a lei da ambiguidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto**: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande. Campina Grande, PB: EDUFCG, 2006.

_____. **Cativos da “Rainha da Borborema”**: uma história social da escravidão em Campina Grande, século XIX. Recife: UFPE, 2010. Tese de Doutorado. (Doutorado em história).

MAESTRI FILHO, Mário. **O escravo gaúcho**: resistência e trabalho. São Paulo: Brasiliense, 1984.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MELLO, José O. de Arruda. **História da Paraíba**: Lutas e resistências. João Pessoa: A União, 1994.

MENDONÇA, Joseli Nunes. **Cenas da abolição**: escravos e senhores no Parlamento e na Justiça. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

PINHEIRO, Maria Cristina Luz. O trabalho de crianças escravas na cidade de Salvador 1850-1888. **Revista Afro – Ásia**, n. 32, p. 159-183, 2005. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=77003206>>. Acesso em: 06 dez. 2010.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. Uma história de liberdade. In: _____ (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 9-23.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Unesp, 2009.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOARES, Luís Carlos. **O “Povo de Cam” na Capital do Brasil**: A escravidão urbana no Rio de Janeiro do Séc. XIX. Rio de Janeiro: Faperj – 7 Letras, 2007.

THOMPSON, E. P. **Senhores e caçadores**: a origem da lei negra. 2. ed. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VIDAL, Adhemar. Três séculos de escravidão na Paraíba. In: **Estudos Afro-Brasileiros**. Recife: FUNDAJ. Ed. Massananga, 1988. Edição fac-similar, 1934. p. 105-152.

OCUPANDO E RESSIGNIFICANDO ESPAÇOS: HOMENS DE COR NEGRA NA PARAÍBA DO SÉCULO XIX

Naiara Ferraz B. Alves

A ocupação dos espaços geográficos e sociais do homem negro no século XIX deveria ser algo evidente para a sociedade paraibana / brasileira. Contudo, em nosso estado, é comum, em grande parte da nossa sociedade, uma espécie de surpresa ao mencionarmos a presença das comunidades de homens negros na Paraíba. Esta “surpresa” se faz presente no imaginário social, construído ao longo dos séculos a partir do projeto de nação proposto no século XIX, que tentava ao máximo excluir a participação contínua dos homens negros da história nacional. Assim como os índios sumiram das páginas dos livros a partir do século XVII, o negro parecia não compor a sociedade brasileira após o século XIX.

A negação histórica desta presença relaciona-se, ainda, ao objetivo de usurpar territórios que tradicionalmente pertenceram aos homens de cor¹⁴⁶. Dessa forma, foram afastados dos centros a partir de uma proposta de urbanização e perderam espaços agrícolas que anteriormente tinham sido comunidades quilombolas. Reconhecer essa história e, em especial, a ocupação destes espaços pertencentes, portanto, aos homens negros, favorece, além de uma perspectiva histórica do percurso das comunidades negras em nosso estado, uma ação política no sentido de favorecer os reconhecimentos e pertencimentos territoriais das comunidades quilombolas.

Nossa contribuição com este capítulo parte da ideia de divulgar a presença negra na sociedade paraibana do século XIX, a partir da ocupação

146 Utilizamos o termo “Homens de cor”, como uma forma de se referir aos homens e mulheres negras, nascidas ou trazidas para o Brasil durante o século XIX, esta denominação era uma forma de tratamento comum entre os integrantes das Irmandades Negras presentes na província, como pode ser verificado em suas Ordens de Compromisso.

das Igrejas e Irmandades de homens de cor. Espaços, inicialmente, construídos ideologicamente pela Igreja Católica, mas utilizados pelos homens negros como uma forma de reconstrução de laços familiares e ocupação geográfico-social. Entre outras formas de resistências, as Irmandades Negras se configuram como um local ocupado pelo homem negro, respeitado / implementado, imposto, pela sociedade escravista do século XIX.

A irmandade é um elemento de coesão social de tipo corporativo, regulador de comportamentos e de relações sociais entre grupos separados pela cor, pelo poder econômico e pela vida cultural. São instituições corporativas de leigos que se dedicam ao culto de uma santa ou santo católico e que têm como uma de suas principais funções a ajuda mútua. Sua denominação tem origem na forma de tratamento utilizada por seus integrantes, que chamam uns aos outros de irmãos. Segundo Hoonart (1977), esta instituição tem origem medieval, trata-se de uma confraria, ligada, na esfera religiosa, às antigas corporações de artes e ofícios.

A organização de grupos em confrarias foi utilizada também pelo Tribunal da Inquisição Portuguesa, que, espelhando-se no tribunal italiano e em suas companhias de *Crocesignati*¹⁴⁷, instalou em seu reino confrarias “inquisitoriais” sob a invocação de São Pedro Martir, ligadas à ordem dominicana, como uma forma de reestruturar seus familiares, e de garantir uma melhor eficiência de suas atividades e origem de seu sangue, já que estes deveriam ser o exemplo da sociedade. “Os objetivos das confrarias são semelhantes aos das companhias de *Crocesignati*: acompanhar o enterro dos confrades, rezar pelas suas almas, assegurar a realização das festas anuais”. (BETHENCOURT, 2000, p.95).

As confrarias desde o período colonial tiveram como uma de suas principais características a presença dos leigos em suas igrejas. Para alguns

147 Tratava-se de um movimento associativo dos familiares da inquisição, constituído com o intuito de auxiliar o “Santo Ofício”, regulamentado desde o século XIII, seus integrantes recebiam privilégios, como a indulgência plenária. Seguiam, assim como as demais confrarias, um estatuto, que recomendava, entre outras ações, a oração pelos confrades mortos, a visita aos doentes e a celebração anual da festa da cruz. Bethencourt destaca que estas festas eram responsáveis por representar o Tribunal Inquisitorial em regiões mais afastadas (BETHENCOURT, 2000, p. 90-91).

autores como Hoonart (1977), a presença dos leigos dentro das igrejas seria uma consequência direta do regime de padroado. Para Russel-Wood (2005), o rei não cumpria com todas as suas atribuições. Em muitos casos não pagava e não mantinha padres e capelães suficientes para o contingente populacional de sua colônia. Dessa forma, delegava poderes e tarefas à população leiga que se reunia em confrarias para arrecadar fundos com o propósito inicial de fazer o pagamento a seus padres.

A finalidade específica da confraria era a promoção da devoção a um santo. Era um grupo de pessoas que se reunia e se organizava em uma associação destinada a manter o culto deste santo, comprometida com o zelo, os cuidados de seu altar, sua capela, igreja ou matriz, e com a realização da festa anual.

O que caracteriza a confraria é a presença leiga no culto católico. Estes se responsabilizavam e promoviam a parte devocional, sem a necessidade do estímulo de clérigos. Cada irmandade era regida por um estatuto ou compromisso individual. Este enumerava os direitos e deveres de seus membros, diferenciando-se de acordo com as características locais e as exigências específicas de cada época em que era apresentado para aprovação. Durante o período da colônia, era de competência do rei de Portugal, como Grão - Mestre da Ordem de Cristo¹⁴⁸. Com a independência e a manutenção da ligação entre Igreja e Estado, o imperador brasileiro passou esta função para os Presidentes de Província (HOONART, 1977: p. 235).

Apesar das pequenas diferenças administrativas, todas as irmandades possuíam características em comum: primeiro, a ênfase na prática das virtudes cristãs em palavras e atos; segundo, um espírito de responsabilidade coletiva pelo bem-estar físico daqueles irmãos (e seus

148 Os privilégios eclesiásticos concedidos pelo papado à Ordem de Cristo, relativos ao patrocínio de igrejas no ultramar, foram incorporados à Coroa por uma bula de 1551. Conhecida como Padroado Real, esta união espiritual e temporal conferia à monarquia portuguesa um papel administrativo duplo, primeiro como reis de Portugal e segundo como “governadores e administradores perpétuos da Ordem de Cristo” (RUSSELL-WOOD, 2005, p. 201).

dependentes) que precisassem de esmolos, assistência médica, alimentos, roupas e sepultamento; terceiro, quando os fundos permitiam, um compromisso com a ajuda caritativa aos pobres e doentes da paróquia. Estas irmandades não se limitavam à Península Ibérica. Com a expansão da Europa, espanhóis e portugueses levaram a instituição das irmandades à África, à Ásia e às Américas (RUSSELL-WOOD, 2005, p.192).

Assim como a sociedade paraibana do século XIX, as irmandades eram divididas de acordo com as características sociais/ jurídicas de seus integrantes, o que significa dizer que, assim como a sociedade que se dividia entre pessoas brancas livres e pessoas negras escravas, ou libertas, as irmandades estavam divididas de acordo com a cor e o estado jurídico dos seus integrantes, fossem estes brancos, pardos, pretos, livres, libertos ou escravos.

As Irmandades de pessoas brancas eram constituídas pela elite da sociedade e normalmente não permitiam a participação de pessoas de outras raças¹⁴⁹. As Irmandades de pardos integravam, geralmente, os descendentes de índios e os mulatos. Podiam ser constituídas de homens pardos livres ou escravos e aceitavam a presença dos brancos. Contudo, muitas vezes, restringiam ou mesmo proibiam a entrada de negros. Em geral, as irmandades negras na Paraíba aceitavam pessoas de qualquer cor, entretanto, os cargos administrativos de suas confrarias estavam reservados para “homens de cor”.

A forma como a religião está organizada reflete, em muitos casos, a forma como se encontra a sociedade. Até mesmo os santos padroeiros ganharam um tom de classificação de acordo com os grupos que se organizavam para lhes homenagear: os Santos de Negros e Santos de Branco.

149 Utilizaremos ao longo de nosso trabalho o termo raça para nos referirmos as separações existente na sociedade brasileira, seja a colonial, quando tratarmos da fundação das irmandades, ou no império já que durante todo este período a ideia de raças permeou a mente desta população e determinou a forma como a sociedade trataria as pessoas que consideravam pertencentes a raças inferiores.

Com algumas exceções, determinados oragos eram cultuados por ambas as parcelas da sociedade e em poucos casos uma Nossa Senhora do Rosário (tradicionalmente cultuada pelos negros, era a padroeira de uma vila). Desta forma, as irmandades negras, em sua maioria, têm como padroeira Nossa Senhora do Rosário, São Benedito ou Santa Efigênia; as de brancos possuem uma diversidade maior, pois adotam a padroeira da Igreja Matriz local com o título de Irmandade do Santíssimo Sacramento; as de pardos têm, também, uma variedade de padroeiros, entre as mais frequentes está a de Nossa Senhora da Conceição.

Segundo Mattoso (1988), as confrarias denominadas de “Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos” tinham sido, inicialmente, introduzidas no Congo com relativo sucesso pelos missionários portugueses durante a evangelização daquele reino. Os escravos congolese podiam assim se entregar, com a aprovação dos senhores, às suas devoções particulares. As irmandades foram instituídas por uma autorização do Estado. Além desta, uma bula pontifícia de 1681¹⁵⁰ organiza as festividades de Nossa Senhora do Rosário, cuja data comemorativa foi fixada para o primeiro domingo de outubro.

Nos finais do século XVI, o Papa Gregório XIII instituiu que, em todas as igrejas que abrigassem uma Confraria do Rosário, fossem celebradas festas em honra à santa padroeira, no primeiro domingo de outubro, com distribuição de graças e indulgências aos irmãos, em comemoração à vitória alcançada na batalha de Lepanto. Posteriormente, em 1681, o Papa Inocêncio XI reafirmava a decisão de celebrar a festa de Nossa Senhora do Rosário, “com ofício de rito”, para solenizar a vitória contra os turcos (BORGES, 2005, p.173).

150 Bula de Inocêncio XI, *Sollicitudo pastoralis officii*, de 11 de junho de 1681. Santo Abranches, Suma do Bulário Português, p.183, nº1331. In: BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

A fundação de irmandades negras no Brasil foi uma reação a todas as negligências que negros e mulatos, escravos ou libertos, sofriam pela Igreja. Foi uma reação, também, às privações físicas, às doenças e à falta de uma perspectiva de coletividade. Inicialmente, passou-se um período considerável entre a chegada do negro ao Brasil e a fundação de irmandades de homens de cor. Segundo Russell-Wood (2005), isto ocorreu devido à característica urbana destas instituições.

Russell-Wood (2005) ressalta que este tempo foi necessário para que as próprias autoridades portuguesas aceitassem a organização de uma instituição negra, pois o simples “ajuntamento” de negros pelas cidades era algo temido e proibido. Tinham de ser convencidos de que era algo importante para o desenvolvimento religioso dessas almas, além de acalmar os ímpetos em busca de liberdade. Para os negros, o tempo também foi importante, visto que precisavam desenvolver um espírito associativo que tinha sido desgastado em todo o processo de escravização.

Sem dúvida outras irmandades foram fundadas por iniciativa dos próprios negros no século XVI, mas não restaram registros de suas atividades. Só no final dos séculos XVII e XVIII essas irmandades tornaram sua presença sentida na vida urbana do Brasil. No século XVIII, seria verdadeiro dizer que para cada pessoa, negra ou mulata, homem ou mulher, escrava ou livre, e para cada origem tribal e local de nascimento (crioula, ou seja, nascida no Brasil, ou vinda da África) existia uma irmandade na qual poderia encontrar seus iguais (RUSSELL-WOOD, 2005, p.199).

Durante o império, com a permanência da ligação entre Estado e Igreja, as irmandades continuaram tendo que apresentar suas ordens de compromisso para a administração imperial. Passaram a solicitar a aprovação das Assembleias Legislativas Provinciais que, ao aprovarem, iam às mãos do Presidente de Província que outorgava o decreto lei que regulamentava a

irmandade de acordo com o seu compromisso. Todas as instituições constavam nos relatórios dos Presidentes das Províncias. Estes estatutos não sofreram grandes transformações na passagem da colônia para o império e continuaram seguindo a mesma apresentação oficial, inspirada nos estatutos portugueses.

As irmandades negras seguiam um padrão europeu de organização, pertencente aos brancos, mas sua relação com a vida e a morte era diferente; seus funerais e festas eram mais organizados e mais comemorativos, diferenciando-se dos brancos. Ou seja, a cultura circulava entre os dois grupos, não existia uma simples substituição, ocorria um processo de circularidade cultural na qual as duas práticas se imbricavam, em uma nova forma de ver e praticar a religião católica.

O rigor na forma de vigiar e controlar as irmandades deve-se, em especial, ao medo que permeava a mente da sociedade escravista brasileira, seja colonial ou imperial¹⁵¹. As irmandades negras aceitavam escravos em suas organizações, destacando, sempre, em seus compromissos, que estes teriam de ter a autorização de seus senhores, até mesmo porque estes seriam os responsáveis pelo pagamento das anuidades, apesar de todo o dinheiro do senhor de escravos advir do trabalho dos homens negros.

Este padrão é recorrente nos documentos que regem estas confrarias. As Ordens de Compromisso, em especial, as de negros, têm a mesma apresentação oficial. Seguiam a forma dos estatutos da Santa Casa de Misericórdia de Lisboa (RUSSELL-WOOD, 2005, p.193). Estes documentos foram a nossa principal fonte de pesquisa, a fim de compreender a organização e intenção das irmandades negras da Parahyba. No entanto, conforme constatamos, nenhuma ordem de compromisso era idêntica à outra. Cada irmandade possuía suas peculiaridades que ficavam expressas nestes documentos.

As irmandades preocupam-se, inicialmente, com as pessoas que poderiam integrá-las, deixando bem claro, em seus compromissos, que deveriam ser pessoas de bem, com boa conduta e aptas à prática da religião

151 O medo de que acontecesse no Brasil o mesmo que ocorreu no Haiti: uma revolta de negros, onde os brancos foram mortos.

católica. Para se integrarem passavam pela aprovação da mesa regedora. Esta mesa, em geral, era composta por um juiz e por irmãos mesários, cujo número variava de irmandade para irmandade. Era composta, também, por um escrivão, um tesoureiro e um procurador, entre outros cargos que tinham uma variação na nomenclatura de acordo com a irmandade. Entre os compromissos que levantamos, a mesa regedora tinha, em média, a atuação de um ano, passando os seus trabalhos para uma nova mesa eleita no dia designado pela irmandade para festa da padroeira, e tomando posse na primeira semana de janeiro do ano seguinte.

Capítulo 1º

Art. 1º

Serão admitidos para Irmãos d'esta Confraria todas as pessoas, que à ella se quizerem dedicar para bem servir a Nossa Senhora do Rosário. Se forem escravos deverão obter licença de seus senhores, em virtude da qual ficão esses obrigados pelos annuaes de seus respectivos escravos, todos as veses, que estes não pagarem. Para o que se abrirá no livro competente um termo de entrada.¹⁵²

Em seguida, as ordens de compromisso destacavam o papel, as responsabilidades e os direitos dos “empregados” da irmandade que compunham a mesa regedora, descrevendo todas as atividades que seriam desempenhadas por seus integrantes. Tratam, também, das contas da irmandade, destacando o valor das anuidades e das taxas que pagariam aos “empregados” como, por exemplo, os valores das joias de entrada, que variavam de acordo com os cargos que fossem assumidos. Em geral, a maior quantia era paga pelo Rei ou Juiz da irmandade. Em alguns cargos existia a isenção das anuidades. Tal isenção podia ocorrer para os cargos de escrivão, thesoureiro, procurador e zelador, como fica claro no compromisso com data de 1874 da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Villa de Alagôa Grande.

152 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da cidade de Sousa. FUNESC/ Arquivo Histórico / Período Imperial / Doc. Manuscrito / CX:036 / Ano: 1858.

Capítulo 2º

Da entrada dos irmãos

Art.6º

Por cada entrada pagarà, o que for livre mil reis, / 1:000 / e o que for escravo quinhentos reis, /500 / e a lem disto pagarà a titulo de annual o livre, ou liberto quinhentos reis (500) e o escravo tresentos e vinte reis (320).

Art.7º

Nenhum escravo será porem admittido n'esta Irmandade, sem que mostre uma declaração, que prove ser sua entrada da vontade de seo senhor.

Art.8º

Haverà também irmãos remidos, e os que assim o quiserem ser pagarão no acto de suas entradas: o que for livre, liberto des mil reis (10:000) e os escravos seis mil e quatro centos reis.

Art.9º

Os Irmãos remidos ficão dispensados da contribuição dos annuaes.¹⁵³

Os compromissos destacam, ainda, as arrecadações que a irmandade poderia ter, através de esmolas, doadas por qualquer pessoa da comunidade, sem que, necessariamente, fossem integrantes da confraria; por meio de aluguéis, caso a irmandade possuísse imóveis disponíveis para tal fim; através de cobrança de taxas para enterros de pessoas que não integrassem a instituição, além de um caso de empréstimo de dinheiro, para compra de cartas de alforria. Tudo o que se referia a dinheiro e aos bens das irmandades era descrito e detalhado nos compromissos, inclusive, as formas de prestação de contas, que, em geral, era feita na troca das gestões.

153 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade da Parahyba do Norte FUNESC/ Arquivo Histórico / Período Imperial / Doc. Manuscrito / CX:055 / Ano: 1867.

Capítulo 10º Das contas:

Art. 13º

Oito dias, depois da eleição, ou no mesmo dia se for possível, se tomarão as contas à mesa que tiver findado.

Art. 14º

O procurador apresentará a mesa todos os recibos do thesoureiro; este apresentará um balanço geral da receita e despesa, acompanhado de todas as ordens do juiz ou da mesa, e recibos das pessoas a quem tiver feito entrega do dinheiro e objectos pertencentes a irmandade. O escrivão exhibirá os livros da confraria, competentemente legalizados, com escripturação regular e seisthematica, demonstrando com clareza todo movimento da irmandade.¹⁵⁴

Estas confrarias tinham, como uma de suas principais fontes de renda, doações, feitas através das esmolos semanais, recolhidas por irmãos que saíam de porta em porta ou nos dias de feiras, ou feitas por pessoas que pagavam promessas e demais dívidas para com os santos padroeiros. Os próprios irmãos poderiam, também, fazer doações além das anuidades e das entradas pagas, ao assumirem cargos dentro da confraria. Pedidos e solicitações eram feitos ao Governo, já que este era o responsável pela Igreja. Uma das formas de auxílio do governo era através de concessões de loterias, que seriam administradas pelas irmandades e teriam seus lucros convertidos para a instituição. É interessante perceber que algumas irmandades menores questionavam o privilégio e a quantidade de loterias concedidas às confrarias maiores e mais antigas, como constatamos no requerimento da Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres.

154 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Villa de Alagôa Grande; FUNESC/ Arquivo Histórico / Período Imperial / Doc. Manuscrito/ Cx 059. Ano: 1874.

Nos estatutos registrava-se, ainda, a presença das alfaias, e demais utensílios que as irmandades possuíam, destacando-se a presença das roupas específicas, de uma cruz, e de cofres. Algumas Ordens de Compromisso destacam a presença de uma vara, uma espécie de cajado, às vezes prateada, que era designada para o Juiz, livros de registros de entradas, pagamentos e deliberações, onde se registravam as atas das sessões realizadas. No caso das ordens de compromissos, mais próximas do século XX, o caixão ou esquife era presença obrigatória determinada pela legislação local.

Os compromissos especificam como e quando seriam os preparativos para a festa da padroeira, as obrigações dos demais irmãos, bem como o comparecimento aos velórios e enterros, além da quantidade de rezas e badaladas dos sinos que deveriam ser tocadas, de acordo com o que requeria a ocasião.

Capítulo 5º

Art. 19º

Qualquer Irmão d'esta Corporação he obrigado:

1º

A acompanhar qualquer outro que tenha falecido até a sepultura, e a sulfragar a sua alma resando hum rosário.

§2º

A pagar os seus annuaes, tendo meios para isso, e independente de lhe serem exigidos.

§3º

Acudirem a qualquer convite ou aviso da Corporação para serem consultados sobre qualquer objeto do serviço de Deus, e do interesse da mesma.

§4º

Guardarem segredo sobre o que se passar em Mesa.

§5º

Acceitarem os cargos para que forem eleitos, salvo se justo motivos lhes assistirem para a sua recusa.

§6º

Zelarem os interesses, e serviços da Corporação.

§7º

Votarem conscienciosamente, e só por amor do serviço da Igreja, e zelo pela Irmandade.

§8º

Viverem honestamente, sem offensa da religião, e da moral publica.

§9º

Promoverem o progresso da Irmandade, zelando os seus bens, e não transigindo com elles em prejuizo d'ella.

§10º

Respeitarem o Juiz, e Membros da Mesa regedora.

§11º

Orocurarem o credito, e reputação da Irmandade, vivendo de modo a evitarem escândalos, vícios, e a não serem punidos por qualquer delito infame.¹⁵⁵

Algumas irmandades não possuíam capelas ou igrejas próprias, sendo, portanto, uma de suas principais atividades a construção destes espaços. Enquanto juntavam dinheiro para realização das obras, ficavam

155 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa d'Alagôa Nova; FUNESC/ Arquivo Histórico / Período Imperial / Doc. Manuscrito/ Cx 037. Ano: 1859.

instaladas em altares laterais em outras capelas ou igrejas, que, em geral, possuíam suas próprias irmandades. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade da Parahyba do Norte, na sua renovação de compromisso de 1867, descreve a relação existente entre sua instituição e as demais que, por ventura, viessem a ser erigidas.

Estas confrarias, instaladas em altares laterais, estavam subordinadas às regras da instituição sede. As normas designadas às irmandades adjacentes¹⁵⁶ também eram discriminadas na ordem de compromisso da Irmandade que fazia parte da igreja. O documento destaca o pagamento que seria efetuado pelas irmandades menores, pelo “empréstimo” de um dos altares laterais. Todo o dinheiro arrecadado pelas irmandades *addidas* era registrado pelo seu escrivão e apresentado em Mesa da irmandade sede. As festas que as irmandades *addidas* pretendessem realizar deveriam ser comunicadas ao Juiz da confraria, onde eram instaladas, para uma conferência de recursos e planejamento conjunto dos gastos. Os valores arrecadados eram, mais uma vez, divididos.

Em todos os casos que citamos acima, há uma ocupação do espaço, pretensamente pertencente ao colonizador branco, mas ressignificados pelos homens de cor, a partir de uma resistência organizada e que restabelecia espaços urbanos de convívio e ajuda mútua entre os demais integrantes da sociedade. A partir do mapeamento das irmandades de homens negros na Província da Parahyba, identificamos os locais em que os homens de cor se reuniam. O fato é que não são espaços aleatórios, mas uma composição relacionada à ocupação direta dos mais diversos locais de urbanização na Província. Não há colônia/ império sem escravos. Por sua vez, estes, de certa forma, exigiam o local da reunião para seus cultos, até então católicos, ressignificados a partir do contato entre as tradições de Matriz africana e a prática cristã.

156 No compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Cidade da Parahyba do Norte (1867), estas irmandades presentes em altares laterais de outras igrejas são denominadas de *Irmandades addidas*.

Aos negros era imposta a conversão ao catolicismo, já que eram batizados, ainda nos portos africanos, mas não eram, como todo ser humano, tábuas rasas, ou seja, possuíam uma bagagem cultural trazida de suas terras natais, ou, no caso dos que nasceram no Brasil, recebida de seus parentes. Isto significa que não havia como o negro simplesmente abandonar tudo o que conhecia e sabia para absorver completa e intensamente a religião católica. Além disso, a catequização e a conversão dos escravos não passavam do batismo e, quando muito, de uma primeira comunhão. Não lhes eram explicados os dogmas da igreja, apenas lhes obrigavam a cumpri-los sem entender o porquê dos sinais e dizeres, em muitos casos professados em latim.

No dia-a-dia dos integrantes das irmandades ocorria um processo de ressignificação da religião, no qual a religião católica, ao lado da cultura africana, era adaptada. A relação com a morte e a intensa preocupação com o sepultamento, em especial, com a forma de ser enterrado, é um exemplo deste processo, pois se alia à tradição católica do sepultamento, às tradições africanas de enterrar os mortos, para que seus espíritos não ficassem vagando pelo mundo dos vivos e culpando seus familiares pela falta de consideração. Dessa forma, a morte tornava-se uma das preocupações centrais das irmandades.

Os negros venceram uma batalha localizada, mas nem por isso negligenciável, porque conseguiram preservar um aspecto fundamental de sua visão de mundo: o respeito aos mortos expresso na decência dos ritos fúnebres (REIS, 1998, p. 149).

A religião católica também atraía os negros por ter uma diversidade de santas e santos, assim como os deuses africanos. Em algumas irmandades, pode ter havido o processo de sincretismo de forma intencional com uma analogia direta entre determinados santos e orixás, mas este não era o objetivo das irmandades negras como um todo e muitas delas defendiam a religião adotada, distante de uma prática ortodoxa do catolicismo, como toda a prática cristã no Brasil entre os séculos XVI e XIX.

A religião católica, como era praticada pelos portugueses e seus descendentes, tinha, ainda, outras peculiaridades, que ligavam os negros, sem muitas dificuldades, às práticas religiosas dos homens brancos. Existia uma espécie de troca de favores entre os santos e seus devotos, praticada pelos católicos. As rezas e orações, para todos os tipos de interesses, eram como oferendas. Estas poderiam ter as mais diferentes finalidades, ser tanto para arranjar um bom casamento, como para afastar maus-olhados, ou se curar de uma doença. Inclusive procissões e romarias para fazer chover no sertão, ou pela saúde de um membro da família imperial. Todas estas ações eram muitas vezes contestadas e desestimuladas pela Igreja.

As atitudes diante das imagens dos santos também eram questionadas, mas faziam parte de mais um atrativo para os homens cujo imaginário era permeado pelas características das religiões africanas. Borges (2005), nesta passagem, explica como estes homens reorganizavam a ideia que tinham de religião.

Os sistemas simbólicos são reordenados para um outro eixo religioso e ressignificados em função do novo *habitat*. Quando duas tradições interagem o sistema dominante tende a fornecer a chave da significação. Esse processo de substituição, porém, como nos explica Ortiz, não se faz de forma aleatória. O preenchimento do vazio opera-se de forma coerente em relação à cultura original. Exemplo: a substituição, a partir de características semelhantes, dos orixás por santos católicos (BORGES, 2005, p. 131).

O catolicismo atraía, ainda, os homens negros, dando-lhes uma esperança de liberdade no pós-morte, pois, teoricamente, estariam pagando e se redimindo dos seus pecados para poderem ir ao céu, um lugar onde não precisariam mais passar por provas.

As irmandades eram uma forma de o escravo e os forros se inserirem na sociedade, ou melhor, de buscarem a sociabilização, tentando se libertar,

pois a “liberdade” escrita na carta de alforria não era suficiente. Que tipo de liberdade poderia ter um ex-escravo forro em uma sociedade racialmente hierarquizada? Segundo Russell-Wood (2005), as irmandades eram espaços onde o negro procurava encontrar a sua identidade. Afinal, o que era e qual é o papel de um homem negro dentro da sociedade paraibana escravista? Mesmo os libertos ou nascidos livres, onde se encaixariam? Caso o homem negro não se reunisse não encontraria espaço algum nesta sociedade excludente e hierarquizada, cujos papéis que lhes reservavam eram os mais humilhantes possíveis, entre eles, a escravidão. A Irmandade desenvolve um papel central na busca deste lugar na sociedade, onde as religiões africanas e suas práticas eram proibidas. Os negros queriam integrar-se à sociedade e não formar um mundo paralelo. Para tanto, precisavam seguir as regras desta sociedade que lhes deixava à parte.

Dentro das confrarias podiam seguir regras aceitas socialmente, participar de festas coletivas, até organizar algumas, serem admirados, dependendo do grau de organização das irmandades e, desta forma, se encontrar como parte integrante desta organização, sem ocupar apenas o papel de escravo. Podiam ser reconhecidos como um dos irmãos da confraria, de acordo com o cargo que exercessem nela.

Dentro dessa sociedade, a hierarquia bem estabelecida nos chamou a atenção para a existência de uma irmandade negra que deixava bem claro, em sua nomenclatura, a informação de que, apesar de se constituir de homens pretos, era organizada para homens livres¹⁵⁷. Esta era a Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres, que possuía capela própria na rua das Trincheiras, na capital da província.

Estes homens negros afirmavam sua cor, já que eram obrigados, pelo formato dos estatutos, mas deixavam bem clara sua condição de pessoa livre, e “não se esqueceram dos martírios pelos quais passavam”. Ou seja, diante da sociedade, apesar de negros, eram livres, e, por isso, pensavam

157 Infelizmente não encontramos a ordem de compromisso desta irmandade para podermos verificar se ela aceitava, ou não, escravos entre seus irmãos. Sua nomenclatura nos leva a supor que estes não eram aceitos. FUNESC/ Arquivo Histórico / Período Imperial / Doc. Manuscrito / CX:044 / Ano: 1864.

que deveriam ter um lugar diferenciado. Por isso, estas confrarias negras não eram apenas modelos de instituições brancas; seguiam um modelo de regimento semelhante, por ser um documento oficial, mas cada texto produzido possui as diferenças e peculiaridades de cada irmandade. São essas diferenças e peculiaridades que marcam as instituições, que fazem com que cada uma, de forma particular, abrigue seus irmãos com uma identidade própria.

Para os autores que defendem a hipótese de sincretismo dentro das irmandades, esta questão da formação da identidade negra, através destas instituições, ganha uma conotação ainda mais forte, por acreditarem ter sido estas instituições que guardaram de forma mascarada as características da cultura e religião africana¹⁵⁸. Para nós, dentro das irmandades, ocorreu uma circulação de informações, costumes e tradições, e dessa forma a cultura africana e suas características teriam se preservado, apenas com a diferença de não ter sido proposital, em todos os casos.

Concordamos, ainda, com a possibilidade de que muitos dos negros integrantes das irmandades após a liberação dos cultos afros possam ter abandonado as suas confrarias para retomar as suas origens religiosas, por vontade, vocação, desejo ou mesmo curiosidade. Os motivos seriam muitos para tal “abandono”. Por questões individuais, afinal, o que leva um homem a escolher uma religião em detrimento de outra? Em todo caso, as irmandades foram parte responsável pela formação da identidade cultural do homem negro do século XIX.

Dessa forma, a sua presença é intensa, as irmandades de homens negros estavam localizadas e distribuídas por toda a província da Parahyba, do litoral ao sertão, sendo marcante a homenagem a Nossa Senhora do Rosário.

158 Os cultos africanos estariam disfarçados dentro das irmandades e, após a liberdade das práticas religiosas, os negros teriam se afastado da instituição católica e montado seus cultos afros pelo Brasil inteiro, em especial, na Bahia. É uma hipótese, mas como descrevemos em nosso primeiro capítulo, a discussão sobre sincretismo não foi um dos eixos de nossa pesquisa que, de certa forma, opta pela ideia de ter ocorrido dentro destas instituições, como afirmamos acima, um intenso processo de circularidade cultural.

No litoral, na capital da província, temos a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Cidade da Paraíba do Norte (1791), bem como a Irmandade do Glorioso São Benedito (1866) e a Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da povoação da Taquara (1866), e a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos pretos cativos da Igreja da Guia. Destacamos, portanto, a presença de duas irmandades destinadas aos escravos de organizações religiosas.

A Irmandade do Glorioso São Benedito, para os escravos do Convento de Santo Antonio, e a Irmandade do Rosário dos escravos da Igreja da Guia foram instaladas para cativos da Igreja e instauradas em templos religiosos, que originalmente eram para brancos. As irmandades de escravos, suas capelas e altares laterais existiam, pois aos escravos não era permitida participação nas celebrações e comemorações das ordens religiosas. Daí a necessidade de estes constituírem irmandades onde eles pudessem, entre si, organizar suas comemorações.

Na região atualmente denominada como Brejo, encontramos: Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa d'Alagôa Nova (1859), Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Serra do Pontes, freguesia da Vila do Ingá, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Areia (1872) e Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Alagoa Grande. Nesta região também predominou a homenagem a Nossa Senhora do Rosário.

Na cidade de Campina Grande, encontramos a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Campina Grande. Em seu livro *Subsídios para a História eclesiástica de Campina Grande*, Boulanger Uchôa (1964) expõe um pouco da história desta irmandade, sem muitos detalhes, mas constatando seu funcionamento e estrutura da igreja. Já o autor Elpídio de Almeida (1962) destaca a construção e demolição da igreja do Rosário desta irmandade. No sertão, registramos a presença de duas irmandades de homens pretos: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Pombal e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Sousa (1858), conforme pode ser verificado na tabela que segue:

TABELA 1: IRMANDADES DE HOMENS PRETOS

IRMANDADES DE HOMENS PRETOS	
NOME DA IRMANDADE	LOCALIZAÇÃO
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade da Paraíba do Norte; (1791)	Cidade da Parahyba do Norte
Irmandade do Glorioso São Benedito; (1866)	Cidade da Parahyba do Norte
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da povoação da Taquara; (1866)	Taquara
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos do desterro de També;	Pedras de Fogo
Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos pretos cativos da Igreja da Guia; Ofício	Lucena
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Sousa; (1858)	Souza
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa d'Alagôa Nova; (1859)	Alagoa Nova
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Serra dos Pontes	Serra dos Pontes, freguesia da Vila do Ingá.
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Areia ; (1872) Pessoas de ambos os sexos de qualquer condição, desde que tenham boa conduta.	Areia
Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres / Ofício	Cidade da Parahyba do Norte
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Pombal (compromisso de 1995, diz tratar-se de uma irmandade de pardos, investigar)	Pombal
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Alagoa Grande / Ofício; Compromisso.	Alagoa Grande
Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Campina Grande	Campina Grande

FONTE: Pesquisa de Campo, 2005.

Assim, podemos concluir que esta forma de organização dos negros existiu em três grandes regiões da província, compondo-se de uma boa quantidade de fiéis, organizados e sociabilizados sob o manto do culto aos santos. Estes negros conquistaram espaços, um lugar na sociedade branca e escravista, resistindo à opressão e à condição de escravos, mostrando-se, diante de toda a sociedade, como devotos de um santo e integrantes de uma irmandade. Algumas dessas igrejas resistiram ao tempo, outras foram destruídas pelo descaso dos homens.

Há, ainda, as Irmandades de Homens Pardos¹⁵⁹, que poderiam ser mulatos, mas umas questões principais nesta denominação de cor é a condição, na maioria dos casos, de libertos ou livres. Ao trabalharmos com esta categoria do censo imperial, poderíamos ter aumentado o número de irmandades a ser analisadas e pertencentes aos homens de cor.

TABELA 2: IRMANDADES DE HOMENS PARDOS

IRMANDADES DE HOMENS PARDOS	
NOME DA IRMANDADE	LOCALIZAÇÃO
Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens Pardos Cativos da cidade da Paraíba	Cidade da Paraíba
Irmandade de Nossa Senhora da Conceição da Freguesia de Santa Rita (pardos livres) (1866)	Santa Rita
Irmandade de Nossa Senhora das Dores, altar lateral da Matriz de Campina Grande (pardos ingênuos ou libertos) (1869)	Campina Grande
Irmandade de Nossa da Conceição da capela de Pedras de Fogo (pessoas livres, de qualquer cor desde que pudessem pagar os anuaes e tivessem boa conduta) 1870	Pedras de Fogo
Irmandade de São José dos Artistas da Matriz de Mamanguape (pessoas livres, de qualquer cor desde que pudessem pagar os anuaes e tivessem boa conduta) 1867	Mamanguape
Irmandade de Nossa Senhora das Mercês desta Capital (pardos livres); (1867)	Cidade da Parahyba do Norte

Há, portanto, uma ocupação do espaço geográfico e social, o que definitivamente incomodava na mesma proporção que beneficiava a população de homens de cor. Já que tiveram seus prédios, terrenos usurpados pela Igreja e pelo Estado, logo após a proclamação da República e do movimento de urbanização das cidades, estes, por sua vez, tinham o percurso na direção dos

159 Este capítulo é fruto das pesquisas realizadas durante o Mestrado em História entre os anos de 2005 e 2006, na época optamos por trabalhar com as ordens de compromisso de Irmandades de homens negros, nestes últimos dez anos, outros pesquisadores se dedicaram ao tema, também, frutos de pesquisas de pós-graduação e que abordam a questão das irmandades de homens pardos, como o trabalho do Ms. Siéllysson Francisco da Silva (Irmandade: separações étnicas do Catolicismo durante o século XIX); Ms. José Pereira de Sousa Júnior (As irmandades religiosas na Paraíba Imperial: Espaços de lutas, Devoção e Festas – 1840 – 1880), entre outros.

aglomerados de homens negros, fossem moradias, como no caso dos cortiços, ou mesmo das Igrejas, que acabaram sendo demolidas, em sua maioria.

Foi, na realidade, um conjunto de ações mútuas que desestruturaram e alteraram a natureza das irmandades, retirando-lhes suas principais características. Assim, a romanização promovida na Igreja católica brasileira tirou o poder dos leigos de se autodirigirem e serem os “donos” dos templos (que eles, os irmãos, que construíram). A construção de cemitérios públicos retirava a necessidade de se fazer parte de uma irmandade para se ter a certeza de que se teria um lugar para ser enterrado quando a morte chegasse. A eclosão da morte aos milhares, com as epidemias de cólera e febre amarela, fez com que surgissem muitos corpos com riscos de contaminação. Por essa razão, não fazia mais lógica desenvolver todos os ritos fúnebres com toda a pompa e “festa”. O tempo era curto para se enterrar o grande montante de cadáveres.

Dessa forma, perderam as irmandades seu prestígio e respaldo dentro da Igreja católica, mas não deixaram de existir. Muitas espalhadas pelo Brasil ainda funcionam e seguem estatutos reformulados. Na Paraíba, no município de Pombal, ainda desfila no mês de outubro uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário¹⁶⁰, que segue seu estatuto reformulado em 1957. Esta irmandade apresenta, ainda, como outro ponto relevante, o fato de seguir uma sequência de artigos e conteúdos semelhantes aos estatutos do século XIX dentro das procissões. O assunto primordial tornou-se a festa de Nossa Senhora do Rosário, que estes celebram no primeiro domingo de outubro.

Nesta cidade, há a presença e a existência de uma irmandade que no passado pertenceu aos homens negros, mas, em geral, no restante dos municípios paraibanos, e em especial na capital, João Pessoa, não foram resguardadas a memória e as tradições culturais destas instituições que regeram a vida da população brasileira, desde a colônia, perpassando por todo o império. Os historiadores paraibanos, assim como os membros do IHGP, não se preocuparam em resgatar e escrever a história destas confrarias.

160 O compromisso desta irmandade consta na Dissertação de Mestrado: WANDERLEY, Alba Cleide Calado. **Memórias sobre a constituição da Irmandade do Rosário de Pombal-PB como experiência em educação popular**. João Pessoa: UFPB, 2004.

A memória é algo seletivo e construído de acordo com os interesses da sociedade de cada época, sem que se pense no que possa interessar aos que virão. Para a Igreja, não há interesse algum de preservar documentos e provas desta participação dos homens negros na disseminação e expansão do culto católico. Assim, os livros - entre estes as atas destas instituições - sumiram, foram esquecidos e desapareceram, em especial, aqui na Paraíba. Provavelmente a Igreja deixou aos fiéis esta tarefa, o que, de certa forma, impossibilitou-nos de conhecer melhor o dia-a-dia das reuniões e as decisões das irmandades.

Não interessavam à memória coletiva paraibana as ações desempenhadas pelas irmandades negras. Agora, em pleno século XXI, vemos a relevância de compreender e de buscar a identidade da maioria de nossa população, que tem traços e origens africanas. Ou seja, buscar uma etnia que, até pouco tempo, tinha unicamente como fatos de sua memória histórica a escravidão e a submissão, mas que, atualmente, procura escrever uma história que preencha os fatores responsáveis por sua existência e cultura, destacando e marcando a presença territorial diante de todo o processo de diáspora, vivenciado por diferentes povos africanos que complementam e caracterizam a nossa identidade.

REFERÊNCIAS

ALVES, Naiara Ferraz B. **Irmãos de cor e de Fé: irmandade negras na Parahyba do século XIX**. João Pessoa, 2006. 115 p. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.

ALMEIDA, Elpídio de. **História de Campina Grande**. Campina Grande: Edições da livraria Pedrosa, 1962.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário**. Devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder:** irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática. Col.Ensaio 116. 1986.

COSTA, Sebastião Vieira da. “Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã”. IN: BRANDÃO, Sylvana. (org). **História das religiões no Brasil**. Vol.1. Recife: Editora Universitária UFPE, 2001.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). **História da Igreja no Brasil**. Tomo II/1. Petrópolis: Vozes, 1977.

MATTOSO, Kátia de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

REIS, João José. **A Morte é uma Festa**. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RUSSELL- Wood, A .J. R. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Tradução: Maria Beatriz Medina – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

UCHÔA, Boulanger de Albuquerque. **Subsídios para a História eclesiástica de Campina Grande**. (Paraíba) Rio de Janeiro: Governo Diocesano, 1964.

WANDERLEY, Alba Cleide Calado. **Memórias sobre a constituição da Irmandade do Rosário de Pombal-PB como experiência em educação popular**. 2004. 144f. Dissertação (Mestrado em Educação Popular) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004.

FONTES DOCUMENTAIS

1. ORDENS DE COMPROMISSOS

1.1 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da povoação da Taquara;** (1866) Arquivo eclesiástico da Paraíba / Fundo Chancelaria h1 (001 a 007) E. 04 p.2/ Série: Doc. Irmandades e Associações Pias. / Sub-série: Registro de inscrições/ compromissos.

1.2 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Sousa;** (1858) Arquivo público / Cx 036. Ano: 1858

1.3 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa d'Alagôa Nova;** (1859) Arquivo público / Cx 037. Ano: 1859

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

- 1.4 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Areia** ;(1872) Arquivo da cúria / Chancelaria h 1 (001)/ E. 04 p.2 / Série: Doc. de Irmandades e Associações Pias/ Sub-série: registro de inscrições / compromissos.
- 1.5 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Alagoa Grande.** Arquivo Público / Cx 059. Ano: 1874
- 1.6 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade da Paraíba do Norte;** (1791). Projeto Resgate
- 1.7 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da cidade da Paraíba do Norte;** / renovação do compromisso / (Lei nº 288). Arquivo Público / Cx 055. Ano: 1867.
- 1.8 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Pombal** (1995) Dissertação WANDERLEY(2004)

2. OFÍCIOS

- 2.1 **Irmandade do Senhor dos Martírios dos Homens Pretos Livres** . Arquivo Público / Cx 044. Ano: 1864
- 2.2 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Serra do Pontes,** freguesia da Vila do Ingá. Arquivo público/ Cx 038. Ano: 1860
- 2.3 **Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos pretos cativos da Igreja da Guia;** Projeto Resgate.
- 2.4 **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Alagoa Grande** Arquivo Público / Cx 059. Ano: 1874.

IRMANDADES NEGRAS NA PARAÍBA OITOCENTISTA: A MORTE E SEUS RITOS DE PASSAGEM

José Pereira de Sousa Júnior

AS PROCISSÕES RELIGIOSAS: ATOS DE FESTEJAR A VIDA E A MORTE.

A partir dos compromissos das Irmandades religiosas existentes na Parahyba do Norte oitocentista, tentamos refazer os caminhos percorridos pelos irmãos nas procissões e quem fazia parte da estrutura devocional, além das hierarquias internas existentes nas irmandades, pois nem só de lazer e devoção viviam os irmãos. As hierarquias internas das irmandades eram praticadas e constantemente reforçadas durante as festas, quando os irmãos associados que ocupavam cargos importantes, como juiz, procurador, escrivão, tesoureiro e irmãos de mesa se posicionavam em lugares de prestígio e carregavam os símbolos religiosos durante o cortejo lúdico e devocional que, às vezes era motivo de disputas. No caso das irmandades dos negros, existia ainda a disputa para a eleição do rei e da rainha, príncipe e princesa.

Levando em consideração o que ainda hoje ocorre nas centenas de cidades espalhadas pelo Brasil, em particular, no Nordeste, e tentando fazer uma comparação com as procissões que ocorreram no século XIX nesta província, podemos perceber que geralmente as procissões percorrem as principais ruas da cidade ou vila, e terminam geralmente no ponto onde começaram, ou seja, em frente à Igreja, onde a imagem da devoção era mais uma vez venerada e cultuada. No compromisso da irmandade do Rosário dos homens pretos da Parahyba do Norte, o **artigo 49º** diz: *Na tarde d'este dia, bem como na primeira domingo de outubro deverá a Irmandade sahir pelas ruas, cantando o terço do santíssimo Rosário. Este acto deve ser feito com toda a solenidade, respeito, e decência.*¹⁶¹

161 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens pretos da Cidade da Parahyba do Norte. Arquivo eclesiástico da Paraíba/fundo Chancelaria/Serie documentos de irmandades e associações Pias.

No caso das irmandades de negros, iniciava-se mais um ritual, a eleição para a coroação de reis e rainhas, a partir do qual recriavam uma referência para a reconstrução de identidades e para o exercício de relações de poder entre eles. A historiadora Marina de Mello e Sousa (2006) nos traz importante informação sobre estas eleições.

As eleições de reis negros, sobre as quais só encontramos pistas mais consistentes para o final do século XVIII e para o século XIX, deram-se predominantemente no âmbito das “irmandades de homens pretos” – associações leigas formadas por negros, escravos, forros ou livres, em torno de um santo protetor e de um altar no qual este era cultuado. Essas corporações cumpriam diversas funções de ajuda mútua, socialização e diversão. Mesmo existindo notícias de eleição de reis por grupos de negros que não estavam organizados em irmandades, foi nesses espaços que se desenvolveu a festa de reis negros (SOUSA, 2006, p. 183).

Acreditamos que os candidatos a tais postos deveriam pertencer à irmandade e estar em dia com o cumprimento de seus deveres expostos nos compromissos e/ou estatutos¹⁶². Deste modo, poderiam participar da eleição e a partir dali formavam a nova corte que se renovava anualmente. Talvez por ser um cargo de responsabilidade e prestígio, este fosse disputado por muitos.

A partir de nossas fontes, quando havia a renovação do membro ocupava o cargo supracitado, os irmãos passavam a entrar em disputas que expunham indícios de que a construção de uma identidade entre eles não era tão homogênea assim. Isso nos permite pensar que as recriações culturais e idenitárias ocorreram sempre de forma plural, pois o perfil dos

162 Entre alguns desses deveres constam nas fontes (os compromissos), o de frequentar as missas, participar das festas e procissões, acompanhar os irmãos de sua irmandade quando falecerem, além de pagar a contribuição de sua entrada na associação e suas anuidades.

membros das irmandades era muito variado e as irmandades congregavam etnias diversificadas em um mesmo espaço. O compromisso da irmandade do Rozario da freguesia de Campina Grande, datado de 1846, no seu capitulo 1º, informa: *Serão admitidos para irmão nesta irmandade todas as pessoas livres, libertos e escravos de cor preta de **qualquer nação** que seja, huma vez que professem a religião catholica apostólica romana e se achem habitados para receber a sagrada comunhão.* (grifo meu).

Como vemos, no universo das relações entre os negros membros de irmandades, embora solidário, em alguns momentos o clima tranquilo era quebrado por disputas de poder. Apesar de haver solidariedade entre os irmãos, a sociabilidade vivenciada por eles tinha seus momentos de tensão, o que podia enfraquecer seus laços identitários e culturais.

O costume de se coroar reis no Brasil é uma tradição que remonta ao Império do Congo e suas relações com o reino de Portugal ao longo dos séculos XVI e XVII, e expandiu-se pela América portuguesa com novos significados ao longo dos séculos XVIII e XIX. Sobre esta tradição secular transportada pelos africanos para terras brasileiras, Marina de Mello Souza nos informa que:

Costume presente em Portugal desde o século XVI, a eleição de reis negros se dava fundamentalmente nas irmandades de homens pretos, que tinham na maioria Nossa Senhora do Rosário como orago, mas também Santa Ifigênia, Santo Elesbão, São Benedito e outros de menos incidência. [. . .] Envolvendo sempre a escolha de um rei e a comemoração festiva de sua ascensão ao cargo, esse costume assumiu formas que variaram de caso a caso, assim como ao longo dos anos (SOUZA, 2006, p.207).

A partir dos compromissos, podemos observar que no interior das irmandades de Nossa Senhora do Rosário os reis e rainhas eram eleitos, aspecto que evidencia as relações dessas instituições com o universo do

sagrado. Portanto, no seio de suas irmandades os negros tinham encontrado abrigo para manter seus costumes, práticas devocionais e festas, como afirma Roger Bastide¹⁶³.

O sincretismo religioso se fez dentro das confrarias e é ali que se mantém a tradição africana, pela possibilidade de união e de conservação da própria língua e por outros fatores semelhantes, não podemos esquecer que essas associações deram ao negro uma oportunidade de manifestar sua religiosidade, unindo os santos católicos aos seus, as tradições e crenças dos brancos às suas. O negro encontrou nas confrarias oportunidades de reavaliar e desenvolver suas tendências místicas e associativas, dar vazão ao seu sentimento religioso e social (apud, SCARANO, 1978, p. 112).

Embora não tenhamos fontes seguras para fazer tal afirmação, acreditamos que, depois de realizadas as eleições, as festividades continuavam pela tarde e noite adentro, com seus batuques e “danças teatrais”, como assinalou Roger Bastide, que faz uma bonita e interessante descrição de um ritual que envolve alegria, poder, guerra, morte, ressurreição e hibridismo cultural.

Essas danças são de três tipos: os cortejos, que constituem verdadeiras procissões da corte africana (rei, rainha, porta-estandarte, damas da corte), acompanhados de tamborileiros, que desciam para a cidade para dançarem diante das casas dos notáveis; as procissões, com as embaixadas, em que o rei e a rainha do Congo se instalam na praça pública a fim de receberem as embaixadas dos reis de Angola, Moçambique e, particularmente, a rainha Ginga; enfim, em ultima versão, o embaixador, vindo de um povo pagão, traz ao rei do Congo cristão a escolha

163 BASTIDE, Roger. **As religiões negras no Brasil**. São Paulo: Pioneira/Edusp, 1971.

entre a submissão e a guerra, o rei do Congo escolhe a guerra; trava-se uma grande batalha entre dois grupos de dançarinos e, durante tal batalha, o filho do rei do Congo é morto, apela-se para um feiticeiro (Quimboto) que ressuscita o morto; a batalha recomeça, os pagãos são, finalmente, vencidos e pedem, então, o batismo cristão. A festa acaba com cânticos em honra da virgem e dos santos de “cor” (BASTIDE, 1974, p. 169-172).

De fato, podemos observar que constava nos estatutos de muitas irmandades de Nossa Senhora do Rosário a eleição para o coroamento de reis e rainhas, assim como as festas e danças que realizavam tanto nas igrejas como nos adros laterais. Vejamos o que dizem os compromissos de duas irmandades do Rosário localizadas em espaços geográficos diferentes, uma no litoral (hoje conhecida como Brejo) – Irmandade de Nossa senhora do Rozario da Villa D’Alagoa Nova (1859), e a outra localizada no sertão (hoje Agreste da Borborema) – irmandade de Nossa Senhora do Rozario dos homens pretos da freguesia de Campina Grande (1846);

A primeira, no seu **artigo 12º**, afirma;

Todos os irmãos de qualquer sexo, qualidade, e condição, que por sua devoção quiserem servir como juizes ou juízas, Reis ou Rainhas serão admitidos nas eleições, precedendo consentimento dos senhores para os escravos; pagando cada pessoa livre ou liberta dose mil reis, pelo juizado para que for eleita; e oito mil reis pelo Reinado; e se for escrava, pagará a metade de qualquer das mencionadas quantias.

Artigo 14º - Na primeira dominga depois da Festa de Nossa Senhora do rosário comparecerão na Igreja os Irmãos e irmãs que tiverem sido eleitos Reis e Rainhas,

assim como os Juizes, aqueles para serem coroados, e estes para receberem as suas varas, e com taes insígnias assistirão a Missa que será celebrada a custa de suas esmollas, e das dos mil reis, e se houver excesso será aplicado a outras despesas.

Já a segunda irmandade, no seu compromisso, afirma, no **capítulo 8º - Dos Reis, Rainhas, Juizes e Juízas:**

Todos os irmãos, e irmãs assim pretos como brancos ou pardos, que por suas devoção quizerem servir de Juizes, ou Juizas, reis ou Rainhas serão admittidos nas eleições, advirtindo que sendo captivos será a admissão feita com consentimento de seos senhores, e pagarão as pessoas livres ou libertos que se constituírem Juizes ou Juizas quantia de doze mil reis cada huma, e a de oito mil reis se forem Reis ou Rainhas e semelhantemente pagarão metade das quantias designadas para qualquer dos referidos cargos as pessoas captivos, que para os exercer se offerecerem; não ficando todavia prohibido o recebimento de huma esmola qualquer mais avantajada, se a quizerem espontaneamente fazer.

O aspecto que nos chama atenção é a semelhança estrutural do compromisso de ambas as irmandades, com características muito aproximadas no que se refere à participação dos irmãos e irmãs, livres ou cativos, além do pagamento que tinham que fazer para assumir tais cargos. Isto implica dizer que não bastava ter somente prestígio ou devoção, pois era preciso dinheiro. No caso dos cativos, é possível que seu senhor os ajudasse, enquanto no caso dos libertos, a ajuda talvez viesse de doações feitas por outros irmãos, pelo trabalho que poderia desempenhar no espaço onde morava ou de esmolas. O candidato a Rei ou candidata a Rainha saíria pelas ruas em um dia de semana pedindo esmolas para angariar fundos a fim de se

tornar rei ou rainha, juiz ou juíza. Não devemos esquecer que estas quantias representavam um aumento considerável nos rendimentos das irmandades. De acordo com Marina de Mello Souza,

As coletas de esmolas por membros das irmandades, era cena comum nas ruas das cidades colônias, onde muitas vezes danças e tambores africanos conviviam com as folias, de origem portuguesa, que percorriam as ruas ao som de música e carregando estandartes, recolhendo dinheiro para a realização de festas de santos padroeiros. Se a coleta de esmolas por parte das irmandades era um costume presente na sociedade portuguesa, a atribuição dessa função ao rei (ou ao pretenso candidato a rei) se aproximava das tradições centro-africanas, facilitando a disposição da comunidade negra em dividir seus parques recursos com o chefe por ele eleito, sabendo que estes voltariam para o grupo não só sob a forma da festa, mas também como harmonia e bem-estar das pessoas, garantidos pelo bom governo do rei. Ao ceder parte de seus ganhos, a comunidade reforçava sua identidade comum, expressa na figura do soberano, que a todos governava (SOUZA, 2002, p. 209-211).

Em geral, a população escrava e liberta não perdia a oportunidade de tocar suas músicas e “batuques” e dançar suas danças. Locais privilegiados para a manifestação da religiosidade popular, João José Reis viu essas festas como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e as divindades, um investimento no futuro, tornando a vida mais interessante e segura (REIS, 2004, p. 61-70). Já Mary Del Priore (2002) analisou as festas coloniais procurando focalizar a participação dos diferentes atores, setores da elite, índios, populares, negros e escravos, o que tornava o seu significado bastante multifacetado e dinâmico: podiam ser um espaço de solidariedade, alegria,

prazer, criatividade, troca cultural e, ao mesmo tempo, um local de luta, violência, educação, controle e manutenção dos privilégios e hierarquias.

Implantado juntamente com a colonização portuguesa, graças ao direito de “padroado”, este catolicismo formava um sistema “único de poder e legitimação”, associando em uma interpenetração estreita “o Estado e a Igreja”, o sagrado e o profano (AZZI, 1977, p.39-73). Por isso, como destaca Mary Del Priore, as festas religiosas e oficiais pareciam também acentuar a identificação entre o rei e a religião, consolidando a aliança dos colonizadores (PRIORE, 2002, caps. 2 e 7).

As procissões ensejavam atividades festivas, e esse tipo de comemoração teve sua origem na América portuguesa, desde o Governo Geral de Tomé de Souza, quando chegaram os primeiros jesuítas, consistindo em um cortejo de fiéis que acompanhava o sacerdote ou andores e charlotas. De acordo com Del Priore,

A difusão das procissões, em dias de festa religiosa, colocava em evidencia a mentalidade das populações, que viam no rito processional uma função tranqüilizante e protetora. Itinerários significativos para a comunidade, cantos e litanias somavam-se, ora para coroar as procissões ordinárias, ora para atender necessidades constrangedoras (saúde do rei, faltava de chuvas, epidemias etc.) (PRIORE, 2002, p. 23).

A organização e a realização da procissão estavam, assim como as festas do orago, sob controle das irmandades. Portanto, no período pós-tridentino, momento em que os leigos ganham gradativamente espaço no interior das irmandades religiosas, a procissão se apresenta qual um “templo em marcha”. Nela participavam representantes das autoridades constituídas, estatais e eclesiásticas, e o povo em geral. Possuía como características uma competição de recursos e de preeminência social dos seus membros.

As procissões eram o ponto alto das festas, simbolizando uma miscelânea colorida de santos e estandartes, na qual havia uma hierarquização dos estratos sociais e dos santos pela ordem de seus devotos. A respeito dessas distinções, observamos que, na hierarquia das agremiações religiosas leigas, africanos e crioulos, pretos e pardos situavam-se sempre nas últimas alas dos cortejos, muito embora houvesse, entre eles, honra, respeito e distinção. Nesse sentido, acreditamos que esse foi o critério adotado pelas irmandades de homens pretos em várias vilas, freguesias ou cidades da província da Paraíba. Sobre estas hierarquizações, citemos Antonia Aparecida Quintão (2002)¹⁶⁴ sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Goiana, em Pernambuco;

Nas procissões ou enterros realizados pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Goiânia – bispado de Pernambuco – saíam inicialmente a Irmandade do senhor Jesus dos Martírios, por ser a mais recente, atrás dela a irmandade de Santo Antonio de Catagerona, em terceiro lugar, a irmandade de Nossa Senhora do Rosário (QUINTÃO, 2002, p. 111).

Acreditamos que, nesse caso, vigorava o critério de antiguidade como uma prática dessas irmandades, cujas mais velhas situavam-se nos lugares mais privilegiados. Enfim, podemos dizer que a disposição da procissão reproduzia a ordem hierárquica e social das pessoas envolvidas no evento. Ainda sobre esse aspecto das irmandades, Eduardo Hoonaert afirma que:

Os arquivos das confrarias falam frequentemente de disputas, controvérsias e até ‘guerras’ entre as confrarias por causas do problema das precedências nas procissões, por exemplo, ou do itinerário nos cortejos, ou do uso de determinadas alfais e roupas de cerimônias. E afirma sob manto simbólico da religião revelou-se desta

164 QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (séc. XVIII). São Paulo, Annablume – Fapesp, 2002.

maneira a fundamental divisão da sociedade brasileira (HOONAERT, 1991, p. 96).

Vale salientar que, em uma sociedade escravista, a disputa em torno da precedência nas procissões e nas solenidades públicas assumia especial relevância no que diz respeito, particularmente, ao prestígio social e à preservação de privilégio. Nas palavras de Caio Cesar Boschi,

apesar de a procissão representar um momento em que todos os segmentos sociais podiam participar, mantinha e perpetuava a hierarquização inerente à ordem escravocrata (BOSCHI, 1986, p. 175).

Ainda sobre as procissões, Roger Bastide nos informa:

Nas procissões em que desfilavam juntas as confrarias e negros e de brancos, as etnias eram nitidamente separadas, apresentando-se da seguinte forma: as confrarias do Rosário ou de São Benedito eram as primeiras, à frente do cortejo, e as irmandades dos brancos rodeavam o pátio do bispo ou do pároco (BASTIDE, 1973, p. 96).

A procissão, como um texto, passava pelo crivo do Estado e da Igreja. Perante o povo, representava a sociedade hierarquizada, tal qual ela devia se constituir. Era uma forma de comunicação e, para isto, utilizava em sua linguagem os diversos signos de representação do poder real e eclesiástico: as insígnias, as vestimentas, os gestos, a retórica, os atributos. A ordem em que as autoridades civis e eclesiásticas, as confrarias e/ou irmandades e os demais segmentos da sociedade desfilavam perante os espectadores seguia uma regra preestabelecida.

Acreditamos, portanto, que seria esse o sentido da festa do orago nas vilas, freguesias e cidades da Paraíba, onde as procissões contavam com a participação dos irmãos e irmãs, todas paramentadas, imponentes, tocantes com vários andores e bonitas imagens. Assim, eram as procissões

celebradas com frequência e muita alegria. Nesse meio de agitação, em dias de festas religiosas, a mentalidade das populações via nesse rito uma função tranquilizante e protetora (PRIORE, 2002, p. 23).

A procissão constituía um episódio central destas comemorações, na medida em que era o único acontecimento totalmente aberto à população e, acima de tudo, era um ritual público, ou seja, acontecia para ser visto e assim desempenhava uma série de funções, publicizando muitos aspectos que eram essencialmente privados.

A partir dos compromissos e das fontes bibliográficas pesquisadas, encontramos indícios de que a organização das festas dos santos protetores continuava sendo a mola mestra da vida das irmandades. Era o momento de afirmar a força daquela devoção e de seus próprios membros, além de reunir os fundos necessários para a assistência, já que se aproveitava a ocasião para a cobrança das mensalidades atrasadas. O dia da festa também era o momento solene da distribuição dos benefícios e caridades.

A música era também fartamente utilizada durante a procissão tanto para celebrar a vida como a morte, e servia não só para atrair a atenção dos assistentes, sobre algum carro ou pessoa em particular, para causar surpresa, pois também criava um clima diferente e encantador. As festas criavam todo um cenário audiovisual, no qual o ilusório e o inesperado estavam sempre presentes, o que explica o uso constante de estampidos, tambores, apitos, clarins, trombetas, batuques, etc.

As festas eram também ocasiões em que as autoridades aproveitavam para simplesmente manifestar sua presença. Este ato, aparentemente menor, cumpria importante papel. A presença física das autoridades, enquanto encarnação do próprio poder real, deveria ser garantia para a imposição da ordem, uma vez temidas e respeitadas. Como nestas ocasiões vinham de longe moradores que não podiam vê-los no dia a dia, era maneira de estender seu poder a lugares distantes, onde seu poder não era sentido com tanta intensidade. Durante os festejos aqui analisados, várias autoridades presentes mostraram a preocupação de se fazerem ver, como forma de realçar seu poder.

Como a festa devia servir para o relaxamento das tensões sociais geradas pela desigualdade entre as classes, não interessava ao poder excluir totalmente o povo e relegá-lo somente ao papel de espectador. Por isso, ao longo da procissão abriam-lhes algumas brechas, mas sempre como exceção. Por exemplo, por meio da incorporação de grupos caricatos em uma de suas alas, sempre recebidos com manifestações de riso e jocosidade, e não com o mesmo respeito como eram tratados os demais segmentos do desfile.

O BEM MORRER E SEUS RITUAIS FESTIVOS.

Os elos de solidariedade que as irmandades desenvolviam em vida perpetuavam-se na morte. A solidariedade entre vivos e mortos representava na dimensão espiritual o patamar mais importante da sociabilidade existente entre os irmãos. A assistência à alma era uma vertente fundamental em todas as irmandades, seja de brancos, pardos ou negros. Ela seria, talvez, uma das razões que mais pesava no momento da decisão de integrar uma destas associações. Falar sobre a morte, suas simbologias e os rituais fúnebres em torno dela será nosso desafio.

Enterrar os mortos era uma das obras de misericórdia corporais que as irmandades levavam muito a sério. Acompanhavam gratuitamente à sepultura e enterravam os seus próprios irmãos, devendo estes apresentarem-se em corpo nestes momentos. O defunto devia ser acompanhado por toda a irmandade, ocasião que servia para lhe prestar a última homenagem, mas também solidariedade no momento da passagem. Sepultavam também gratuitamente a mulher e os filhos menores dos confrades. Enterravam ainda todos os que podiam pagar o preço do serviço que a irmandade estipulava e que incluía a tumba, a bandeira, a cera e as toalhas. A sepultura era paga à instituição onde esta se localizava. Entretanto, as irmandades sepultavam gratuitamente todos os que, sendo pobres, não dispunham de meios para o enterro.

Em meio à constituição do Estado imperial e das preocupações sanitárias da primeira metade do século XIX, as formas assistenciais praticadas pelas irmandades foram gradativamente se transformando. Dentre

elas, modificaram-se também as formas do bem morrer. As preocupações com os rituais fúnebres evidenciam que a morte ainda ocupava espaço importante nas sociabilidades do início do século XIX. Acreditava-se que uma alma bem encaminhada para o além poderia se tornar uma proteção, ou mesmo um intermediário das demandas dos vivos, ao passo que uma alma perdida, que não cumpriu as etapas rituais de separação dos vivos, por exemplo, uma morte sem testamento, sem o último sacramento, sem enterro, sem missas ou preces, enfim, uma morte solitária e desprovida de cerimônia, poderia vagar eternamente e assombrar os vivos.

Este ritual de solidariedade estava ligado à noção de que a “boa morte” nunca se materializava em um ato solitário. O medo que acompanhava os homens e mulheres quando a morte se avizinhava e a vida se acabava tornava-os pios e aproximava-os dos santos e das santas de devoção, a quem solicitavam que intercedessem junto de Deus a seu favor. O temor da morte, no entanto, não deve ser visto como o medo sem controle. O grande medo era mesmo morrer sem um plano, o que para muitos incluía a feitura do testamento. A preparação facilitava a espera da morte e aliviava a apreensão da passagem para o além (REIS, 1991, p. 95).

As irmandades adequavam os enterros ao serviço que lhe era solicitado. Os seus membros tinham um tratamento diferenciado, desde a forma como o seu óbito era comunicado à irmandade e em particular a toda a comunidade. O dobre do sino tocava diferente dos costumados e que a comunidade identificava. Depois era ordenado que corresseis campanhas manuais pelas principais artérias da vila ou da cidade, dando contas da partida do irmão ou irmã daquela referida irmandade.

Os irmãos eram enterrados numa tumba melhor, acompanhados com uma bandeira que lhes estava especialmente destinada, e os mesários apresentavam-se com todas as insígnias próprias destas ocasiões. Tratava-se de um cerimonial pomposo e formal. O compromisso de 1618 da Misericórdia de Lisboa determinava ainda que os confrades rezassem 14 Padres Nossos e 14 Ave Marias, enquanto iam ao lado do seu irmão¹⁶⁵.

165 Compromisso da Misericórdia de Lisboa..., p. 49.

O acompanhamento da irmandade estava garantido e os faltosos eram sancionados, podendo a pena ditar a sua expulsão. Contudo, se o defunto integrasse outras confrarias, contava igualmente com a solidariedade de outros irmãos que se mantinham a seu lado neste momento tão difícil. Mesmo não sendo seu membro, podia ainda recrutar outras confrarias para o cortejo fúnebre, mediante pagamento do serviço.

Era, pois, frequente os homens e as mulheres de posses terem nos seus funerais várias irmandades que integravam ou que convocaram para esta ocasião. Pertencer a uma confraria significava adquirir a ação protetora da irmandade em vida, um funeral assistido e alguns sufrágios que estas instituições mandavam celebrar pelos irmãos defuntos. A garantia do sepultamento parece ter sido uma grande obsessão das pessoas de cor que faziam parte das irmandades.

Estes momentos, plenos de simbolismo, eram geradores de sociabilidades que não coincidiam com as oportunidades de convívio surgidas no dia-a-dia. Obedeciam a um calendário distinto, combinavam outros grupos sociais e alargavam as redes de fraternidade e de convívio entre os homens. Através do espírito de união se desenvolvia o sentimento de pertença e se fortalecia a coesão destas “famílias de devotos” e de irmãos piedosos.

A pertença à irmandade conferia ao irmão prestígio e poder, ao mesmo tempo em que abria portas para ocupar espaços de sociabilidade que de outra forma estavam vedados, principalmente aos negros cativos, daí toda uma importância de participar da irmandade. Se por um lado isso era uma razão que motivava a adesão, contribuía simultaneamente para reforço da identidade da instituição, aumentava a coesão do grupo, promovia a admiração e a estima da comunidade, ao mesmo tempo em que fazia aumentar o orgulho de quem as integrava e desenvolvia relações interpessoais. Estes atos promovidos pelas irmandades e que proporcionavam momentos de sociabilidade eram planejados para engrandecê-las e ocasionar maior poder, respeito e glória.

DOS ENTERROS E O ÚLTIMO JAZIGO

Sob a ótica dos funerais, a crescente consciência da individualidade é acompanhada pela exacerbação das formas e dos sentimentos nas cerimônias fúnebres. Esta última, o momento mais importante da busca pela salvação da alma. A suntuosidade das cerimônias, preces e os ritos, que atuavam nesse momento como instrumentos auxiliares da batalha individual, eram exclusivas dos segmentos mais abastados da sociedade, estabelecendo-se, portanto, uma diferenciação entre as práticas funerárias dos ricos e dos pobres, brancos e negros. Proporcionar também às camadas menos abastadas a possibilidade de desfrutar de um funeral dotado dos requisitos mínimos para favorecer o encaminhamento do defunto à salvação era uma ação de grande significado caritativo. O historiador Philippe Ariés (1977)¹⁶⁶ afirma que desde o século XV já existiam práticas caritativas dos funerais. Segundo ele;

As confrarias, criadas para praticar todas as obras de caridade, vieram a considerar, nos séculos XV e XVI, a assistência às exéquias como uma de suas funções principais. Uma pessoa se torna membro de uma confraria por dois motivos: para beneficiar com as preces dos confrades o dia de sua própria morte e, em seguida, para assistir com suas próprias preces aos outros defuntos, assim como em particular, os pobres que são privados de todo meio material de adquirir intercessores espirituais (ARIÉS, 1977, p. 78-79).

Além disso, ao ingressar nas Irmandades, o homem cristão, seja ele branco ou negro, livre ou cativo assegurava para si e para seus familiares uma cerimônia fúnebre cristã e que era prestigiada pelos demais membros da irmandade que, por meio das orações, intervinham também no destino de sua alma. Aliás, era uma obrigação de todos os irmãos comparecerem ao

166 ARIÉS, Philippe. *Historia da Morte no Ocidente*. Rio de Janeiro; Francisco Alves, 1977.

cortejo fúnebre, como bem ressalta o compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da capital da Província do Norte de 1867, **capítulo 15º**

- Dos enterros:

Artigo 43º - O Irmão de Mesa e mesmo o que não for, sabendo que a Igreja chama Irmãos para acompanharem ao seo ultimo jazigo o Corpo de qualquer irmão, que tenha falecido deverá comparecer na Igreja para sahir com a Irmandade.

Artigo 44º - Concluido o enterro, e depois que houver a Irmandade voltado a Igreja, o Juis convidará aos irmãos que acompanharão o enterro e os que na Igreja se acharem para resarem três Padres Nossos, e três Ave Maria á Paixão Sagrada de Nosso Senhor Jesus Chisto em suffragio d'alma do Irmão que ficou sepultado. Este exercíccio deve ser praticado diante do Rosário, e feito com o maior acato, e respeito.

As Irmandades tinham suas funções muito bem definidas estatutariamente e procuravam dar assistência aos irmãos, mais do que aos confrades e seus familiares, ambicionando cuidar de todos os que necessitassem de auxílio, incluindo-se aqui a ajuda espiritual consubstanciada na celebração de missas que retirariam as almas pecadoras do Purgatório. É parte fundamental dessa religiosidade a ideia europeia de purgatório que ganha dimensão no mundo colonial e imperial. Intermediário entre o céu e o inferno, em que as almas penetravam até o Juízo Final, e desenvolvido pelo europeu para resolver o problema da irreversibilidade de seu destino, o purgatório amoldou-se ao mundo colonial resolvendo, ou pelo menos acomodando a natureza contraditória do mesmo.

A ideia de purgatório adquire funcionalidade para as duas principais categorias sociais do mundo colonial – o homem branco e o escravo, respectivamente, como bem assinalou Laura de Mello e Souza (1986)¹⁶⁷:

[...] homogeneizar a população através da catequese e produzir gêneros rentáveis no mercado externo eram as duas grandes modalidades purgatórias do purgatório colonial, e deveriam ser levadas a cabo a ferro e fogo, misturando sangue, suor e lágrimas, dispensando – paradoxalmente – a doçura e não medindo o rigor necessário à consecução desta tarefa maior (SOUZA, 1986, p. 78-79).

O compromisso das Irmandades revela uma hierarquia religiosa muito comum no interior dessas entidades. Aos que tivessem exercido cargos administrativos, como juízes, tesoureiros, secretários e mordomos ou mesmo os cobiçados cargos de reis e rainhas seriam destinadas honrarias mais vistosas por ocasião de sua morte. Características marcantes que regem as irmandades são as ajudas mútuas, os socorros aos enfermos, presteza e organização do funeral e enterro dos irmãos. Citemos como exemplo o compromisso da irmandade do rosário da Villa d'Alagoa Nova de 1859, que delibera nos artigos 7º e 8º sobre os enterramentos dos irmãos;

Artigo 7º - A Irmandade he obrigada a mandar celebrar annualmente huma capella de missas por todos os seus irmãos vivos e defuntos, a mandar tocar seis signaes por ocasião de morte, e dar-lhes sepultura de grades abaixo, salvo se ocuparem cargo na Irmandade, porque em tal caso serão sepultados de grades a cima (Grifos nossos).

167 SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

Artigo 8º - Ao toque do signo ou de campainha por falecimento de qualquer irmão reunir-se-hão na Igreja os Irmãos para em corporação, vestidos com seus hábitos próprios acompanhando a Cruz com velas se dirigirem ao lugar onde estiver depositado o cadáver, e o conduzirão da mesma forma a sepultura; e se o finado tiver sido Mesário no anno de seu falecimento será sepultado com a pompa que for possível.

Ainda a respeito dos sepultamentos e dos cortejos funerais, Mello Morais Filho, relata que:

Não sendo o finado totalmente miserável, possuindo bens ou dinheiro, as pompas fúnebres tornavam-se regulamentares, e tanto mais ruidosas quando se tratava de algum personagem ilustre entre eles, tais como reis e rainhas e príncipes de raça (...) nessas cerimônias, sempre atraentes pela originalidade, os infelizes africanos manifestavam a seu modo a dor profunda que os acabava de ferir, a desolação da tribo vendendo-se separada de um dos seus membros. (...) A Igreja da Lampadosa, que em 1830 era servida pelo clero negro e pertencia a uma irmandade de mulatos, constituiu-se a necrópole fidalga dos africanos desta cidade, e diante do adro vinham parar os fúnebres préstitos, executando o seu ritual lúgubre no meio de alaridos selvagens e danças funerárias. O acompanhamento era o mais atroz e rude, não deixando por isso de revelar uma fisionomia especial de costumes singulares e primitivos (MORAES FILHO, 2002. p. 187-188).

Em se tratando do século XIX e tentando fazer uma relação entre o que aconteceu no Rio de Janeiro e na província da Paraíba no mesmo século,

podemos supor a grande preocupação que as irmandades tinham com os irmãos tanto vivos quanto depois da morte, principalmente, quando o autor menciona que a procissão seguiria o féretro até a Igreja da Lampadosa, local conhecidamente frequentado por escravos, libertos e mulatos. O relato de Mello Moraes revela a importância das relações hierárquicas no seio das irmandades, bem como o espírito festivo e as formas “atraentes” com que os negros celebravam a passagem para o mundo dos mortos, momento de pesar e ao mesmo tempo lúdico e de festa.

Eduardo Hoornaert nomeou a religiosidade criada no Brasil de “cristianismo moreno”, pois este assumiria um caráter mestiço, de adaptação às outras culturas não-europeias, pagãs, com as quais manteve contato¹⁶⁸. Essa atitude devocional, segundo Hoornaert, “amorenou” o cristianismo brasileiro. O autor afirma que, embora as confrarias tenham exercido importante papel no campo social, cultural e político, deve-se considerar que a sua obra mais duradoura teria sido

[...] morenizar o imaginário cristão neste país, ou pelo menos a de iniciar o processo de tornar o imaginário menos estrangeirado ou importado. As imagens brancas (de ‘olhos azuis’) que nos vieram da Europa foram se tornando morenas com o tempo, pintadas por mãos morenas e beijadas por lábios grossos (HOORNAERT, 1990, p. 96).

Assim, as imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e São Jorge, por exemplo, teriam sido africanizadas em detrimento das “morenizadas” Nossa Senhora de Aparecida ou Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará¹⁶⁹. Num sentido equivalente, Roger Bastide atribuiu aos jesuítas uma postura complacente, pois estes não consideravam necessária

168 HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990. Hoornaert não deixa contudo de mencionar o ambiente violento em que esse cristianismo teria sido forjado.

169 Idem, p 96.

a ruptura dos conversos com alguns costumes anteriores. Segundo ele, gerou-se: *“um catolicismo negro que se conserva dentro das confrarias e que, não obstante a unidade dos dogmas e da fé, apresenta características particulares”*.¹⁷⁰

Podemos afirmar que esse processo de “morenização” devocional, do qual nos fala Hoornaert, foi acompanhado de perto, especialmente a partir do setecentos, por elementos produzidos nesse contexto devocional: os pardos. As muitas “mãos morenas” que pintaram as imagens se apropriaram de algumas devoções e juntaram-se em irmandades próprias que tinham como devoção muitas vezes a mesma Nossa Senhora do Rosário, que, de homens pretos, passava agora a protetora dos homens pardos. Também nesse período surgem, associadas aos pardos, as Irmandades de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Livramento e das “virgens morenas” de Guadalupe e Amparo.¹⁷¹

Em seus estatutos, algumas vetavam a presença de pretos, como é o caso, por exemplo, da Irmandade de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos da Vila de Serinhaém em Pernambuco, alegando que estes já possuíam o Rosário para sua própria devoção e que sua admissão poderia criar discórdias e um menor zelo por parte dos irmãos pardos; em contrapartida, os mesmos pardos eram aceitos em algumas irmandades de pretos, não obstante, com restrições.¹⁷²

Porém, no caso das irmandades paraibanas, podemos dizer que, se não todas, a maioria delas permitia a entrada de irmãos pardos em suas confrarias, conforme compromisso da irmandade do Rosário da povoação da Taquara de 1866, **capítulo 1º** - Do pessoal da Irmandade; **artigo 1º** - *Todas as pessoas de ambos os sexos de cor preta ou parda, livres ou escravos com tanto que professem a Religião Catholica Apostólica Romana, poderão ser admitidas na Irmandade*. Este é apenas um exemplo de irmandades

170 BASTIDE. Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1985, pp. 171-172.

171 TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 44, 2000, p. 97.

172 QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Lá vem o meu parente**: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII), São Paulo: FAPESP/Annablume, 2002. p.96.

paraibanas que aceitavam irmãos de outra cor, independente de branco, preto ou pardo.

Os elos de solidariedade que as irmandades desenvolviam em vida perpetuavam-se na morte. A solidariedade entre vivos e mortos representava na dimensão espiritual o patamar mais importante da sociabilidade. A assistência à alma era uma vertente fundamental em todas as irmandades. Ela seria uma das razões que mais pesava no momento da decisão de integrar uma destas associações. Os que podiam, inscreviam-se em mais do que uma irmandade para usufruírem mais benefícios espirituais.

Enterrar os mortos era uma das obras de misericórdia corporais que as irmandades levavam muito a sério. Acompanhavam gratuitamente à sepultura e enterravam os seus próprios irmãos, devendo-as apresentarem-se em corpo nestes momentos. O defunto devia ser acompanhado por toda a irmandade, ocasião que servia para lhe prestar a última homenagem, mas também solidariedade no momento da passagem.

Sepultavam também gratuitamente a mulher e os filhos menores dos confrades. Enterravam ainda todos os que podiam pagar o preço do serviço que a confraria efetuava, o qual incluía a tumba, a bandeira, a cera e as toalhas. O compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia da Campina Grande, ereta em 1846 no **capítulo 6º - Sobre o enterramento dos irmãos**, afirma:

Quando morrer algum irmão ou irmã e a morte for anunciada por sinaes de sino ou campainha, se reunirão nesta Santa caza os irmãos para que saia a irmandade em ordem acompanhando a cruz com suas vestes brancas, e velas, a qual se dirigirá com toda a decência e sentimento a caza onde estiver o cadáver do irmão ou irmã, e o acompanhará até a igreja onde for enterrado, e morrendo algum no anno em que estiver servindo de mezarios, será enterrado com toda a pompa possível e todos os irmãos e irmãs lhe rezarão por sua alma hum

rozario, esta caridade de suffragio deverá também ser extensiva á todos os irmãos falecidos.

Neste mesmo compromisso, também são expostas as penalidades para aqueles irmãos que não acompanharem o corpo do irmão ou irmã falecida, ou se comportarem de forma indecorosa ou amoral dentro e fora da irmandade, conforme **capítulo 12º - Sobre a desobediência ou immoralidade de qualquer irmão:**

\$ 1º - Os irmãos que estiverem nesta Villa que não forem acompanhar o irmão ou irmã que houver falecido.

\$ 2º - Os que não pagarem os seus annos tendo meios de o fazer, e se tornem no todo omisso, apesar de lhes ser exigido o pagamento.

\$ 11º - Os que viverem escandalosamente sem tomar a Deos e sem respeito ao público, passando a vida em vícios que offendão o credito dos mais irmãos e forem castigados em juízo por algum delicto infame.

Conclui: Por todas estas culpas serão primeiramente admoestados por três vezes pelo juiz e mais irmãos, sem mais junta alguma mandar risca-los de irmãos, e assim succedendo e os irmãos reprovados mostrarem emenda, requerendo para de novo serem admittidos se mandara logo fazer o respectivo assento de admissão, pois a nossa vontade é que todos se aproveitem das graças, privilégios e indulgencia de que gozamos e de que podemos gozar.

Como podemos perceber na passagem acima, existia por parte da irmandade uma preocupação com a reputação da irmandade e de seus irmãos e irmãs, além da cobrança pela presença destes nos enterramentos e festas por ela patrocinadas, já nos seus estatutos. As irmandades cuidavam não só da sua estrutura física, como também da moral e dos bons costumes

de seus integrantes, uma clara demonstração de controle social, das regras de comportamento e convívio social.

Os ritos de passagem perpassavam a vida das pessoas desde o nascimento, mas, na morte, principalmente na hora do enterro, podemos identificar de forma mais visível os grupos sociais envolvidos em tal evento. O enterro era um meio de assegurar que o irmão estava indo à direção predeterminada, estando seu destino devidamente sob controle. Fazia-se necessário o maior número de orações para que a alma do falecido ganhasse o plano celestial e o ritual simbólico se completasse.

Percebemos que na hora da morte era reservada aos irmãos uma posição de destaque quanto aos locais onde seus corpos seriam sepultados. Se existia a promessa de que uma vida após a morte seria menos complicada e mais aliviada que sua existência na terra, restava aos irmãos ou irmãs assegurar o usufruto da felicidade eterna.

O ato de morrer talvez seja o mais íntimo da existência humana, e quase sempre era transformado em ocasião pública, em que a diferenciação social deveria necessariamente perpassar a vida. Logo, os enterros, ao longo da história, vão se tornando cada vez mais pomposos, mostrando o poder aquisitivo de uma pequena parcela da população e de alguns poucos privilegiados. Portanto, pertencer a uma irmandade tornava-se importante, até mesmo na hora da morte.

É importante ressaltar que, quanto mais alta fosse a posição social ocupada na irmandade ou na sociedade, mais belo seria o ritual mortuário. A noção de morte estava quase sempre ligada a de eternidade, pois, quanto maior a suntuosidade do ritual funerário, mais rápida e mais tranquila seria a passagem para o mundo dos imortais. Os enterros tornavam-se verdadeiras festas populares em que se teatralizava o ritual de passagem, dando ideia de que um Deus vencedor estaria à espera das “boas almas”.

Festas em torno de imagens de cadáveres, essas procissões parecem ter servido de modelo para os antigos funerais brasileiros, verdadeiros espetáculos. As procissões do

enterro, em especial, teatralizavam o funeral apoteótico de um Deus vitorioso, a quem os fiéis desejavam reunir-se quando mortos. Imitando-as, os cortejos fúnebres encenavam a viagem rumo a esse reencontro. A pompa dos funerais - e por que não chamá-los de festas fúnebres? - Antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino (REIS, 2004, p. 138).

O espetáculo fúnebre tinha o objetivo de preencher a ausência do morto, ajudando na reconstrução da vida sem ele. Buscava dirimir a dor sentida, em que se praticava a teatralização de um Deus vitorioso a quem os fiéis desejavam reunir-se, justamente porque, para encaminhar, o defunto precisava acreditar que o equilíbrio perdido com a visita da morte seria recomposto com a aceitação do falecido em um plano extraterreno, cumprindo-se a promessa de um Deus que havia “vencido a morte”. Principalmente na hora do enterro buscava-se certificar que o morto havia sido aceito no plano celeste, pois, para que o falecido tivesse a companhia de anjos e santos, era de suma importância que os enterros fossem realizados em solo consagrado, isto é, dentro das igrejas (REIS, 2004, p. 140).

O aparato festivo utilizado nos enterros também é narrado por viajantes estrangeiros que estiveram em diversas partes do Brasil e acompanharam de perto tais festividades. Podemos citar como exemplo o viajante e cronista Jean Baptiste Debret¹⁷³, membro da missão artística francesa por volta de 1816. Este cronista fez uma interessante descrição de dois enterros ocorridos no Rio de Janeiro (confira a imagens 1 e 2) e teria ficado surpreso com o barulho presente no cortejo. O primeiro de uma negra e o segundo do filho de um rei. Vamos a eles:

173 DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Belo Horizonte/São Paulo; Itatiaia/Edusp, 1989.

[...] o tambor aproveitava essa parada para fazer rufar seus instrumentos, enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede [...] a essa ruidosa pompa funerária junta-se o som de dois pequenos sinos, quase coberto pelo ranger dos gonzos enferrujados que os suportam [...]

Embora nenhum ornamento funerário designe a porta da casa do defunto, pode ela ser reconhecida, mesmo de longe pelo grupo permanente de seus vassalos que salmodiam, acompanhando-se ao som de instrumentos nacionais pouco sonoros, mas reforçados pelas palmas dos que os cercam. Estas constituem-se de duas batidas rápidas e uma lenta ou três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e conjunto. A esse ruído monótono, que se prolonga desde o amanhecer, misturam-se por intervalos a denotação de bombas [...] erguem-se o negro fogueteiro, soltando bombas e rojões, e três ou quatro negros volteadores, dando saltos mortais ou fazendo ali mil outras cabriolas para animar a cena (DEBRET, 1989, p. 178-179).

Nesse sentido, podemos imaginar o que significava para homens e mulheres nascidos na África e trazidos para o Brasil, que consigo traziam suas religiões, culturas e tradições de precedência, inclusive os ritos fúnebres e concepções próprias sobre o além. Serem enterrados de forma digna, honrosa e festiva era de fato um momento sublime para suas almas e para os parentes e amigos que ficavam.

Para o africano, viver entre parentes reais tornava-se difícil pelo trauma da escravidão, mas morrer numa família e com ela passar ao além se tornava possível participando de uma irmandade. O tumulto coletivo da

irmandade de negros no Brasil, segundo João José Reis, “substituiria, embora imperfeitamente, o túmulo doméstico da África” (REIS, 2004, p. 198).

Os irmãos eram enterrados acompanhados com bandeiras, toques de sinos, enfim, objetos que estavam especialmente destinados ao enaltecimento do irmão morto, e os mesários apresentavam-se com todas as insígnias próprias destas ocasiões. Tratava-se de um cerimonial pomposo, lúdico e festivo. O acompanhamento feito pela irmandade e seus membros estava garantido e os faltosos eram sancionados, podendo a pena ditar a censura ou até mesmo sua expulsão.

Contudo, se o defunto integrasse outras confrarias, contava igualmente com a solidariedade de outros irmãos que se mantinham a seu lado neste momento tão difícil. Mesmo não sendo seu membro, podia ainda recrutar outras confrarias para o cortejo fúnebre, mediante pagamento do serviço.

Portanto, tudo nos leva a crer que era uma prática comum entre os negros deixarem que, nesses momentos de cerimônias fúnebres, as tradições africanas aflorassem e buscassem reconstruir elementos de sua tradição. Nesse aspecto, percebemos que, no passado escravista, “uma dualidade entre o público (ritual católico) e o privado (ritual africano) tenha caracterizado os funerais negros”. Porém, esse fato não impediu que publicamente seguissem as regras católicas (REIS, 2004, p. 160).

Pertencer a uma confraria significava adquirir a ação protetora da irmandade em vida, um funeral assistido e alguns sufrágios que estas instituições mandavam celebrar pelos irmãos defuntos. Estes serviços assumiam tal relevo que muitos homens e mulheres filiavam-se em várias destas instituições. A adesão estava marcada pelos insistentes apelos que a Igreja tridentina não se cansava de efetuar a todos os seus fregueses, encaminhando-os para os altares.

Em meio a tantas celebrações, o cuidado com os mortos se destacava na escala de atribuições importantes das irmandades de negros, brancos ou pardos, sendo assim, elas esmeravam-se na realização dos rituais fúnebres. Portanto, “morrer bem, ser bem enterrado, ter todos os ritos da encomendação,

da confissão, da comunhão e o da extrema-unção, até á preces aos mortos eram encargos das confrarias” (MATTOSO, 1988, p. 149).

A pertença à irmandade mais prestigiada conferia-lhes prestígio e poder, ao mesmo tempo em que abria portas para aceder a espaços de sociabilidade que de outra forma estavam vedados. Se por um lado isso era uma razão que motivava a adesão, contribuía simultaneamente para reforço da identidade da instituição, aumentava a coesão do grupo, promovia a admiração e a estima da comunidade, ao mesmo tempo em que fazia aumentar o orgulho de quem as integrava e desenvolvia relações interpessoais. Estes atos promovidos pelas irmandades e que proporcionavam momentos de sociabilidade eram planificados para engrandecê-las e ocasionar maior poder e glória.

REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830 – 1900. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999.

ALVES, Naiara Ferraz Bandeira. **Irmãos de cor e de fé**: irmandades negras na Parahyba do século XIX. João Pessoa, PPGH/UFPB – Dissertação de Mestrado, 2006.

ARAÚJO, Emanuel. **O Teatro dos Vícios**: Transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. 3. Edição. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 2008.

ARIÊS, Philippe. **Historia da morte no Ocidente**. Tradução Priscila Vianna de Siqueira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira/USP, 1971. Volumes 1 e 2.

BEOZZO, José Oscar. **Historia da Igreja no Brasil**: Segunda época – século XIX – tomo II, Petrópolis: Ed: Vozes, 1992.

BORGES, Célia Maria. **Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário – Minas Gerais séculos XVII e XIX**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do folclore brasileiro, 1978.

_____. **A festa do santo preto**. Rio de Janeiro/Funarte/Instituto nacional do Folclore. Goiânia – UFG, 1985.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais, São Paulo: Ática, 1996.

CERTEAU, Michel de. Culturas Populares. In: _____. **A invenção do cotidiano I: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CORD, Marcelo Mac. **O Rosário de D. Antônio**: Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife – 1848-1872. Recife: Editora Universitária/UFPE: -Fapesp, 2005.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca a histórica ao Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo; Itatiaia/Edusp, 1989.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der et al. **História da Igreja no Brasil** (Primeira Época, tomo II, vol. I). Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto**: os escravos e o Quebra Quilos em Campina Grande. Campina Grande: EDUFCG, 2006. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial** – Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **Bahia, século XIX**: Uma província do império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. **Ser escravo no Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MORAES FILHO. **Festas e Tradições populares do Brasil**. Brasília: Ediouro, 2002.

NEVES, Lúcia Maria Bastos; MACHADO, Humberto Fernandes; **O Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PRIORI, Mary Del. **Festas e Utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

QUINTÃO. Aparecida Antonia. **Lá vem meu parente**: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo, Fapesp. Editora Annablume. 2002.

_____. **Irmandades Negras:** Outro espaço de luta e resistência – (São Paulo: 1870-1890). São Paulo, Fapesp. Editora Annablume. 2002.

REIS, João José. **A morte é uma festa:** Ritos fúnebres e revoltas populares no Brasil do século XIX, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

_____. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo:** Revista do Departamento de Historia da UFF. Rio de Janeiro: Relume Dumará, vol. 2, Nº 03. 1997.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista:** população, Família e Parentesco Espiritual. Recife. PPGH/UFPE. Tese de Doutorado, 2007.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos:** tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

SCARANO, Julita. Devoção e Escravidão: **A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII-XIX**, São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Império em procissão:** ritos e símbolos do Segundo Reinado. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed, 2001.

SEIXAS, Wilson Nóbrega. **O velho arraial de piranhas – Pombal.** João Pessoa: Editora Grafset, 2004.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor:** Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina de Mello. **Reis Negros no Brasil Escravista:** Historia da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

TINHORÃO, Jose Ramos. **As festas no Brasil colonial.** São Paulo, Editora 34, 2000.

VIANA, Larissa. **O idioma da mestiçagem:** As irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

ZALUAR, Alba Maria. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

CIDADE E FESTAS NEGRAS NA PARAÍBA IMPERIAL

Maria da Vitória Barbosa Lima

Este texto aborda a concepção de que a prática da cultura de resistência da população negra se manifesta, também, na Festa Negra. Ela é um campo de observação por meio do qual o historiador pode conhecer a sociedade, pois é uma referência básica de identidade étnica. Partimos da análise da festa que escravizados, mulheres e homens livres negros escolheram para manifestar sua liberdade, da qual analisamos as duas versões: a profana, com as vozerias, as cantilenas, os batuques, os sambas e os entrudos/carnavais; e a religiosa, com as práticas mágicas e as irmandades, com seus reis do Congo e Maracatus.

O cenário das festas é a Cidade da Parahyba. A dinâmica da cidade nos permite perceber, de acordo com Lefebvre (1991, p. 49), a “realidade social composta de relações [...] concebidas, construídas”. As festas são espaços onde a população negra, escravizada e/ou livre, constrói sua sociabilidade, nas quais aparecem também os conflitos. As irmandades, em particular, permitem o acesso à experiência de liberdade, ao reconhecimento social e à possibilidade de formas de autogestão, dentro do universo escravista do século XIX.

CENÁRIO DA CIDADE DA PARAHYBA OITOCENTISTA

Algumas descrições que temos da Cidade da Parahyba, no início do Século XIX, foram registradas pelo inglês Henry Koster (2002, p. 130-132), que a visitou em 1810.

A cidade da Parahyba (lugares de menos população nesse nosso país desse predicamento) tem aproximadamente dois a três mil habitantes, compreendendo a parte baixa. Há vários indícios de que fora mais importante que atualmente. Trabalham para embelezá-la mas o pouco que se realiza é à custa do Governo, ou melhor, por querer o Governador deixar uma boa lembrança de sua administração. A principal rua é pavimentada com grandes pedras mas devia ser reparada. As residências têm geralmente um andar, servindo o térreo para loja. Algumas delas possuem janelas com vidros, melhoramento há pouco introduzido no Recife. [...]

A paisagem vista das janelas é 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 são apenas perceptíveis.

A parte baixa da cidade é composta de pequenas casas, e situada ao lado de uma espaçosa baía, como as de todos os rios salgados da região, são recobertas de mangues, tão unidos e compactos que parece não haver saída.

De acordo com Koster, a cidade da Parahyba tinha cerca de dois a três mil habitantes, e esses dados compreendiam a população da Cidade Alta e da Baixa. Essas denominações correspondem à geomorfologia em que a cidade está assentada. Segundo Maia (2000), ela se estende sobre duas unidades geomorfológicas: a Baixada Litorânea (margens do Rio Sanhauá) e o Planalto Costeiro (colina/tabuleiro).

O sítio original da cidade surgiu na área compreendida entre as margens do Rio Sanhauá (braço do rio Paraíba) e uma colina (tabuleiro), localizada à margem direita desse rio. Assim, sua topografia se assemelha às de outras cidades coloniais brasileiras, como a de Salvador/Bahia, por exemplo, que foi fundada entre o rio e a colina.

A Cidade da Parahyba que Koster visitou restringia-se a umas poucas ruas, como a Rua Nova (atual General Osório), a Rua Direita (atual Duque de Caxias) e o Beco da Misericórdia, todas na Cidade Alta; e na Cidade Baixa, a Rua do Varadouro. Ao longo do Século XIX, a **Cidade Alta** (1º distrito) era onde se localizavam os edifícios da administração, as igrejas, os conventos e as residências da elite paraibana; a **Cidade Baixa** (2º distrito) era mais conhecida como **Varadouro**, onde ficava a maior parte do comércio e as casas residenciais da população pobre. Ao redor desses núcleos urbanos, estavam as terras de sítios e engenhos. A ocupação do espaço urbano era descontínua, ficando, frequentemente, trechos desabitados entre as residências e os edifícios públicos, locais onde crescia o mato, dando à cidade um aspecto mais rural que urbano.

Em 1852, o então Presidente da Província, Antônio Coelho de Sá e Albuquerque, assina o decreto que delimitava a área urbana da cidade.

[...] O terreno compreendido no circulo desta Cidade principia do Caes do porto do Varadouro, seguindo para o sudoeste até a ponte do Sanhoá; Ahi subindo pela rua da mesma ponte, e quinze braças ao sul da nova rua Imperial, compreendendo as casas, e seus quintaes da rua das trincheiras ate a Igreja do Senhor do Bom Jezus dos Martírios, seguindo pelas ruas da Palmeira, Alagoa e Thesoura, pela nova estrada que segue d'essa até a Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, e daí em direção ao poente compreendendo as duas ruas do Tambiá até o mesmo caes do porto do varadouro, compreendendo São Frei Pedro Gonçalves, Zumbi ladeira do tanque,

e rua por detrás da Matriz desta mesma Cidade (ALBUQUERQUE, 1852, p. 19-20).

Nos dias atuais, a área descrita pelo Presidente Vasconcelos compreende o perímetro do Centro Histórico ou, na denominação de Henri Lefebvre (1979 apud MAIA, 2000), corresponde à *Cidade Histórica ou Tradicional*, área em torno da qual a cidade se originou, para, depois, na segunda metade do Século XX, expandir-se em direção ao mar.

Ainda na segunda metade do Século XIX, temos as descrições do Presidente Rohan (1856-1858). Segundo ele,

[...] os arruamentos nesta cidade nunca forão nem ainda estão sujeitos a plano algum, quer em relação aos alinhamentos, quer em relação ao nivelamento; cada um edifica à sua vontade e dahi resulta esse labirinto em que se vai visivelmente convertendo a cidade [...] (ROHAN apud PINTO, 1977, p. 264).

Na década de 1850, eram poucas as ruas calçadas, excetuando-se apenas a Rua Direita e uma parte da do Varadouro; as demais apresentavam dificuldades para o trânsito de animais e de pedestres.

Entretanto, nas três décadas seguintes, percebe-se uma preocupação, por parte dos governantes, com a questão da urbanização e do embelezamento da urbe, razão por que havia uma inquietação em relação ao alinhamento das casas, cujas frentes deveriam ser rebocadas e caiadas. Além disso, seus proprietários e inquilinos eram obrigados a roçar e a varrer, de 15 em 15 dias, as frentes, na extensão de 50 palmos, nas ruas largas, e 25, nas estreitas. Eram também obrigados a tapar os buracos, feitos pelas chuvas, em frente às casas, na mesma extensão acima citada. No entorno da cidade, estavam

os engenhos¹⁷⁴, alguns ainda moentes, dando um aspecto, ao mesmo tempo, rururbano – rural e urbano - à urbe.

A CIDADE DA PARAHYBA E A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO DA FESTA

As festas mais significativas com grande participação de gente negra das quais conseguimos vestígios na documentação foram o samba, o batuque, o entrudo, o carnaval, e as patrocinadas pelas irmandades negras: Reinado do Rosário/Congo; Maracatus e Cabinda. Há referências a pessoas livres negras, no final do Século XIX e início do XX, que dançavam, em grupos de cabocolinhos, assim como a cavalhada, e outras manifestações populares. Os cabocolinhos, dança de origem indígena e de caráter religioso, segundo Vidal ([1950?]), sofreram influência do negro porque

[...] sendo aborígene, [a dança e a música], adotou, no entanto, costumes outros como esse, por exemplo, de procurar aquele recanto sagrado, onde existe sempre um santo preto, categorizado na classe de padroeiro, como é São Benedito.

De acordo com o mesmo autor, os grupos de cabocolinhos dançavam em frente às igrejas do Rosário, na Cidade da Parahyba¹⁷⁵.

Por sua vez, a cavalhada recorda a luta entre mouros e cristãos. Os participantes, compostos de muitos vaqueiros da Várzea do Rio Paraíba, em

174 Em 1851, o então presidente da Província declarava a existência, na freguesia da Capital, de 10 engenhos: Paul, Mandacaru (2), Graça, Água Fria, Cuiá, Velho, Mussuré, Gramame e Cumbe (ALBUQUERQUE, 1851). A maioria desses engenhos, como o Água Fria e o Cuiá, por exemplo, foram transformados em bairros residenciais da Capital, no Século XX.

175 Existiam na Capital os grupos de Tambaú e Jaguaribe. Por volta de 1910, os grupos foram desaparecendo, mas, quando da presença de Mário de Andrade na Paraíba, Ademar Vidal conseguiu que os índios cabocolinhos da Ilha do Bispo dançassem para aquele folclorista. Para maiores esclarecimentos, consulte a obra de VIDAL, Ademar. **Práticas e Costumes afro-brasileiros** [1950?]. (Texto inédito).

vestes de vaqueiro, em couro, com espada e lança, e montados em animais com enfeites de fitas e flores, competiam em torno de um motivo central: os mouros, para retomar a sua rainha, e os cristãos, para mantê-la sob seu poder. Vidal ([1950?], p. 64) assevera que

[...] a rua Nova enfeitava-se com as clássicas bandeirinhas. Na esquina defronte do convento São Bento estava enfiado um mourão com a argolinha pendurada num fio, enquanto os cavaleiros vinham em desesperada carreira na direção do sul para o norte: partiam da esquina da rua da Misericórdia, tendo no fundo a Catedral. Daí os concorrentes à argolinha ficavam à espera do sinal para o avanço enfileirado. Quando partiam, os sôfregos cavalos davam a impressão de desembestados, impossível de serem contidos pelos loucos vaqueiros negros.

Nas cavalhadas, não se ouvia música própria ou cantoria, mas as pessoas enchiam a Rua Nova, aos sábados e domingos, até o início da década de 1910, para ver os cavaleiros e saber quem seria o grande vencedor da peleja. Outras festas, com forte predominância africana, ocorriam na Cidade. Ainda que a Câmara Municipal da Parahyba legislasse para coibir ou, no mínimo, disciplinar a Festa Negra, ela ocorria nos mais diferentes lugares, fossem em casas de comércio, nas senzalas de engenhos, nas fazendas e casas particulares ou em casas, especificamente, destinadas à festa, como as casas de batuque e de samba. Apesar da perseguição da polícia, os escravos, libertos e livres realizavam as festas na cidade, tanto em espaços concedidos pelas autoridades, que foram bem aproveitados, quanto em espaços de transgressão.

Os chefes de Polícia relacionavam as festas a vários problemas que ocorriam na cidade e que desejavam solucionar. O primeiro diz respeito aos ajuntamentos. Onde havia música, as pessoas, fossem livres, libertas ou escravas, reuniam-se para dançar. Dançavam ao som da viola, do tambor, de palmas e das vozes que cantavam as letras das músicas. Poucas pessoas

resistiam a um desses elementos, e quando todos estavam num mesmo espaço, a reunião era inevitável. Na Paraíba, era considerado ajuntamento a reunião de três ou mais pessoas no mesmo local, fosse uma loja, taverna ou outros locais públicos. Por esse motivo, a correspondência entre os chefes de Polícia e os delegados ou com os comandantes do Corpo de Polícia era no sentido de reprimir essas manifestações.

Ao Major Comandante do Corpo de Polícia

Em resposta ao seu officio (...) tenho a dizer-lhe, que não tinha noticia alguma de taes ajuntamentos de negros e negras escravas se davam nêssa Capital, cumprindo que V. S^a diariamente os faça d'isto breve evitar, estabelecendo para esse fim patrulhas todas as tardes e por todo dia nos domingos e sanctificados, prendendo-se de minha ordem aos turbulentos e recalcitrantes. Previno igualmente que se não devam consentir batuques e outros divertimentos d'essa espécie nêssa mesma cidade, sem licença previa de authoridade [...] O chefe de polícia (HENRIQUES, 1855, fl. 95v).

Assim, negros e negras escravizado(a)s, liberto(a)s e livres festejavam, sob a luz do dia, invadiam a noite, hora de escravos dormirem para acordarem bem dispostos para o trabalho, na manhã do dia seguinte. Mesmo a Festa Negra sendo autorizada pelas autoridades policiais, ela tinha hora para se encerrar, pois, na Cidade da Parahyba, o toque de recolher era dado às nove horas da noite pelos sinos das igrejas. Passado esse horário, as patrulhas recolhiam os que achavam pelo caminho. Eis o segundo problema que a Festa acarretava: o desrespeito ao toque de recolher:

[...] chamo attenção de V. S^a [delegado da Capital] para o abuso que está sendo tolerado pelas Patrulhas, e Inspetores de Quarteirões de consentirem que depois do toque de silencio estejam as tavernas abertas o que já mais deverá ser tolerado, antes os infratores punidos,

com prisão, caso não se queirão prestar as admoestações das mesmas patrulhas, e Inspetores, e nesse sentido V. S^a dará suas ordens ao subdelegado desta Cidade (CASTRO, 1851, fl. 1)

Fica, então, evidenciado que o desrespeito às leis Municipais não era apenas dos taverneiros, que mantinham seus estabelecimentos abertos, mas também daqueles que tinham a obrigação de fazê-la ser respeitada. Podemos cogitar que, entre os fatores que contribuíram para a falta de repressão mais rigorosa contra os ajuntamentos, as festas, e o desrespeito ao toque de recolher, estaria o fato de as patrulhas policiais e os inspetores de quarteirões provirem de estratos mais pobres da população, portanto, uma probabilidade de que grande parte dela era formada por homens negros.

Só temos conhecimento de que as autoridades policiais, efetivamente, foram atuantes na repressão à Festa Negra quando ocorriam conflitos entre os participantes, que geravam ferimentos e/ou mortes.

Secretaria de Policia da Parahyba, 23 de fevereiro de 1884 – nº96

[...] O subdelegado do Distrito de Serrinha, em ofício de 9 do corrente, comunicou-me que na noute de 2 para 3 deste mesmo mez, em um divertimento denominado “samba” dera-se um conflicto entre os que brincavão, do qual sahira gravemente ferido Marcos Alves Camêllo, sendo os autores dos ferimentos José Marcolino [e] Marinho, que não forão capturados (LIBERAL PARAHYBANO, 1884, p. 4).

Mas, o que nos chama a atenção é o fato de o chefe de polícia, Domingos José Alves da Silva, considerar o samba como um “divertimento” e que o “conflito” ocorrera entre os que “brincavam”. Temos, nesse caso, o samba sendo tratado como diversão e brincadeira, não como infração. É importante ressaltar que esse caso ocorreu em 1884, numa área próxima à capital da

Província, e em uma época de bastante atuação do movimento abolicionista na Parahyba e em todo o país. Esses fatores podem justificar a mudança de pensamento dos chefes de polícia quanto à repressão à Festa Negra. Podem, ainda, ter contribuído para a liberação das práticas e dos costumes negros na região e a diminuição dos valores a serem pagos pela infração, ou seja, de vinte mil réis, em 1859, para quatro mil réis, em 1888, na Capital.

No dia 7 de outubro de 1883, o jornal *O Publicador* circulava na cidade da Parahyba (atual João Pessoa) e no interior da província com a notícia a seguir:

Chamamos pela segunda vez, a atenção da policia sobre a suspeita população do bairro, chamado Jardim, no qual nos sabbados e vespuras de dias sanctos, à noite, os sambas encommodam os moradores da rua do Caxias até o amanhecer. É ali o estadio em que os vadios vão lutar, e ostentar suas destrezas (O PUBLICADOR, 1883, p.4).

Apresenta-nos a notícia do jornal, outro elemento problemático, ou melhor, emblemático, que andava junto com o samba (música e dança), a capoeira, descrita como “luta de vadios que vão ostentar sua destreza”. O preconceito e o medo de capoeiristas vão acompanhar a “sociedade branca” brasileira até as primeiras décadas do Século XX.

Colhemos registros na correspondência sobre outros lugares na Cidade da Parahyba, em que o batuque e o samba ocorriam soltos. Vejamos:

Ao Subdelegado do 2º Districto da Capital.
[...] Recomenda a V. Mce que faça acabar com os sambas e batuques que tem lugar de dia de noite na rua da Matinha, prendendo os turbulentos e os que forem encontrados com armas defesas. Deus Guarde V. Mce, o Chefe de Policia, Gervazio Campello Pires Ferreira. Sr. Subdelegado do 2º Districto da Capital (FERREIRA, 1864, fl. 275v/276).

Em jornais, a seguir:

Chamamos a atenção da polícia para um samba que há, constantemente, no lugar Cruz do Peixe, onde é grande a algazarra, e já tem havido pancadaria velha (DIÁRIO DA PARAHYBA, 1884, p. 1).

Podemos localizar espacialmente as ruas onde ocorriam os batuques e os sambas (Veja **Mapa 1**¹⁷⁶).

MAPA 3: LOCALIZAÇÃO DA FESTA NEGRA NA CIDADE DA PARAHYBA



176 Mapa elaborado para a tese de doutoramento de LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade Interditada, Liberdade Reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)**. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

Os locais denunciados pela correspondência da Chefia de Polícia e os jornais da Cidade da Parahyba, como focos dos batuques e dos sambas, eram: Cruz do Peixe, Rua da Matinha e Bairro Jardim. O lugar conhecido como Cruz do Peixe¹⁷⁷ era um sítio que, em 1855, pertencia a Antônio Alexandrino Lima e sua esposa, Maria Amélia Ribeiro Lima (TAVARES, 1982, p.697). Ficava na encruzilhada das estradas para Mandacaru e Tambaú, área leste da cidade. Segundo Medeiros (1994, p.25), o nome “cruz” se originou dessa encruzilhada, e “peixe”, porque, nessa área, passavam os condutores de peixes que, por sua vez, pousavam nesse local sua carga de peixe com destino às ruas centrais da cidade. As terras do Sítio se prolongavam até o encontro com as matas de Tambaú, conhecido como local de escravos fugitivos.

A Rua da Matinha localizava-se na zona sul da cidade, apesar de Medeiros (1994) identificar outra Rua da Matinha, no Bairro Tambiá, que no século XIX também era uma rua de “arrelia”, de muitas zangas e brigas entre seus moradores. Outro local de grande concentração dos batuques e dos sambas negros era o “Bairro” Jardim. Na realidade, não era um bairro, mas um conjunto de três ruas¹⁷⁸, localizadas próximas ao Largo do Palácio, onde ficava a residência dos Presidentes de Província, e o Largo do Comendador Felizardo, onde ficava a Igreja das Mercês. Nessas imediações, por volta de 1879, deu-se início à construção do Jardim Público¹⁷⁹, local em que a elite paraibana se divertia, passeando por entre as aleias de palmeira e/ou ouvindo a banda de música do Batalhão de Segurança.

177 O lugar Cruz do Peixe foi, no passado, local do Colégio de Educandos e Artífices, até ser fechado e extinto. Hoje, é uma área ocupada pelo Hospital Santa Isabel. Sobre isso, veja MEDEIROS, Coriolano de. **O Tambiá da minha infância/Sampaio**. João Pessoa: A UNIÃO, 1994.

178 Não tinha, na época, denominação específica. Hoje corresponde às ruas Irineu Pinto, Eugênio Toscano e Tenente Retumba. Veja CARVALHO, Juliano Loureiro de; MARTINS, Carla Gisele M. S.; TINEM, Nelci. Finalizando: para além da dicotomia cidade alta/cidade baixa. In: TINEM, Nelci (org.). **Fronteiras, Marcos e Sinais: leituras das ruas de João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2006. p. 253-276.

179 Área, hoje, conhecida como Praça João Pessoa. Para maiores informações, recomendamos a leitura de ALMEIDA, Maria Cecília; GALVÃO, Fernando. Rua Direita: a mais importante da Cidade. In: TINEM, Nelci (org.). **Fronteiras, marcos e sinais: leituras das ruas de João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2006. p. 81-117.

Portanto, o batuque e o samba que, no começo, eram restritos ao espaço da senzala, no século XIX, alcançam os lugares mais diversos possíveis. Na cidade da Parahyba, o domínio do samba se estendia da periferia à região próxima à área residencial nobre, que era a Rua Duque de Caxias ao Palácio do Governo, à Rua da Matinha e à Cruz do Peixe, áreas próximas aos sítios e engenhos limítrofes ao perímetro urbano.

Algum “sambista” poderia se arriscar e penetrar em outras áreas mais vigiadas. Foi o que aconteceu com Paulo, em 1857, que, segundo o Chefe de Polícia, foi preso “[...] por continuar a tocar atabaque contra a intimação que lhe fez a Patrulha Rondante. Em seu socorro foi o preto Antônio Congo”, que também foi preso “[...] por pretender entrar no Quartel do Corpo de Polícia para ver aquele [Paulo] contra a proibição do oficial de Estado” (CUNHA, 1857, 129v-130). Entretanto, a Festa Negra não se concentrava apenas na periferia da cidade. Ela também conseguia dominar áreas centrais, e, portanto, nobres da Parahyba, como a Rua Nova (atual General Osório) e a Rua Direita (atual Duque de Caxias). Mas, para que isso acontecesse, foi necessário que a festa de matriz africana se apresentasse, ou melhor, se ajustasse ao calendário (profano e religioso) dos festejos populares aceitos pela comunidade paraibana e pelos administradores e religiosos locais.

Entre os festejos profanos mais “democráticos” e que se aproximavam da liberdade e da liberação dos batuques e do samba, estavam e estão o entrudo e o carnaval, um festejo que antecede o início da Quaresma cristã, dedicado a várias sortes de diversão e, de acordo com Medeiros (1994), para ele, eram reservados oito dias de festejos. Assim, no carnaval, era liberado o uso de máscaras para disfarçar-se; trajar-se da maneira que se desejasse, inclusive com trajes inadequados a seu sexo.

A maioria das máscaras era confeccionada em oficinas paraibanas e atendiam aos clientes que não podiam pagar dois ou três mil réis por uma proveniente do estrangeiro. Durante o carnaval, na cidade, era possível ver “rancho” de morcegos, de baratas, de sapos, de macacos, de papagaios, de diabinhos; ou então, trajes mais ricos, especialmente de príncipes, com toda a sua indumentária real. Assim, “[...] pintar um indivíduo o diabo a quatro,

sob o amparo do disfarce, e não ser reconhecido era o maior empenho e a máxima ventura” (MEDEIROS, 1994, p. 47) daqueles que brincavam. E para os que não se fantasiavam, ficarem postados à frente de suas casas, para verem as máscaras e os mascarados “era a preocupação de todos”. Entretanto, a tranquilidade deles poderia ser, ou melhor, era perturbada por “seringas cheias de água e limas de cheiro”. Essas eram, a princípio, confeccionadas com parafina colorida, duas conchas delicadas reunidas, deixando-se pequeno orifício para a intromissão de água perfumada ou de extrato; depois a cera foi suplantada pela borracha do Pará. É evidente que existiam aqueles que não gostavam de ser molhados e se recolhiam em suas casas ao cair da noite (MEDEIROS, 1994, p.48). Essa era a brincadeira do entrudo, vivida nas ruas do Bairro de Tambiá, apesar das posturas que proibiam o brinquedo com água, lama ou outras substâncias.

Não apenas a brincadeira do entrudo e os mascarados existiam no carnaval. Segundo Vidal, saíam por essa época os grupos de Cabinda (ou cambinda), de Maracatus e Congos. Aliás, esse três tipos de Festa Negra também saíam durante o Natal, Ano Novo, São João e, principalmente, nos dias dedicados aos/às santos/as protetores/as das Irmandades Negras, que eram as mantenedoras desses festejos.

Os Maracatus eram muito praticados na cidade da Parahyba e dominavam as exposições na Rua Direita, até por volta de 1910. Entre reminiscências do seu passado e de depoimentos colhidos com os “pretos velhos”, com quem conversou, Ademar Vidal (1944, p. 42-43) descreve assim a passagem do maracutu:

O Negro dominava inteiramente no Maracatu da rua Direita, não se vendo nem – uma cara branca. Na assistência preponderavam os brancos que aplaudiam e tomavam partido por uma das figuras. Ouvia-se o característico rumor monótono dos atabaques. Uma coisa só, ali, constante, sem variar. A multidão aplaudindo e aumentando o barulho com as suas ovações alegres. O

chapéu-de-sol encarnado era o centro de movimento, vendo-se ao longe a sua oscilação graciosa. Aquilo regulava e dava sentido ao Maracatu. Sem o chapéu-de-sol se tinha a impressão de que ele não poderia marchar. Não iria para adiante por maneira alguma. Era a razão de ser, eram as pernas, as mãos e a cabeça do folguedo, enfeitado de cores. De modo que Maracatu sem chapéu-de-sol não é e nunca foi Maracatu.

Os Maracatus do Oitocentos somente paravam para dançar em frente aos templos cristãos (VIDAL, 1944, p.42). Podemos imaginar que eles saíam do conjunto dos Franciscanos - onde está o Convento de Santo Antônio, cujos escravos criaram a Irmandade do Glorioso São Benedito -, com toda a pompa que eles eram capazes de produzir, e com uma multidão a segui-los iam para o pátio da Igreja Matriz, dedicada a Nossa Senhora das Neves, em direção à Rua Nova, onde encontrariam o Convento de São Bento, em frente ao qual se realizavam as cavalhadas. Depois, seguiam em frente até encontrar, à direita, a Ladeira do Rosário para chegarem à Rua Direita, onde ficavam dois templos, em cuja frente os dançarinos paravam e se exibiam: à Igreja da Misericórdia, templo da Irmandade da Misericórdia, erigido por volta do Século XVII, e à Igreja do Rosário, de propriedade da Irmandade do mesmo nome, para homenagear Nossa Senhora do Rosário, protetora de muitos negros. Seguindo na direção sul da mesma rua, os Maracatus chegavam ao Campo do Comendador Felizardo e ao Largo do Palácio, onde eram situadas, respectivamente, a Igreja da Conceição e a Igreja das Mercês. Rumo às Trincheiras, eles encontravam a Igreja de Bom Jesus. Indo em sentido nordeste, os Maracatus tomavam a direção da Igreja Mãe dos Homens, onde encontravam a Irmandade do Glorioso São José e a Mãe dos Homens e, possivelmente, os grupos de capoeira que andavam à frente das bandas de música contratadas por essas entidades para festejarem seus patronos. Na Igreja Mãe dos Homens, “ele (o Maracatu) se fazia representar todos os anos com uma pompa que os antigos não conseguem esquecer” (VIDAL, 1944, p. 42). Podemos visualizar as igrejas desse percurso no **mapa 2** a seguir.

MAPA 4: LOCALIZAÇÃO DAS IGREJAS NA CIDADE DA PARAHYBA (SÉCULO XIX)

[illegible]

De acordo com Vidal (1944), era a Irmandade de São Benedito o sustentáculo do Maracatu na capital da província. Ela gozava de prestígio social, entre escravos e senhores. Quando deixou de funcionar, aos poucos, o Maracatu também desapareceu. Outros motivos, de maior ou menor grau, podem ser relacionados a esse desaparecimento: os gastos com as vestimentas dos reis e sua corte; as imagens (bandeiras, chapéu-de-sol, bonecos orixás, entre outras), que apresentavam bastante luxo. No entanto, acreditamos que um dos grandes motivos foi a exigência da *ordem pública* pelas autoridades administrativas, policiais e religiosas. Em todas as manifestações populares, como o batuque e o samba, os Maracatus, os

Congos, os Cabindas, estava presente um elemento considerado perigoso: a bebida, que era responsabilizada pelos distúrbios ocorridos durante as manifestações populares. Acrescentamos, ainda, a intolerância religiosa em aceitar manifestações populares com características pagãs; e, sobretudo, o desejo das autoridades em modernizar os costumes locais.

Na Rua Direita, também se apresentavam os grupos de Congo e os Cabindas. Os Reis e Rainhas do Congo e sua corte se apresentavam nas ruas da capital, consecutivamente, até 1907¹⁸⁰. Os Cabindas se apresentavam na época do Natal e do Carnaval. Sua dança, em grande parte de cócoras, pois raramente levantavam o corpo inteiro, apresentava acentuadas características tribais africanas. Vestiam

[...] bombachas pretas. Camisas de meia preta, ou nus de cinta para cima. Como distintivos – cobras, sapos e lagartos, colocados no peito e nas costas. O estandarte é enfeitado também de répteis e boneca (VIDAL, [1950?], p. 76).

As canções continham palavras de línguas africanas, mas de pouco conhecimento para o público que assistia à apresentação do grupo. Algumas delas ficaram na mente dos mais velhos, e alguns versos foram registrados por Vidal ([1950?], p. 74):

Cambinda negra
Estréia teu pavilhão
Nossa bandeira cambinda
Causa inveja a outra nação
Vamos Cambinda negra
Voltar para nossa terra
Que terra de brancos
É terra de guerra.

180 Segundo Vidal ([1950?], p. 51), em 1936, reapareceu um “modesto rei do Congo” com a sua humilde corte. Isso ocorreu durante o carnaval.

Para Oneyda Alvarenga (apud Maia, 1995), a festa Cabinda (Cambinda) “era absolutamente igual ao Maracatu pernambucano”. Ela conclui que talvez fosse esse o nome original do Maracatu.

Nas memórias de Medeiros (1994) sobre o Bairro de Tambiá, podemos identificar outras manifestações de matriz africana presentes na capital da Província: a capoeira e a dança dos cocos. Segundo esse historiador memorialista, na Rua do Grude havia coco permanente e moravam “africanas velhas e libertas [...] que ocupavam-se, [sic] durante o dia, em vender hortaliças e doces pelas ruas da cidade [...]”. Durante o carnaval, as rodas de coco se intensificavam e só diminuía o ritmo na quarta-feira de cinzas. Vejamos o que Medeiros (1994, p. 45) relata a esse respeito:

As brincadeiras findavam [na quarta feira de Cinzas] e até os cocos da rua do Grude perdiam o entusiasmo, e só não cessavam também porque o coco naquela artéria era espécie de moto continuo, ou mercadoria de real necessidade [...] Quando homens e mulheres cansavam, os meninos prosseguiam.

A brincadeira das rodas de coco tem sido encontrada, até os tempos atuais, no espaço urbano na capital paraibana, como nos Bairros da Torre, dos Novais, do Alto do Céu e Praia da Penha, assim como em outras cidades do interior, como Santa Luzia, Pilar, Mulungu, Guarabira, Alagoa Grande, Várzea Nova, Santa Rita, Cabedelo, Lucena e Fagundes¹⁸¹.

As manifestações religiosas festejadas na Igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens, em Tambiá, eram noticiadas nos jornais da seguinte forma:

Festividade religiosa – Teve hontem a festa e procissão da Senhora Mãe dos Homens, havendo à noite ladainha. Os actos estiverão decentes (O TEMPO, 1865, p. 1).

¹⁸¹Para conhecer mais sobre a brincadeira dos cocos na Paraíba, indicamos a leitura de AYALA, Marcos e AYALA, Maria Ignez Novais. **Cocos**: alegria e devoção. Natal: UFRN, 2000.

O Jornal não anunciava, mas, ao final das procissões, quando o público voltava para suas casas, a banda musical, que tocava no evento, executava a última marcha - era a dispersão dos músicos -, mas apareciam dois grupos de capoeira que se apresentavam ao ritmo da música. No entanto, o convívio entre capoeiristas e a banda não era sempre de solidariedade, pois havia momentos de conflito. Ressalta Medeiros (1994, p. 60/61) que em “[...] certas ocasiões [...] o zabumba remaçou. O mestre mandou os músicos deixarem em forma e debandarem a facção os capoeiras que se propuseram interromper a marcha da banda, por não vir executando um dobrado por eles preferido”. Porém, a copeira, também estava presente nos batuques e nos sambas, como já nos referimos anteriormente.

Voltemos à festa realizada pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Parahyba. O jornal O Tempo se apresentava como o mais ferrenho crítico à existência de “batuque africano” em uma sociedade de “moralidade e decência”.

FESTIVIDADE RELIGIOSA – Efetuou-se no dia do ANO BOM, com alguma concorrência, a festa de N. Senhora do Rosário na sua igreja, estando **o templo para esse acto decentemente preparado.**

À tarde percorreu as ruas da cidade o costumeiro terço acompanhado da respectiva irmandade de devotos;

Não podemos deixar de censurar a autoridade policial pelo consentimento que deu ao – BATUQUE AFRICANO – que se presenciou nessa ocasião.

Tal usança de outras eras, já de há muito banido das vistas do povo civilizado deste paiz, e é penível que consinta em nossa capital semelhante aberração da moralidade e decência, por quem devia ser o primeiro a mantel-as e respeitar. É que o Sr. Dr. Chefe de Policia, falto de apoio e consideração dos homens gradados da província pelo modo parcial e apaixonado que os guia nos importantes serviços a seu cargo **deseja**

mostrar-se benigno e dócil para com os amadores do TABAQUE de quem talvez espera popularidade! Bella compensação. Cada um com suas inclinações, gostos e manias... (O TEMPO, 1865, p. 3). (Grifos nossos).

O Tempo, no dia 9 de janeiro do mesmo ano, anunciava:

FESTIVIDADE RELIGIOSA – Houve na Igreja do Rosário uma pequena festa no dia 6, feita pela respectiva irmandade.

Consta-nos que, em consequência, repetiu-se o célebre MARACATU, de que fallamos, na rua da alagoa, o que na verdade já foi um melhoramento devido a policia, que d'outra vez consentio que tivesse lugar semelhante folgança mesmo em frente à igreja...

IMAGEM 1: FESTA DO ROSÁRIO



Fonte: RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem Pitoresca do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, [1979]

É lamentável, mas parece-nos que o “Sr. Dr. Chefe de Polícia” ficou intimidado com as críticas do jornal, e, assim, afastou a festa do Rosário de frente de sua igreja, na Rua Direita (Duque de Caxias), área central da cidade,

para a periferia, Rua da Alagoa, penúltima rua habitada na cidade, no final do Século XIX. Aliás, observando a imagem 1, de Rugendas, imaginamos que ele conseguiu registrar a Festa do Rosário, na Parahyba, apesar de sua intenção ter sido a de registrar a festa no Rio de Janeiro.

É importante destacar que as irmandades negras foram formas culturais criadas pela população negra, dentro da sociedade escravista, e que, ao mesmo tempo em que adotaram padrões institucionais portugueses (as irmandades) e valores católicos, reforçavam os laços com a África, terra ancestral, com a coroação do Rei e da Rainha do Congo. Elementos de sincretismo religioso podem ser percebidos nessas irmandades, como o ritual religioso cristão na igreja, os cortejos que percorriam as ruas da cidade, a coroação do casal real pelo padre. Todavia, as músicas e as danças, que traziam à frente o Rei e a Rainha, eram africanas e expressavam a conversão dos africanos ao Cristianismo. Ressaltamos, por meio das palavras de Souza, que

[...] o rei Congo teve o papel de aglutinador das comunidades negras, remetendo à terra natal, ao mesmo tempo em que esta era despida de suas particularidades concretas, passando a ser sentida como um lugar mítico do qual vieram todos os africanos escravizados (SOUZA, 2001, p. 252).

Os reis do Congo, além desse papel de aglutinadores da comunidade negra, eram elementos que firmavam o Cristianismo, estreitavam os laços com a África e, por isso, figuras respeitadas pela comunidade, não somente em momentos da festa, mas ao longo do ano em que haviam sido eleitos. Eles serviam como autoridade para intermediar a comunidade negra com as diferentes esferas da sociedade. Os Reis do Congo foram importantes símbolos na construção de identidade da comunidade negra.

Podemos, pois, afirmar que a Festa Negra na Parahyba ocorria em toda a cidade e não apenas nos espaços autorizados pelas autoridades públicas. Ela não deve ser interpretada como um fragmento folclórico, uma “sobrevivência”, como nos sugerem os memorialistas históricos e

os folcloristas. As festas devem ser reconhecidas como uma produção de conhecimento histórico e inseridas em seu contexto e nas relações em que foram moldadas. Assim, a Festa Negra, profana ou religiosa, apresenta-se como um espaço de resistência, de liberdade e de identidade.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antonio Coelho de Sá. **Relatorio apresentado à Assembleia Legislativa Provincial da Parahyba do Norte, 2 de agosto de 1851**. Parahyba: Typographia J. R. da Costa, 1851.

ALBUQUERQUE, Antonio Coelho de Sá. **Collecção das Leis Provinciaes da Parahyba do Norte ano de 1852**. Parahyba: Typ. J. R. da Costa, 1852. p. 19-20.

ALMEIDA, Maria Cecília e GALVÃO, Fernando. Rua Direita: a mais importante da Cidade. In: TINEM, Nelci (org.). **Fronteiras, marcos e sinais: leituras das ruas de João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2006. p. 81-117.

AYALA, Marcos. **História e Cultura: negros do Rosário de Pombal**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

AYALA, Marcos e AYALA, Maria Ignez Novais. **Cocos: alegria e devoção**. Natal: UFRN, 2000.

CARVALHO, Juliano Loureiro de; MARTINS, Carla Gisele M. S.; TINEM, Nelci. Finalizando: para além da dicotomia cidade alta/cidade baixa. In: TINEM, Nelci (org.). **Fronteiras, Marcos e Sinais: leituras das ruas de João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2006. p. 253-276.

CASTRO, Claudio Manoel de. Ofício ..., chefe de polícia, a Manoel Tertuliano Thomas Henriques, delegado da Capital. Secretaria de Polícia, 8 de Janeiro de 1851. **Secretaria de Polícia: correspondência expedida as autoridades policiais**, 1851. fl. 1.

CUNHA, Manoel Clementino Carneiro da. Ofício de ..., chefe de policia, ao delegado de Pilar. Cidade da Parahyba, 10 de março de 1858. **Secretaria de Policia: ofícios expedidos**, 1857-1858. fl. 129v-130.

DIÁRIO DA PARAHYBA (Jornal). Parahyba do Norte, 1884.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

FERREIRA, Gervazio Campello Pires Ferreira. Ofício de ..., chefe de polícia, ao subdelegado do 2º Districto da Capital. Secretaria de Polícia, 24 de agosto de 1864. **Correspondência do Chefe de Policia aos delegados e Subdelegados, 1863-1864.** fl. 275v/276.

HENRIQUES, João Antonio d'Araujo Freitas. Ofício de ..., ao major comandante do Corpo de Polícia. Secretaria de Polícia, 14 de março de 1855. **Secretaria de Polícia:** correspondências expedidas, 1855. fl. 95v.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil.** Trad. E prefácio Luís da Câmara Cascudo. Recife: Massagana, 2002. 2v.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade.** Tradução Rubens Eduardo Frias. [São Paulo]: MORAES, [s.d.].

LIBERAL PARAHYBANO (Jornal). Parahyba do Norte, 1884.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade Interditada, Liberdade Reavida:** escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX). Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

MAIA, Clarissa Nunes. **Sambas, Batuques, Vozerias e Farsas Públicas:** O Controle Social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

MAIA, Doralice Sátyro. **Tempos lentos na cidade:** permanências e transformações rurais em João Pessoa - PB. Tese (Doutorado em Geografia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MEDEIROS, Coriolano de. **O Tambiá da minha infância/Sampaio.** João Pessoa: A UNIÃO, 1994.

O PUBLICADOR (Jornal). Parahyba do Norte, 1883.

O TEMPO (Jornal). Parahyba do Norte, 1865.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e notas para a História da Paraíba.** João Pessoa: UFPB, 1977. v. 2.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

REIS, João José. Batuques negros: repressão e permissão na Bahia oitocentista. In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris (Orgs.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 339 – 358.

ROHAN, Henrique Beaurepaire. **Chorographia da Parahyba do Norte**. [1870?]. Biblioteca Nacional, Coleção de Obras Raras, 4,3,23.

RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem Pitoresca do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

SOUZA, Marina de Mello e. História, mito e identidade nas festas de reis negros no Brasil. In: JANCÓS, István; KANTOR, Íris (Orgs.). **Festa:** cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: HUCITEC, 2001. p. 249 – 260.

TAVARES, João de Lyra. **Apontamentos para a História Territorial da Parahyba**. Mossoró/RN: Fundação Guimarães Duque, 1989.

VIDAL, Ademar. **Práticas e Costumes afro-brasileiros** [1950?]. (Texto inédito).

“PARA FORA DA PROVÍNCIA” DA PARAÍBA: As ESCRAVIZADAS NO MERCADO INTERPROVINCIAL DE CATIVOS(AS), 1857-1882

Larissa Bagano Dourado

**FIGURA 1 – ESCRAVIZADAS E ESCRAVIZADOS EM TERREIRO DE UMA FAZENDA DE CAFÉ
VALE DO PARAÍBA, c. 1882.**



Fonte: FERREZ, Marc (1882) apud ERMAKOF (2004, p. 121-122).

A fotografia chega ao Brasil no mesmo período da ascensão do café, assim, muitos fotógrafos interessavam-se em recriar cenas do cotidiano a partir desse “pano de fundo” (SCHWARCZ, 2011). A imagem que abre este

texto é do fotógrafo Marc Ferrez¹⁸², e foi retirada em alguma plantação de café do Vale do Paraíba, em 1882. Ao tentar recriar uma situação cotidiana, percebemos como as pessoas em cena estão organizadas de maneira que possamos observar todos os detalhes. Do lado esquerdo da imagem notamos a figura do feitor, este, vestido diferente dos demais, com blusa preta para ter destaque, com o braço levantado, demonstrando estar dando ordens. Percebemos que o feitor é o único na fotografia que usa sapatos, indicando, assim, que o dito era livre ou liberto, uma vez que era negro como os demais. Observando as outras pessoas escravizadas, notamos que a presença das mulheres tem, aparentemente, uma posição privilegiada, uma vez que aparecem mais mulheres na frente, dando a impressão de que são a maioria ou pelo menos têm a mesma quantidade de que homens na foto.

Percebemos ainda uma divisão de trabalho entre cativos e cativas na fotografia. Enquanto todos os homens estão trabalhando diretamente com a terra, com inchadas nas mãos, a maioria das mulheres está segurando uma cesta nos ombros. De acordo com Dias (2012), “nas lavouras brasileiras, os escravos homens eram mais valiosos do que as mulheres em razão de sua maior capacidade de executar trabalhos pesados” (DIAS, 2012, p.362). No entanto, como percebemos na fotografia, algumas cativas também trabalhavam com inchadas, realizando o mesmo tipo de tarefa que os homens nas plantações de café. Assim, Dias (2012) também reitera que

nos engenhos e nas fazendas, o trabalho das escravas, embora desprezado, chegava a constituir metade dos grupos dos trabalhadores do *eito*; no caso das fazendas do Vale do Paraíba e no Oeste Paulista constituíram 1/3 da mão de obra da lavoura (DIAS, 2012, p. 364).

182 Considerado um dos pioneiros da fotografia no Brasil, Marc Ferrez (1843-1923) retratou em suas obras o cotidiano brasileiro na segunda metade do século XIX até início do XX, principalmente da cidade do Rio de Janeiro. Ver mais em: SCHWARCZ, Lília Moritz. Escravos de Marc Ferrez <<http://www.blogdoims.com.br/ims/escravos-de-marc-ferrez>> Acesso em: 3 fev. 2016.

Por meio da fotografia, notamos que as mulheres escravizadas tinham seu papel no cultivo de café no sul do Império brasileiro.

No período em que a fotografia foi registrada, o Império brasileiro já havia passado por certa reestruturação e adaptação impostas pelo fim efetivo do tráfico Atlântico, em 1850, e outras leis promulgadas, que tinham como intuito abolir gradualmente a escravidão. Se antes de 1850 os senhores e os traficantes não se preocupavam com a reposição da população escravizada, uma vez que a África era vista como fonte inesgotável de mão de obra, nesse novo cenário, os senhores, além de, possivelmente, estimularem a reprodução natural, intensificaram o tráfico interno de cativos(as). É válido ressaltar que o mercado de escravizados e escravizadas no tráfico intraprovincial, ou seja, realizado dentro da província, e interprovincial, para outra província, já existia antes de 1850, no entanto, como dito, foi apenas com o efetivo fim do tráfico Atlântico que o tráfico interno ganhou força. Para Motta (2012), a expansão do café no sul do Brasil, ocorrida após o fim do tráfico Atlântico, foi possibilitada, sobretudo, pela intensificação do comércio interno, que forneceu a mão de obra necessária para tal avanço.

Notamos, então, que depois do fim do tráfico Atlântico em 1850, os grandes fazendeiros de café passaram a recorrer ao norte para suprirem a mão de obra escrava, sendo estas do sexo masculino ou feminino. Corroborando com essa ideia, destacamos o anúncio abaixo:

O abaixo assignado, **para satisfazer diversas encomendas do Rio de Janeiro, d'ora em diante compra escravos e escravas de 10 a 35 annos de idade. Compra escravas com filhos, sendo esses captivos** e também compra os serviços de duas boas escravas para servirem 6 annos e no fim desse tempo dar-lhe completa liberdade. Paga-se escravos a bom preço, conforme as habitações que tiverem. José de Oliveira Bastos (*O Despertador*, 29 de setembro de 1874, p. 4. NDIHR). (Grifos nossos).

De acordo com o anunciante, era necessário “satisfazer diversas encomendas do Rio de Janeiro”. Para isso, compravam-se escravizados de ambos os sexos. Assim, percebemos mais uma vez que as mulheres escravizadas também eram procuradas pelos fazendeiros do sul, as quais, como nós vimos na fotografia, não eram compradas apenas para trabalhos domésticos, como cozinheiras, ou para serviços de casa, mas também para trabalharem, juntamente com homens escravizados, nas plantações de café. Ainda há uma lacuna a ser preenchida na historiografia da escravidão da Paraíba oitocentista. Como se deu a comercialização no tráfico Interprovincial da Paraíba? Muitas mulheres escravizadas foram traficadas? Qual o perfil das escravizadas traficadas? Assim, o presente trabalho foi construído com intuito de perceber como ocorreu o tráfico interprovincial de cativos (as) na província da Paraíba do Norte, destacando a participação das mulheres escravizadas nesse processo.

Ainda analisando o anúncio acima referente ao ano de 1874, percebemos que, apesar de não terem preferência por pessoas escravizadas do sexo feminino ou masculino, tinham em relação à idade, sendo desejadas, para compra, as pessoas escravizadas com “10 a 35 anos”. No entanto, a partir de 1871¹⁸³, os cativos e as cativas menores de 12 anos não poderiam ser separadas do pai ou da mãe. É por esse motivo que o anunciante ressalta “compra escravas com filhos, sendo esses captivos”. Por meio dos Livros de meia sisa de pessoas escravizadas enviadas para fora da província da Paraíba, percebemos que, possivelmente, a lei foi cumprida no tráfico interprovincial, como veremos nas próximas páginas.

183 O parágrafo 7º do 4º artigo da Lei Rio Branco, também conhecida como Lei do “Ventre Livre”, declara 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”. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/Lei-do-ventre-livre.html>

A elaboração desse estudo só foi possível devido ao recente acesso aos Livros de sisa¹⁸⁴. Por meio deles, encontramos alguns dados referentes não só ao preço dos(as) escravizados(as) vendidos(as), como também a cor, idade e outras. Esses livros são chamados de meia sisa, por neles constarem os impostos, chamados de meia sisa, referentes a cada escravizado(a) vendido(a), para outra província ou interior da mesma. Os impostos de Meia Sisa deveriam ser arrecadados pela Administração de Rendas das províncias na Capital e registrados em livros, os quais, de acordo com o Artigo 7º do Regulamento de 1849, deveriam conter:

[...] a página do livro da receita, o nome do comprador, ou do novo possuidor, nome, sexo, cor, ofício e naturalidade do escravo vendido, importância do imposto pago, e em que espécie, e o dia, mez e anno do pagamento, e sendo presente o título se fará no verso uma nota de se haver pago o imposto (Livro de Regulamento da Província da Paraíba de 1849, p. 4). (Grifos nossos).

A legislação que regulamenta os livros de compra e venda de pessoas escravizadas aponta que no registro deveriam constar informações como nome, sexo, cor, ofício e naturalidade do escravizado(a) vendido(a). No entanto, nos livros de meia sisa analisados, não encontramos dados sobre o ofício, nem sobre a naturalidade dos cativos(as). De acordo com Camila Flausino (2006), nos documentos de compra e venda de pessoas escravizadas de Mariana-MG encontram-se informações como: nome e naturalidade do comprador e do vendedor, naturalidade, e a idade, cor, ofício, se era casado ou não, se possuía filhos, e o destino do escravizado (a). Observamos que algumas dessas informações que existem na documentação de Mariana-

184 Só foi possível a coleta de informações da referida fonte devido ao recente acesso ao Arquivo Privado Maurílio de Almeida. É válido destacar que, até onde se sabe, os livros de Meia Sisa foram fonte de pesquisa apenas para os estudos de Diana S. de Galliza em 1979, no qual tais fontes foram analisadas de maneira quantitativa.

MG e em outras localidades não constam nos livros de venda e compra de cativos(as) da província da Paraíba, pesquisados até o momento.

Durante a pesquisa encontramos um total de 15 livros de meia sisa, mas os livros correspondentes aos anos de 1861, 1862, 1863 e 1866 estão extremamente danificados, assim, para esse estudo, não foi possível trabalhar com essa parte da documentação. Também constatamos que nos livros de meia sisa da província da Paraíba constam duas listas: a primeira é nomeada de “Meia sisa de escravos” e constam nos livros correspondentes os anos de 1857, 1859, 1865, 1868, 1869, 1870, 1875, 1880, 1881 e 1882. Geralmente, aparecem as seguintes informações: nomes dos compradores(as), vendedores(as) e dos próprios escravizados(as); a idade e cor dos cativos traficados, o valor destes e do imposto cobrado. A segunda lista é denominada de “Escravos despachados” e constam nos livros os anos de 1857, 1859, 1861, 1864, 1865, 1868, 1869, 1870, 1871, 1880, 1881 e 1882. Geralmente, informam os seguintes dados: nome do despachante, nome do escravizado(a), idade e cor do(a) escravizado(a), destino e valor do imposto. Assim, apesar de não obtermos a mesma variedade de dados que há na documentação de outras regiões, ainda destacamos as inúmeras possibilidades de utilizar esses livros como fontes de pesquisa histórica, chamando atenção para as informações que podemos extrair dos mesmos para evidenciar o tráfico interprovincial e intraprovincial.

Retornemos então ao anúncio citado no início do estudo. Vejamos que o anúncio ressalta a necessidade de “satisfazer diversas encomendas do Rio de Janeiro”. Analisando os registros de 266 pessoas escravizadas que foram comercializadas para outra província entre os anos de 1857 e 1882, percebemos que a maioria dessas pessoas consta na informação como sendo enviadas para a província fluminense. No entanto, também foram registradas outras províncias: Pernambuco, Minas Gerais, Espírito Santo, Pará, Ceará, além de 6 registros que não deixam claro o destino da pessoa escravizada e informam ser “Rio de Janeiro ou Pernambuco”, talvez por não se saber se a pessoa escravizada em questão poderia desembarcar em Pernambuco e depois seguir para província fluminense.

QUADRO 1: DESTINO DOS(AS) ESCRAVIZADOS(AS) COMERCIALIZADOS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA (1857-1882)

DESTINO DOS(AS) ESCRAVIZADOS(AS) COMERCIALIZADOS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAHYBA NO SÉC. XIX		
DESTINO	Q	%
RIO DE JANEIRO	222	83,40%
PERNAMBUCO	34	12,80%
PE OU RJ	6	2,20%
MINAS	1	0,40%
CEARÁ	1	0,40%
PARÁ	1	0,40%
ESPIRITO SANTO	1	0,40%
TOTAL	266	100%

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos: 1857-1882. Acervo: Arquivo Privado Maurílio de Almeida/APMA

A partir do quadro 1, percebemos que, entre os 266 registros, apenas quatro cativos(as) foram enviados para destinos diferentes de Rio de Janeiro ou Pernambuco. São eles: Candido, menor, pardo, despachado por João Luiz Rangel para o Ceará no dia 29 de janeiro de 1859¹⁸⁵. O segundo foi Manoel, preto, de 40 anos, despachado pelo Dr. Joaquim Francisco Vieira de Mello para Minas no dia 24 de março de 1881¹⁸⁶. Para o Pará seguiu Bartholomeo, pardo, de 41 anos, despachado pela Companhia Calm F. Cia em 29 de março de 1881¹⁸⁷. Por fim, Raymundo, pardo, de 23 anos, despachado por João Luis Teixeira para o Espírito Santo no dia 20 de outubro de 1881¹⁸⁸. Percebemos que Bartholomeo foi despachado para o Pará por uma companhia. Diferentemente dos registros do tráfico intraprovincial de pessoas escravizadas, nas listas de cativos(as) despachados não constam os nomes dos vendedores e compradores, mas o nome dos despachantes,

185 Livro de Meia Sisa – 1859. Arquivo Privado de Maurílio de Almeida.

186 Livro de Meia Sisa – 1881. Arquivo Privado de Maurílio de Almeida.

187 Livro de Meia Sisa – 1881. Arquivo Privado de Maurílio de Almeida.

188 Livro de Meia Sisa – 1881. Arquivo Privado de Maurílio de Almeida.

ou seja, os que traficavam cativos e cativas para fora da província. Entre os despachantes, notamos a presença de companhias despachando cativos(as), foram elas: Castro irmãos e cia, que despachou um escravizado(a); Ricardo Monteiro e Cia despacharam dois; Calm F. e Cia despacharam quatro, e Alberto Naz e Cia despacharam 20 escravizados(as).

Para Pernambuco seguiram 34 escravizados(as) (12, 8%), para “Pernambuco ou Rio de Janeiro” 6 registros (2,2%), mas a significativa maioria foi enviada para província fluminense, cerca de 83,4% das pessoas traficadas. A maioria de escravizados(as) enviados da província da Paraíba para o Rio de Janeiro pode ser justificada por ser a província Fluminense a maior produtora brasileira de café ao longo do século XIX, embora o Oeste Paulista suplante na segunda metade do oitocentos. De acordo com Motta (2012), “os cafés fluminenses responderam por mais de dois terços do total (67,2%), os de Minas Gerais por 16,1%, os de São Paulo por 10,8%, cabendo às províncias do Espírito Santo e da Bahia parcelas bem menos expressivas” (MOTTA, 2012, p. 23). No entanto, também havia a possibilidade de os (as) escravizados(as) traficados não permanecerem na corte e serem redistribuídos para outras localidades.

Em relação à idade da população escravizada e comercializada para fora da província, apresentamos o quadro abaixo.

QUADRO 2: IDADE DOS(AS) ESCRAVIZADOS(AS) COMERCIALIZADOS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA (1857-1882)

IDADE DOS(AS) ESCRAVIZADOS(AS) COMERCIALIZADOS PARA FORA DA PROV. DA PARAÍBA								
DÉCADAS DO SÉC. XIX	QUANTIDADE				PORCENTAGEM			
	0-14	15-39	40>	N.C	0-14	15-39	40>	N.C
ANOS 50	5	9	0	3	29,40%	52,90%	0,00%	17,70%
ANOS 60	17	74	0	7	17,40%	75,50%	0,00%	7,10%
ANOS 70	5	10	0	0	33,30%	66,70%	0,00%	0,00%
ANOS 80	36	90	10	0	26,50%	66,20%	7,30%	0,00%
Total	63	183	10	10	23,60%	68,80%	3,80%	10,30%

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos: 1857-1882. Acervo: APMA.

De acordo com os registros, a maioria dos(as) cativos(as) vendidos para outra província tinha idade entre 15 e 39 anos. Conforme aponta o quadro 2, 68,8% das pessoas escravizadas foram comercializadas entre essas idades, já com a idade entre 0-14 anos foram vendidos 23,6%, com 40 anos ou mais, 3,8%, e, em 10,3% dos registros, nada consta em relação à idade dos mesmos. Podemos supor que a ausência dessa informação pode ter ocorrido porque nem quem registrava, nem o senhor que vendia, e nem o(a) escravizado(a) que estava sendo vendido sabiam da sua idade. No entanto, observamos nos registros que, quando não sabiam ao certo a idade do(a) cativo(a), ela era informada sem exatidão, por exemplo, constam como “20 a 30 anos”, “40 a 50 anos”. Assim, o mais provável é que a ausência desse dado tenha passado despercebida, pela pressa ou desatenção no momento da anotação. Além disso, o fator “idade” era muito importante para comercialização da população escravizada.

Em relação às crianças cativas menores de 12 anos, e comercializadas depois da Lei de Rio Branco, em 1871, percebemos que as mesmas foram vendidas com outros escravizados, como o cativo João. Em 14 de fevereiro de 1880, João, pardo, de 11 anos de idade foi despachado por José C. Bizerra de Menezes para o Rio de Janeiro, juntamente com Archanja de 38 anos, parda, e com Vicente, de 18 anos, também pardo¹⁸⁹. O registro não informa se existe grau de parentesco entre esses escravizados e a escravizada, no entanto, podemos supor que sim, uma vez que um deles é menor de 12 anos. Assim, acreditamos que a escravizada Archanja era mãe dos cativos João e Vicente.

Em 03 de abril de 1880, Vicencia, parda, de 11 anos, e Antonio, pardo, de 16 anos foram despachados por José Rufino de Souza Rangel para o Rio de Janeiro¹⁹⁰, mas não aparecem no mesmo registro. Assim, não podemos supor, como no caso de João e Archanja, que eles eram parentes, e, se fossem, a idade deles só poderia indicar que, no máximo, eram irmãos. Sendo assim, essa venda, ou trata-se de uma comercialização ilegal, ou

189 Livro de Meia Sisa – 1880. APMA.

190 Livro de Meia Sisa – 1880. APMA.

Vicencia e Antonio eram irmãos (ou outro grau de parentesco), e a mãe e o pai de Vicencia poderiam ter falecido, ou vendidos antes da Lei de 1871. É importante ainda destacar que, apesar de não constar se houve ou não tráfico de menores, pensamos que este pode ter ocorrido por via ilegal, como o próprio caso de Vivencia e Antonio parece demonstrar. Assim, ao serem enviadas sozinhas (sem os familiares) para outras províncias, essas crianças cativas teriam que formar novas estratégias e criar redes de solidariedade e sociabilidade ainda mais firmes, para sobreviverem nesse novo cenário.

Outro item analisado em nossa pesquisa foi em relação ao preço da meia sisa (imposto) da população escravizada e comercializada para outra província ao longo dos anos pesquisados, conforme apresentamos no quadro 3. É válido salientar que, nessa documentação, o valor individual de cada escravizado e escravizada traficada não foi registrado, apenas a quantia do imposto de meia sisa, que era cobrado independente do sexo ou idade dos mesmos.

QUADRO 3: VALOR DA MEIA SISA DE ESCRAVIZADOS(AS) ENVIADOS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA (1857-1882)

VALOR DA MEIA SISA DE ESCAVIZADOS(AS) ENVIADOS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAHYBA			
ANO	MEIA SISA	ANO	MEIA SISA
1857	100\$000	1869	25\$000
1859	100\$000	1870	25\$000
1861	25\$000	1871	25\$000
1862	25\$000	1880	75\$000
1864	N.C.	1881	80\$000
1865	25\$000	1882	80\$000
1868	25\$000		

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos :1857-1882. Acervo: APMA.

Assim, o quadro 3 demonstra que o valor da meia sisa variou ao longo dos anos. Percebemos que até 1859 a meia sisa equivalia a 100\$000. Durante a década de 1860, os anos de 1870 e 1871 (talvez toda a década), e

o ano de 1880, a meia sisa teve o valor de 25\$000. Já a partir de 1881, a meia sisa custou 80\$000, e talvez tenha seguido esse valor, ou até aumentado até o fim da escravidão. Essas variações de preço ocorreram de acordo com o posicionamento do governo em relação à “falta de braços” na província.

No decorrer do século XIX, percebemos que os discursos dos presidentes de província apontavam que a Paraíba possuía vários problemas que a impediam de melhorar sua economia. Em 1860, o presidente de província Ambrozio Leitão da Cunha reclamou das péssimas vias de comunicação entre o litoral e o interior da província, da falta de estudos profissionais e da falta de instrumentos e máquinas para suprir a falta de braços¹⁹¹. Outros presidentes de província atentaram para outros problemas, mas também reclamaram sobre a falta de braços na província. Torna-se importante relativizar tal discurso, uma vez que este é realizado pela elite escravagista que circulava pelo cenário político e econômico da Paraíba oitocentista. A “falta de braços” referida pelos presidentes diz respeito ao número de escravizados na província, que, se comparado às províncias como de Pernambuco ou da Bahia, era pequena. De acordo com Conrad (1978), em 1874, a província da Paraíba possuía 7% de pessoas escravizadas, enquanto sua vizinha, Pernambuco, 12,4% de pessoas cativas. A província da Paraíba foi a quarta com menor número de escravizados entre as províncias do norte, com porcentagem superior apenas da província de Ceará, Rio Grande do Norte e Amazonas. No entanto, desde a conquista da Paraíba, homens e mulheres negros, independentemente de sua condição jurídica (livre, liberto ou escravizado), fizeram-se presentes e foram essenciais para o desenvolvimento da economia paraibana, tanto em atividades rurais como urbanas (ROCHA, 2009, p. 110).

Com intuito de perceber mais sobre quem eram as mulheres cativas traficadas para fora da província, elaboramos o quadro 4 apontando como se deu, ao longo dos anos pesquisados, o processo de compra de escravizados do sexo masculino e escravizadas do sexo feminino.

191 Relatório de Presidente de Província, 1860.

QUADRO 4: SEXO DOS(AS) COMERCIALIZADOS(AS) PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA (1857-1882)

SEXO DOS(AS) ESCRAVIZADOS(AS) VENDIDOS PARA FORA DA PROV. DA PARAÍHYBA									
ANO	QUANTIDADE			PORCENTAGEM			TOTAL		
	FEM	MAS	N.C	FEM	MAS	NC	Q		%
1857	3	8	0	27,30%	72,70%	0%	11		4,10%
1859	2	4	0	33,30%	66,70%	0%	6		2,30%
1861	6	3	0	66,70%	33,30%	0,00%	9		3,40%
1862	11	24	0	31,50%	69%	0,00%	35		13,20%
1864	3	21	1	12%	84%	4%	25		9,40%
1865	3	4	0	42,90%	57,10%	0%	7		2,60%
1868	0	3	0	0,00%	100,00%	0%	3		1,10%
1869	6	13	0	31,60%	68,40%	0,00%	19		7,10%
1870	2	8	0	20%	80%	0%	10		3,80%
1871	1	4	0	20%	80%	0%	5		1,90%
1880	47	82	0	36,40%	63,60%	0%	129		48,50%
1881	0	6	0	0%	100%	0%	6		2,20%
1882	0	1	0	0%	100%	0%	1		0,40%
TOTAL	84	181	1	31,60%	68,00%	0,40%	266		100%

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos: 1857-1882. Acervo: APM.

De acordo com o quadro 4, percebemos diferença entre as porcentagens de escravizados e escravizadas traficadas. Durante o tráfico interprovincial na Paraíba, 68% dos registros de escravizados(as) comercializados(as) eram de sexo masculino, 31,6% do sexo feminino, e, apenas em 0,4% dos registros, não foi possível verificar informações sobre o sexo do escravizado(a). Tais parecem corroborar com a historiografia brasileira acerca do tráfico interprovincial de escravizados(as), do qual afirmam que a maioria da população escravizada traficada era do sexo masculino, como foi apontado por Conrad (1985),

Como no tráfico escravista africano, **os homens transferidos dentro do Brasil depois de 1850 provavelmente superavam em números as mulheres na proporção de 2 para 1.** [...]Essa tendência para transferir os escravos potencialmente mais produtivos resultou, naturalmente, em um predomínio relativo de homens jovens na força de trabalho das províncias importadoras, e em um processo de envelhecimento e

feminilização entre as populações escravas sobreviventes nas regiões exportadoras (CONRAD, 1985, p. 192-193). (Grifos nossos).

Assim como demonstrou Conrad (1985), na Província da Paraíba do Norte, os escravistas preferencialmente compravam escravizados adultos e do sexo masculino, como acontecia no tráfico internacional. Outros estudos recentes também apontam para esse cenário. De acordo com seus estudos sobre o tráfico interprovincial de Mariana, Flausino (2006) também chegou às mesmas conclusões apontadas aqui, ou seja, de que os escravizados de sexo masculino e adultos eram mais comercializados para outras províncias (FLAUSINO, 2006, p.81).

O quadro 4 também nos indica outras informações, como a porcentagem da população escravizada traficada em cada ano pesquisado. Percebemos, assim, que o ano de 1880 foi o que mais comercializou cativos(as), com 129 registros, equivalente a 48,5% do total. O segundo ano em que mais se comercializou escravizados(as) para fora da província foi o de 1862, correspondendo a 13,2% do total dos registros, seguido de 1864, com a porcentagem de 9,4%, e 1869 correspondendo a 7,1% dos registros. Os outros anos variam entre 4,1% e 0,4%. Em sua pesquisa sobre o tráfico interprovincial de escravizados(as) em Rio de Contas, na Bahia, Pires (2009) observou que a década de 1880 foi o período em que menos se comercializou cativos(as), tendo uma queda de 84% nas negociações se comparada à década de 1870. Tal discrepância entre as regiões nos fizeram levantar algumas questões. Primeiro, se analisarmos os registros na província da Paraíba entre as décadas, podemos perceber que a população escravizada foi mais recorrentemente comercializada na década de 1860. No entanto, como supor se isso de fato ocorreu se só constam nos registros pesquisados os anos de 1857 e 1859 na década de 1850, 1870 e 1871 na década de 1870, e 1880, 1881 e 1882 na década 1880? Os registros pesquisados podem estar incompletos, tanto em relação ao número de cativos(as) por ano, quanto em relação aos anos que não constam no registros. Segundo, enquanto constam 129 escravizados(as) comercializados(as) no ano de 1880, 1881 e

1882, juntos informam apenas sete escravizados(as) traficados para outra província. Para isto, Conrad (1978) relata que,

Em meados de dezembro[de 1881] a assembléia provincial do Rio de Janeiro, [...] já criara um imposto de 1:500\$000 (aproximadamente o preço de um escravo caro) em cada cativo vindo de outras províncias. O objetivo da Lei, explicou o *Jornal do Comércio*, era ‘impedir’ que se agrave... a anomaliada desihualissima repartição da população escrava entre as diversas secções do território nacional (CONRAD, 1978, p. 210). (Grifos nossos).

Assim, percebemos que essa queda no número de escravizados(as) traficados para fora da província da Paraíba pode ter ocorrido pela criação desses impostos, que foram também adotados nas províncias de São Paulo e de Minas Gerais, logo após da aplicação no Rio de Janeiro. É válido destacar que tal procedimento se deu a partir do incentivo dos próprios senhores de escravizados(as), pois esses acreditavam que, com o esvaziamento de cativos(as) no norte, essas províncias não demorariam a se tornar abolicionistas, e, “com seus votos unidos, eliminariam a escravidão em toda nação” (CONRAD, 1978, p.210).

No entanto, vale ressaltar que, somente com a Lei Saraiva-Cotegipe, em 1885, o(a) escravizado(a) se tornou intransferível para outra província que não fosse matriculado. Pires (2009) ainda destaca:

mesmo que o contrabando fosse mantido, essas medidas fiscais e legislativas desfecharam um amplo golpe ao tráfico interprovincial e talvez expliquem a redução das vendas de escravos a partir de 1881 (PIRES, 2009, p. 40).

Além disso, a referida autora destaca que, na última década da escravidão, muitos senhores que, desconfiados da aproximação da abolição, aliados às dificuldades econômicas, passaram a investir em outras atividades mais rentáveis, uma vez que o preço das pessoas escravizadas era bastante

elevado, sendo comparado ao valor de gados, casas e até de sítios (PIRES, 2009, p. 125).

PERFIL DAS CATIVAS TRAFICADAS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA DO NORTE

Ao analisar os registros de meia sisa, notamos que, apesar de as mulheres cativas no tráfico interprovincial apresentarem uma menor porcentagem em relação aos escravizados, percebemos que as mulheres escravizadas também eram procuradas para serem importadas para outra província. Recorremos, então, mais uma vez ao anúncio do jornal *O Despertador*, para enfatizar que, de acordo com o anúncio, “para satisfazer diversas encomendas do Rio de Janeiro, d’ora em diante compra escravos e escravas”. Além disso, também compravam-se escravizadas com filhos, se os mesmos fossem também cativos. Desta forma, apresentaremos alguns dados acerca das mulheres cativas, como cor e idade, e alguns registros para tentar demonstrar como eram e de quem se tratavam as mulheres escravizadas comercializadas para fora da província da Paraíba.

O quadro abaixo apresenta a cor/origem racial das cativas que foram vendidas para outra província.

QUADRO 5: COR/ORIGEM RACIAL DAS ESCRAVIZADAS COMERCIALIZADAS NA PROVÍNCIA DA PARAÍBA (1857-1882).

COR/ORIGEM RACIAL DAS ESCRAVIZADAS COMERCIALIZADAS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAHYBA		
COR	Q	%
PARDA	34	40,50%
PRETA	31	36,90%
NADA CONSTA	16	19,00%
CABRA	2	2,40%
MULATA	1	1,20%
TOTAL	84	100%

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos: 1857-1882. Acervo: APMA.

Conforme aponta o quadro 5, encontramos 84 escravizadas nos registros da população escravizada despachada. Percebemos que na maioria dos registros constava a cor/origem racial das escravizadas comercializadas. Supomos, assim, que ao registrar o(a) escravizado(a) a ser despachado para outra província, preocupavam-se em melhor descrever as informações sobre o(a) cativo(a). Deste modo, percebemos que a maioria das escravizadas tinha cor “parda”, correspondendo a 40,5% dos registros, seguida de “preta”, correspondendo a 36,9%, e só então “nada consta”, com 19%. Também aparecem nos registros a cor “cabra” (2,4%), e cor “mulata” (1,2%). Tal situação pode não dizer nada, mas também pode indicar que se desejavam escravizadas com a cor “mais clara”, para que fossem mandadas para o Rio de Janeiro, uma vez que, das 84 mulheres comercializadas para corte, 73 foram enviadas para o Rio. Lá, talvez algumas cativas ocupassem trabalhos relacionados a serviços de casa, enquanto a maioria dos cativos eram enviados para as fazendas de café.

O quadro a seguir apresenta dados em relação às escravizadas comercializadas para fora da província da Paraíba.

QUADRO 6: IDADE DAS ESCRAVIZADAS COMERCIALIZADAS NA PROVÍNCIA DA PARAÍBA NA METADE DO SÉCULO XIX.

IDADE DAS ESCRAVIZADAS COMERCIALIZADAS PARA FORA DA PROVÍNCIA DA PARAÍBA								
DÉCADAS DO SÉC. XIX	QUANTIDADE				PORCENTAGEM			
	0-14	15-39	40>	N.C	0-14	15-39	40>	N.C
ANOS 50	1	3	0	1	20.00%	60.00%	0.00%	20.00%
ANOS 60	5	21	0	3	17.20%	72.50%	0.00%	10.30%
ANOS 70	1	2	0	0	33.30%	66.70%	0.00%	0.00%
ANOS 80	12	34	1	0	25.50%	72.40%	2.10%	0.00%
Total	19	60	1	4	22.60%	71.40%	1.20%	4.80%

Fonte: Livros de meia sisa da província da Paraíba do Norte. Anos: 1857-1882. Acervo: APMA.

Analisando o quadro 6, percebemos que as escravizadas de 40 anos ou mais correspondiam a 1,2% dos registros, ou seja, as que menos foram comercializadas para fora da província. Pensamos que, para serem levadas para o Rio de Janeiro, por exemplo, as mulheres com 40 anos ou mais teriam que enfrentar uma longa jornada. Assim, talvez a relação “custo-benefício” não interessaria ao traficante, que venderia a escravizada por uma preço menor, em comparação à escravizada de outra faixa etária, por isso, os traficantes preferiam escravizados(as) com maior vigor físico. Além disso, os compradores procuravam por força de trabalho forte para as áreas de café em expansão.

Nos registros, encontramos apenas uma cativa vendida para fora da província com a idade entre 40 anos ou mais: Ritta. Parda, com 45 anos de idade, Ritta foi despachada por Jacinto Pedro e Mello, para o Rio de Janeiro, em 11 de outubro de 1880¹⁹². Nas listas referentes ao tráfico interprovincial da Paraíba não constam o valor do(a) escravizado(a) despachado(a), por isso, não sabemos por quanto Ritta foi vendida na corte. No entanto, sabemos que o valor da meia sisa era o mesmo, independentemente da idade ou sexo do(a) escravizado(a). Por meio dos registros do tráfico intraprovincial, e

192 Livro de Meia Sisa – 1880. Arquivo Maurílio de Almeida.

da própria historiografia, sabemos que as cativas, do sexo feminino, com idade de 40 anos ou mais, na maioria das vezes eram vendidas com preço inferior, primeiro por ser mulher, segundo pela idade. Para Pires (2009), “principalmente no auge do tráfico interprovincial, os seus preços [das mulheres] mostraram-se inferiores aos dos homens, indício de uma de uma preferência destes últimos para pesados serviços exigidos na lavoura” (PIRES, 2009, p. 40).

Constatamos que, em 71,4% dos registros, as escravizadas foram comercializadas entre 15 e 39 anos. Assim, confirmamos a preferência dos comerciantes por escravizadas com esta idade. O anúncio abaixo corrobora mais uma vez com tal preferência, cujo anunciante deseja comprar uma “escrava de 20 a 30 annos”:

Quem tiver uma **escrava de 20 a 30 annos**, que a queira vender, dirija-se a esta typographia, que se lhe dirá quem a compra; **advertindo que não é para fora desta cidade**
(*O Publicador*, 13 de Julho de 1864). (Grifos nossos).

O anúncio do jornal *O Publicador*, além de comunicar que quem tiver alguma escravizada entre 20 a 30 anos para vender deve procurar a Tipografia do jornal, também ressalta que a cativa que será comprada “não é para fora desta cidade”. Logo, não se tratava de uma compra para o tráfico interprovincial. Entretanto, podemos perceber como a compra de escravizados(as) para fora da cidade ou Província estava muito presente na sociedade paraibana oitocentista. Esse anúncio também nos faz questionar a causa dessa ressalva: por que enfatizar que a escravizada não sairia da província?

Entendemos que na relação entre escravizado (a) e seu senhor “havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas quanto de conflitos” (REIS; SILVA, 1989, p. 7). Assim, temos que o anúncio comunica que a cativa não sairá da cidade, uma vez que, nesta cidade, ela pode ter laços de solidariedade e sociabilidade e/ou familiares. Apesar da existência dessa negociação, sabemos que muitos escravizados foram separados de seus laços familiares e sociais ao longo do período escravista. Pensamos que mulheres entre 20 e 30 anos

poderiam ter filhos(as), e/ou companheiro, de um casamento “legítimo”, ou seja, realizado perante a igreja, ou não, além de laços de sociabilidade e solidariedade. Assim, essas argumentariam a seus proprietários que não as separassem de seus familiares. Muitas vezes essas negociações não chegavam ao acordo que as escravizadas desejavam, talvez porque elas não estavam satisfeitas com a localidade em que se encontravam, ou com o senhor ou senhora que tinham que servir, ou simplesmente pelo desejo de serem livres e pela própria opressão do sistema escravista. Seja como for, e bem como Chalhoub ([1990]2011) indicou, a população escravizada tinha sua própria leitura acerca do tráfico interno e tomou suas decisões dentro dessas negociações, que podiam ocasionar diversas formas de se opor à condição imposta, com intuito de inibir suas transferências para outras províncias ou cidades, como as fugas.

Por meio das análises dos jornais, percebemos que, além de encontrarmos cativos do sexo masculino e do feminino realizando fugas na Paraíba oitocentista, havia também uma diversidade em relação à idade dos(as) escravizados(as) em questão. Os estudos de Dias (2013) apontam que na província da Paraíba também houve a predominância de escravizados fugitivos homens, numa proporção de 75% de homens e 25% de mulheres, e de idade entre 21 e 30 anos (DIAS, 2013, p. 113-114).

A maior proporção de homens em relação às mulheres não indica que elas teriam resistido menos à escravidão, mas apontam alguns indícios, como perceber que, na relação entre os escravizados e as escravizadas, a maior responsabilidade a respeito dos filhos era da mulher, assim, muitas delas, provavelmente, “pensavam duas vezes” antes de tentar uma fuga. No entanto, isso não quer dizer que muitas delas não tivessem adotado tal prática, como a escravizada Agostinha.

Fugio desta cidade no mez de abril do corrente anno
a **escrava Agostinha, velha**, pertencente à Affonso de
Almeida e Albuquerque. **Julga-se ter seguido para o Piancó**
desta Província donde veio, por que já foi encontrada

em caminho. Roga-se ás autoridades e capitães do campo que conhecimento dela tiverem prender e remeter à cidade de Arêa em casa de Santos da Costa Gudim que serão generosamente pagos. Cidade da Paraíba (*O publicador*, 10 de agosto de 1864, p. 4). (Grifos nossos).

Por meio desse anúncio, percebemos que a cativa Agostinha, apesar de ser indicada como “velha”, fugiu do seu senhor e seguiu “donde veio”, ou seja, utilizou dessa estratégia, de fugir para a cidade de onde era proveniente e na qual poderia ter ajuda de possíveis familiares ou/e onde poderia ainda estabelecer laços de solidariedade. Essa parece ter sido uma estratégia comum entre a parcela da população escravizada que fugia, pois aparecia em vários anúncios de fuga, seja de homens ou de mulheres escravizadas. Como Agostinha, quando outras escravizadas fugiam, elas precisavam se manter ocultas, para não serem aprisionadas e voltarem para o cativeiro. A escravizada Josepha, provavelmente, também procurou fugir para a cidade de onde era natural, como demonstra o anúncio seguinte:

Atenção! Acha-se fugida a escrava mulata acabocolada “Josepha” altura regular, cheio do corpo, cabellos um pouco estirados, e suppõe ter falta de um dente na frente. **Segundo informações recebidas, consta que ella se acha na villa do Pillar, d’onde é natural.** Roga-se sua captura, a qual será recompensada, podendo ser entregue na cidade da Parahyba ao Sr. Augusto Gomes e Silva (*A Opinião*, 29 de novembro de 1877, p. 4. NDIHR). (Grifos nossos).

Josepha e Agostinha foram duas de muitas escravizadas que utilizavam dessa estratégia, não só para tentar obter sucesso na fuga, mas também pelo “simples” fato de poder retornar para seu convívio familiar. Concordamos com Pires (2009) quando afirma que,

ao vê-los em seus encontros, sambas, cocos, batuques, cantando modinhas em animadas chulas, ou na

vizinhança partilhada com os amigos e parentes, vemos porque muitos deles, apesar do contínuo fluxo migratório presente em suas vidas, voltaram para ‘o lugar onde nasceram’ (PIRES, 2009, p. 15).

O anúncio de fuga de outra escravizada, de nome Josepha, consta que, além de suspeitar-se que tenha seguido para “donde é natural”, a dita escravizada também levou “toda roupa que possui”.

Na madrugada do dia 14 de março do corrente fugiu da casa de seu senhor a escrava Josepha, com os sinais seguintes: estatura alta, cabelos carapinhos, que se prestam a amarrar, cara bexigosa, boca regular, cor preta, idade 30 idade, pouco mais ou menos. Andava com chalés encarnado; **levou consigo toda a roupa que possui. Supõe-se ter seguido para o Cariri em procura do lugar Boa-Vista, donde é natural, e onde moram os antigos possuidores.** Roga-se as autoridades paliciaes, e a todas aquellas pessoas que da referida escrava tiverem conhecimento, queirão ter a bondade de faze-la apprender e mandar levar à casa do Sr. Antonio Vicente de Magalhães no Varadou-se desta cidade, serão generosamente recompensados (*O Publicador*, 16 de março de 1864, p. 4). (Grifos nossos).

No anúncio, percebemos que, além de Boa-Vista, no Cariri, ser o local de onde Josepha era natural, nesse local também residiam os antigos donos da escravizada. Assim, podemos supor que Josepha buscasse tal localidade pelos familiares e amigos, ou pode ter ido atrás de seus antigos donos, para que esses a recebessem de volta. Sabemos que essa era uma prática comum no século XIX, uma vez que os (as) fugitivos(as) buscavam o local no qual possuíam maiores redes de sociabilidade e solidariedade. Além disso, poderiam ir à busca de seus antigos donos, pois julgavam que esses eram melhores senhores do que os atuais.

Josepha também levou toda a roupa que possuía em sua fuga. Acreditamos que Josepha poderia ter mais de uma muda de roupas, pois o anunciante enfatizou que a dita cativa levou “toda” sua roupa. O importante é compreender que o ato de fugir com as roupas pode demonstrar que Josepha tomou o cuidado de confundir as autoridades que estivessem à sua procura. De acordo com Lima (2013), nas últimas décadas da escravidão no Brasil, era pouco provável que se descobrisse a condição jurídica da pessoa negra apenas por suas vestimentas, uma vez que o número de pessoas mestiças e de condição livre e liberta na província da Paraíba já era elevado. Apesar disso, essas atitudes da escravizada em questão demonstram algumas das formas de estratégias das fugitivas para se manterem livres. Percebemos, nos anúncios de fuga da província da Paraíba, que muitas cativas fugiam com roupas extras, ou com instrumentos de trabalho, ou seja, como meio de garantir sua sobrevivência longe do cativo e como medidas para dificultar sua captura. Sabemos que muitas delas podem ter fugido sem se programar, num momento em que perceberam que era oportuno para tal feito, e, por isso, não puderam levar consigo vestimentas ou materiais de trabalho.

A fuga de Josepha aparentemente pode ter tido sucesso, pelo menos por certo período, uma vez que o anúncio de sua fuga foi publicado mais de 40 vezes ao longo do ano de 1864, tendo aparecido a primeira vez, no referido ano, em 16 de março, e a última vez em 1 de agosto. Em 8 de abril de 1865 encontramos o dono de Josepha comprando uma nova escravizada, Antonia, de 19 anos, por um valor de 1:400\$00, do Dr. Fausto Nominando Meira de Vasconcellos¹⁹³. Pode Antonio Vicente de Magalhães ter desistido de encontrar Josepha e ter comprado uma nova escravizada? Não podemos afirmar que sim, mas, como percebemos, é possível supor que Josepha pode ter se utilizado de várias estratégias para não ser capturada pelo seu dono, demonstrando, assim, como as mulheres escravizadas podiam resistir às condições impostas a elas.

Como vimos, a segunda metade do século XIX foi marcada pela ascensão do café no sul do Brasil, que resultou no aumento do número de escravizados e escravizadas comercializadas no Tráfico Interprovincial de

193 Livro de Meia Sisa, 1866, número:23. Arquivo Privado Maurílio de Almeida.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - Vol. 1

pessoas cativas na província da Paraíba do Norte. No entanto, apresentando o caso de Agostinha e “das Josephas”, buscamos demonstrar que, afinal, o fato é que as escravizadas sabiam perfeitamente onde não queriam ficar ou/e para onde não queriam ir. Mesmo com tal conjuntura, as escravizadas utilizavam todas as estratégias possíveis para ampliar e alcançar novos espaços de liberdade.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARQUIVO PRIVADO MAURILIO DE ALMEIDA

Listas de escravos despachados - Livros de Meia Sisa (1857, 1859, 1865, 1868, 1869, 1870, 1871, 1875, 1880, 1881, 1882).

FONTE EM FORMATO DIGITAL

Center for Research Libraries, Provincial Presidential Reports (1830-1930). Relatórios dos Presidentes de Província. Ano: 1863. Disponíveis em Paraíba: <http://www.crl.edu/brazil/provincial/para%C3%ADba> Acesso em: 10 setembro. 2015.

Jornal O Publicador. Anos: 1864 e 1865. Disponível em <<http://hemerotecadigital.bn.br>>. Acesso em : 03 abril. 2016.

NÚCLEO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO HISTÓRICA REGIONAL - NDIHR

Jornal *O Despertador*. Anos: 1866 e 1874.

Jornal *A Opinião*. Ano: 1877.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA, Edson Holanda Lima. “Ela diz ser cearense”: escravos e retirantes contra as correntes do tráfico interprovincial entre fronteiras do norte (1877-1880). In: MACHADO, Maria Helena P. T. M.; CASTILHO, Celso T. (Orgs.). **Tornando-se livre: agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição**. São Paulo: Edusp, 2015, p. 105-126.

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de; Fotografias: Usos sociais e historiográficos. In: PINSKY, Carla Bassanezi, LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 29-60.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamaron; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45- 59.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONRAD, Robert Edgar. **Os últimos anos da escravidão no Brasil**. Tradução Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Tumbeiros: O tráfico escravista para o Brasil**. Tradução Elvira Serapicos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, Valéria Gomes. Mônica da Costa e Teresa de Jesus: africanas libertas, *status* e redes sociais no Recife Oitocentista. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Orgs.). **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p.98-111.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. 3 ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 13-105.

DIAS, Elaine Cristina Jorge. **Retrato Falado: O perfil dos escravos nos anúncios de jornais da Paraíba (1850-1888)**. 2013. 167 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

_____. Resistir e sobreviver. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla Bassanezi (Orgs.). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012, p. 360-381.

ERMAKOFF, George. **O negro na fotografia brasileira do século XIX**. Rio de Janeiro: Casa Editorial, 2004.

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

FLAUSINO, Camila Carolina. **Negócios da escravidão**: tráfico interno de escravos em Mariana, 1850-1886. 2006. 203p. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba 1850-1888**. João Pessoa: Universitária/UFPb, 1979.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. **Famílias e laços de solidariedades negras**: parentesco da população parda e semibranca da cidade da Paraíba do Norte (1833-1860). João Pessoa, TCC (Monografia), UFPB, 2013.

HOBSBAWM, Eric. A história de baixo para cima. In: _____. **Sobre História**: Ensaios. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 216-231.

KARASCH, Mary. Rainhas e juízas- as negras nas irmandades dos pretos no Brasil Central (1772-1860). In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Orgs.). **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p.52-66.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. À vovó Vitorina, com afeto. Rio de Janeiro, cerca de 1870. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Orgs.). **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p.186-198.

LARA, Silvia Blowin' in the Wind: E. P. Thompson e a experiência negra no Brasil. **Revista Projeto História**. São Paulo, PUC-SP, 1995.

LIMA, Maria da Vitória B. **Liberdade Interditada, liberdade reavida**: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX). Brasília: FCP, 2013.

MACHADO, Maria Helena P. T. Entre dois beneditos: histórias de amas de leite no ocaso da escravidão. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Orgs.). **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p. 199-213.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense s. a., 1982.

MOTTA, José Flávio. **Escravos daqui, dali e de mais além**: O tráfico interno de cativos na expansão cafeeira paulista. São Paulo: Alameda, 2012.

MOTT, Maria Lucia de Barros. **Submissão e resistência**: a mulher na luta contra a escravidão. São Paulo: Contexto, 1988, p. 216-231.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **Fios da Vida**: Tráfico interprovincial e alforrias nos sertões de Sima- Ba (1860-1920). São Paulo: Annablume, 2009.

ROCHA, Solange Pereira. **Na trilha do feminino**: condições de vida das mulheres escravizadas na Província da Paraíba, 1828-1888. 2001. 111p. Dissertação de Mestrado- Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2001.

_____. **Gente Negra na Paraíba Oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. Mulheres escravizadas na Paraíba Oitocentista: trabalho, contradições e lutas por liberdade. In: FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio; XAVIER, Giovana (Orgs.). **Mulheres Negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p. 84-97.

SAMARA, Eni de Mesquita (Org.). **Paleografia, Documentação e Metodologia Histórica**. São Paulo: Humanistas, 2010.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 2011, p.65- 98.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 2011, p. 39-63.

SILVA, Lucian Souza da. **Viva a liberdade! Viva o abolicionismo! Viva a Parahyba!**: discursos e práticas abolicionistas na Paraíba do Norte (1880-1888). João Pessoa, TCC (Monografia), UFPB, 2013.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

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.

SOUZA, Thiago Oliveira. **A instrução paraibana contada através dos impressos jornalísticos do século XIX (1858-1889)**. João Pessoa. Trabalho de conclusão de curso (Monografia), Licenciatura em História (UFPB), 2010.

SOIHET, Raquel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História**: Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011, p. 263-283.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 27, n.54, p. 281-300, 2007.

THOMPSON, E.P. **A Formação da classe operária inglesa**: a árvore da liberdade. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

TEXTOS DISPONÍVEIS EM FORMATO DIGITAL

GRAHAM, Richard. **Nos Tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil**. Disponível em < <http://www.afroasia.ufba.br>> Acesso em: 30 maio. 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Escravos de Marc Ferrez** <<http://www.blogdoims.com.br/ims/escravos-de-marc-ferrez>> Acesso em: 31 jul. 2014.

SILVA, Sidney Pereira. **Os registros de batismo e as novas possibilidades historiográficas**. Disponível em < <http://www.historia.uff.br/primeirosescritos/sites> > Acesso em: 26 abr. 2013.

Lei do Ventre Livre- 1871. Disponível em <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos_Hist%C3%B3ricos-Brasileiros/Lei-do-ventre-livre.html> Acesso em: 16 mar.2016.

VIDEOS

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Entre cantos e chibatas. Aula sobre a escravidão no Brasil a partir de fotos do acervo do Instituto Moreira Salles. Disponível em<<https://www.youtube.com/watch?v=oJ-oWxKDhW0>> Acesso em: 04 abril. 2016.

PROFESSOR, DEPUTADO, CORONEL: GRACILIANO FONTINO LORDÃO, UM HOMEM LETRADO “DE CÔR” NA PARAHYBA DO NORTE (SÉCULO XIX)

Surya Aaronovich Pombo de Barros

INTRODUÇÃO

A História da Educação da População Negra é um tema que vem, desde o final dos anos 1990, se afirmando como crucial para o entendimento dos processos históricos relacionados ao desenvolvimento da educação no Brasil. Se até aquele momento essa parcela da população não aparecia nas pesquisas empreendidas pelos historiadores da educação, atualmente o quadro é diferente. Por motivos diversos que já foram largamente debatidos (FONSECA, 2007, BARROS, 2015), já não é preciso defender a inserção desse grupo como de crucial interesse para as investigações na área como se isso fosse novidade. O convencimento não é necessário porque a área absorveu a questão.

O aumento substantivo das pesquisas que incorporam negros como sujeitos da educação é observado e debatido em livros, pesquisas, trabalhos acadêmicos, alcançando inclusive o grande público através de jornais e revistas de grande circulação. São trabalhos que versam do período colonial ao século XXI, abarcando todas as regiões brasileiras e sendo realizados por pesquisadores em níveis diversos. Dentro do espectro “história da educação da população negra”, os temas variam: infância, questões de gênero, docência, pesquisas com maior ou menor recorte temporal, são associadas à questão racial. Abarcando “negros”, os trabalhos também procuram mostrar as diferenciações: escravos, libertos, africanos livres, pretos, pardos, quilombolas, são analisados em suas especificidades.

Entre esses temas, uma questão que vem emergindo nas pesquisas mencionadas é a existência de pessoas de origem negra que se destacaram por sua participação nos círculos letrados no final do período imperial, alcançando projeção em áreas como literatura, jornalismo, advocacia. Foram personagens que participaram de espaços públicos de debate sobre temas como política, desenvolvimento do país e abolicionismo, ainda num período de vigência da escravidão. Praticamente todos eles homens, esses sujeitos nasceram e atuaram na segunda metade do século XIX e início do século XX, e vêm sendo estudados em diferentes áreas de pesquisa, especialmente nos estudos ligados à história da educação brasileira.

Discutiremos nesse trabalho a existência de um homem *singular* que viveu entre 1844 e 1906 na província da Parahyba do Norte, Brasil: Graciliano Fontino Lordão. Homem “de côr”, filho de uma mulher negra e de um clérigo católico, Lordão se destacou na sociedade paraibana: foi professor primário, deputado provincial, escreveu na imprensa local, ocupou espaço na administração pública e morreu com o título de “coronel”. Pretendemos, com a análise desse personagem, refletir sobre a presença dos homens e mulheres de origem negra como sujeitos da história da educação da província, que contava com um grande contingente de pretos e pardos (escravos, libertos e livres) no período. Com isso, acreditamos em modificar uma visão construída pela historiografia e reiterada pelo senso comum de que negros, escravos ou africanos que participaram da construção do Brasil eram iletrados, incultos ou apartados do conhecimento intelectual.

Elegemos Graciliano Fontino Lordão como protagonista desse trabalho por considerarmos sua existência exemplar para a discussão sobre história da educação da população negra no Brasil. As principais fontes dessa pesquisa são a imprensa paraibana, a documentação da administração provincial referente à instrução e a literatura produzida pelo Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba sobre Lordão. Dialogaremos com trabalhos sobre intelectuais negros no Brasil e mais especificamente com as investigações mais recentes sobre homens letrados negros no campo da história da educação.

Para isso, o texto será apresentado da seguinte maneira: inicialmente, apresentaremos a categoria “letrados negros”, discutindo com a bibliografia sobre o assunto; em seguida, abordaremos um pouco da história da educação na Parahyba do Norte na segunda metade do século XIX e a questão racial; finalizaremos com a apresentação e discussão sobre a trajetória de Graciliano Fontino Lordão. Como considerações finais, debateremos como a existência de homens negros letrados, como Lordão, demonstra que havia diferentes possibilidades de ser negro no Império, e que existem muitas maneiras de investigar sobre a instrução e a cultura escrita no período.

LETRADOS NEGROS

Como afirmamos anteriormente, apenas no final dos anos 1990, especialmente nos anos 2000, a historiografia da educação passou a tratar da população negra como possíveis sujeitos de práticas educacionais, de legislações e de ações por parte dos poderes públicos, assim como agentes que se moviam em busca de instrução nos mais diversos níveis e formatos.

Essa compreensão relativamente tardia da importância de se pensar numa parcela que tem importância fundamental na composição da população brasileira foi fruto de diversas questões que podem ser assim resumidas: superação de um entendimento que havia sido comum de que a escola brasileira incorporara camadas populares apenas a partir de sua universalização, que teria ocorrido somente na segunda metade do século XX. Logo, anteriormente, pobres teriam ficado alijados desse universo, entre eles, os negros; interpretação errônea da legislação sobre o período imperial, que teria proibido negros de se matricularem e frequentarem escolas; finalmente, uma confusão entre categorias que não são necessariamente sinônimas: negro e escravo (e suas derivações: libertos, ingênuos, livres, africanos). Atualmente, todas essas questões foram ultrapassadas, como se pode perceber na ampla gama de trabalhos disponíveis sobre a temática.

Esse quadro apresentado pode ser responsabilizado pelas lacunas até pouco tempo existentes nas pesquisas. A percepção de que a existência

de homens negros que se destacaram socialmente mesmo no período em que ainda vigia a escravidão não era algo tão excepcional como se tratou, pois é relativamente recente. Um exemplo disso é a denominação de “homens incomuns” que utilizamos em nossa dissertação de mestrado sobre a escolarização da população negra em São Paulo entre final do século XIX e início do XX, defendida em 2005. Naquele momento, ao tratar da “ação negra” (em oposição e ao mesmo tempo complementariedade à “ação branca”), dividimos a camada negra em dois grupos: “comuns” e “incomuns” (BARROS, 2005).

Os primeiros seriam os sujeitos anônimos que apareciam em listas de matrículas de escolas paulistas, em relatórios de professores que mencionavam “certos negrinhos que por ahi andão”, em livros como “Os meus romanos”, de Ina Von Binzen, que mencionavam “escravinhos” que aprendiam a ler e escrever, e diversos outros rastros que encontramos em diferentes fontes de pesquisas, que nos ajudaram a afirmar que - a despeito de todas as dificuldades - é possível encontrar negros (inclusive escravos) frequentando ou tentando frequentar escolas em São Paulo na segunda metade do século XIX.

Já os componentes do segundo grupo - os “homens incomuns” - seriam pessoas que se destacaram, naquele mesmo período, na sociedade brasileira, ocupando espaço como homens de letras, escritores, intelectuais, professores, etc. Personagens como André Rebouças (1833-1898), José Rubino de Oliveira (1837-1891), Machado de Assis (1839-1908), Luiz Gama (1850-1882), José do Patrocínio (1854-1905), Lima Barreto (1881-1922), Cruz e Souza (1861-1898), entre outros, que eram negros, muitas vezes de origem escrava, por diversos caminhos e táticas alcançavam espaços privilegiados na sociedade - como advogados, escritores, jornalistas, professores, muitas vezes várias dessas posições concomitantemente, conforme acontecia na sociedade imperial.

Essa explicação “comum x incomum” começou a ser superada quando uma vertente da historiografia da educação passou a tratar esses homens de destaque a partir da categorização de “intelectuais negros”. O destaque que homens negros obtiveram especialmente na transição do império para

a república e nas primeiras décadas do regime republicano no Brasil vem ganhando espaço nas preocupações de pesquisadores da área. Schueler e Pinto destacam:

Atuando em sociedades e associações abolicionistas, beneficentes, operárias ou de auxílio mútuo e, com grande repercussão, na imprensa e no jornalismo, intelectuais negros disputaram e veicularam projetos de reformas sociais, incluindo a educação de negros, escravos, livres e libertos. Participaram e contribuíram nas lutas pela elaboração de políticas de inserção dos negros no processo de abolição e pós-abolição, num contexto de reorganização do trabalho, de efervescência dos debates sobre república, raça, nação e cidadania. Momento no qual a questão educacional se destacava como bandeira presente em vários projetos de Brasil em disputa (SCHUELER; PINTO, 2012, p. 536).

São figuras que atuaram em diversas províncias e foram transformados em sujeitos de pesquisas da história da educação brasileira, sendo analisados como grupo – caso das investigações de mestrado e doutorado de José Antonio dos Santos sobre intelectuais negros e imprensa no Rio Grande do Sul (2000 e 2011) –; ou protagonistas da pesquisa – como Philippe José Alberto Júnior, investigado por Heloisa Villela (2012); De Chocolat, estudado por Rebeca Pinto (2014); André Rebouças, analisado por Rebeca Pinto e Alessandra Schueler (2013); e Manuel Querino (2013) e José do Patrocínio (2014), também por Schueler.

As pesquisas mais recentes têm tratado desse conjunto de experiências sob a denominação de intelectuais negros, destacando os “literatos negros”. É o caso do trabalho de Ana Flavia Pinto (2014), realizado num programa de pós-graduação em História, que analisa experiências de homens negros, livres e letrados que atuaram no Rio de Janeiro e em São Paulo na segunda

metade do século XIX e participaram dos debates públicos sobre temas como abolição da escravidão e desenvolvimento do país.

O reconhecimento de que pessoas negras ocuparam lugares de destaque no âmbito da cultura escrita, num período em que ainda vigia a escravidão e em que a maior parte da população não era letrada, vem sendo feito em diferentes regiões brasileiras. Passamos a seguir a ajustar a escala a fim de pensar numa província da região norte - a Parahyba do Norte -, de modo a contribuir para a construção de um quadro mais amplo do Brasil império.

PARAHYBA DO NORTE, INSTRUÇÃO E POPULAÇÃO NEGRA

A importância da instrução na construção da sociedade permeava os discursos na província da Parahyba do Norte, assim como no restante do Império brasileiro. Analisando fontes como documentos oficiais, relatórios de presidentes da província, leis e regulamentos, discussões na imprensa, é possível perceber a institucionalização da escola primária paraibana ao longo do século XIX. Esta se fez sentir na ampliação da rede escolar, em debates em jornais, na organização de um conjunto de normas e regulamentos sobre a instrução pública, nas discussões sobre a importância dos professores, entre outras ações emanadas dos poderes públicos e que reverberaram entre a população local. Essa, como é perceptível na análise das fontes, não permaneceu indiferente à movimentação, demandando professores, solicitando abertura de aulas, tentando matricular os filhos em instituições com vagas limitadas, entre outras ações que exemplificam as táticas da população na relação com a instrução.

A Parahyba do Norte contava no século XIX com uma expressiva presença negra entre a população. Segundo a historiadora Solange Rocha, em 1811

[...] 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); 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” (2009, p. 112). Em 1872, “da população total (376.226) a maioria era negra, isto é, somavam 221.938; dessas, 188.241 eram pardas e 33.697 pretas (...). Uma parte menor dessa população era escrava, 21.526 cativos, e a ampla maioria de livres, 354.700 pessoas (ROCHA, 2009, p. 112).

Apesar disso, a relação entre pertencimento racial e instrução tardou a aparecer nas pesquisas sobre a província, timidamente começando a aparecer no campo da história da educação paraibana nos últimos anos. A aproximação com as fontes primárias mostra a necessidade de aprofundar as questões relacionadas a essa parcela da população.

Tratado aqui como “negros” de maneira a possibilitar o estudo, esse grupo era bastante heterogêneo: pretos, pardos, escravos, livres, libertos, ingênuos, não-livres, são termos que aparecem na documentação da província. O olhar atento possibilita perceber quando se relacionam com o universo letrado e, muitas vezes, escolar. São indícios como anúncios de fuga mostrando a existência de escravos que “sabe mal ler e escrever” (Argos Parahybano, 1854) ou que “sabe lêr e escrever com alguma perfeição” (A opinião, 1877). Ou a interdição à matrícula reiterada na legislação imperial - seja a “não livres” nas escolas oficiais, como aparece na Lei de Ensino de 1837, ou a “escravos e pretos africanos” como é feita em Regulamento de 1860.

A imprensa oferece mais pistas que os anúncios de fuga de escravos. É o caso da “Correspondência” do professor público Graciliano Lordão, estampada no Jornal da Parahyba em 1868, na qual ele se defende da acusação de ter castigado exageradamente seus alunos:

Na segunda-feira (13 do corrente) quando cheguei á aula, foi o meu primeiro serviço syndicar a desordem e todos seus pormenores, sendo castigados com seis

palmatatoadas cada um de seus autores, em cujo numero achava-se o filho da escrava, do qual o Sr. anunciante mostra-se campadecido pelo *rigoroso* castigo que lhe foi applicado, em punição d'aquella mesma falta que elle em sua censura chama *espectaculo vergonhoso e digno da publica indignação!*" [...] A minha aula é publica e todos os Srs. directores com que tenho servido, tanto fóra, como dentro desta capital, sabem do modo porque me tenho portado, por isto julgo desnecessario continuar a occupar-me de uma arguição, cuja inexactidão é manifestada e provada (O Publicador, ed. 1752, 22 de julho de 1868, p. 2).(Grifos originais).

Em outros documentos, também encontramos referências a filhos de escravos frequentando (ou buscando frequentar) instituições escolares. Na década de 1870, a procura pelo Colégio de Educandos Artífices mostra que, entre a população pobre da Capital que buscava a instituição, havia pretendentes negros. O ofício seguinte, dirigido ao Presidente da província por parte do colégio, evidencia isso:

Ilmo Exmo. Sr.

O menor Victor Idenio de França Gonçalves Chaves foi admitido à este collégio por petição do suplicante e despacho da Presidência de 7 de Maio de 1867.

Dispondo hoje o peticionário de algum outro recurso, quer educar seu filho de outra maneira, que a falta d'elle o obrigou a servi-se, deste estabelecimento. Sendo os recursos deste Collégio limitados, *e não podendo estender os seus beneficios se não a um pequeno numero de verdadeiros desvalidos entendo que se não deve privar o peticionário o direito de despender para com seu filho os paternais deveres*, melhorando a sorte de sue dito filho.

Entretanto à V. Excia. cabe bem apreciar se estas razões são dignas de merecer o favor pedido. Ao informar, a petição de Luiz de França Gonçalves Chaves, tenho presente o respeitável despacho de V. Exci^a sobre o de Joaquim Gonçalves Chaves, *que pede a admissão no mesmo collégio para o menor de nome Benedito, a quem concedeu carta de liberdade, entendendo que o dito menor pode vir ocupar o lugar, que por ventura deixe Victal de quem trata a primeira petição, depois porem que o segundo peticionário houver mostrado que o referido menor já foi vacinado, como exige o § 2º do art. 30 do respectivo Regulamento, e declarando sua filiação e naturalidade, como expresso no art. 29 do mesmo Regulamento (Parahyba do Norte, Instrução Pública, Documentos diversos, 1867).* (Grifos nossos).

O pedido para retirar o filho Victor do Colégio é feito por seu pai, Luiz de França Gonçalves, que alegava ter condições para educar o filho e não precisar mais da vaga na instituição. Não temos elementos para saber a cor ou condição de ambos. O Diretor defende que outro aluno ocupe seu lugar, Benedito, cuja admissão é solicitada por aquele que lhe concedeu a carta de *liberdade*, ou seja, é um menino de origem escrava, que é defendido pela direção do Colégio. Possivelmente, essa defesa fosse baseada no protetor de Benedito, uma vez que as relações clientelistas eram habituais naquela sociedade.

Em 1872, outro aluno tem a retirada do Colégio solicitada, desta vez por sua mãe, Lourença Maria de Jesus:

Cumprindo o despacho de V. Excia. de 27 do cadente mez, lançada na petição de *Lourença Maria de Jesus, que pede para ser-lhe entregue seu filho Joaquim José da Costa*, alumno deste collégio, deve informar a V. Excia,

que não é exacto que esteja elle gravemente doente. Vai nisto exageração notável.

É, porém, certo que o referido alumno soffre d'anemia, *resultante do vício, que já trouxe de comer terra*, no entanto, se não tem todo melhoramento desejável apesar da vigia cuidadosa e tratamento, que se tem empregado, ao menos não continua, do mesmo modo, no vício que se trata de reprimir.

Portanto não me parece conveniente a retirada do dito collegial, que por despacho de V. Excia de 16 de Dezembro ultimo, foi matriculado no dia 18 do mesmo mez (Collégio de Educandos Artífices da Parahyba, 21 de março de 1872).(Grifos nossos).

Esses sujeitos anônimos - escravos que sabem ler e escrever, filho da escrava que é “collegial” no Colégio de Educandos e Artífices, menor recém-liberto que pretende ingressar na instituição - atestam a existência de alunos negros em instituições escolares paraibanas.

LETRADOS NEGROS PARAIBANOS — O CASO DE GRACILIANO FONTINO LORDÃO

É neste cenário que alguns homens negros se destacaram na sociedade paraibana da segunda metade do século XIX. Nesse grupo se encontra o Professor Lordão.

O livro **Homens do Brasil em todos os ramos da atividade e do saber, volume II - Parahyba** de Liberato Bittencourt, publicado em 1914, é uma fonte para a presença negra entre personagens de destaque da história paraibana na visão do autor. Entre dezenas de paraibanos ilustres, Bittencourt cita um conjunto de homens negros que se destacou na sociedade da segunda metade do século XIX e início do XX: jornalistas, advogados,

professores, poetas, autores de livros, funcionários públicos (muitas vezes combinando diferentes papéis) que o autor adjetiva de “mestiço no sangue”, “mulato turbulento”, “homem de côr”. São eles Cícero Brasiliense de Moura, José Manuel dos Anjos, Vicente Gomes Jardim, Manuel Cardoso Vieira e Graciliano Fontino Lordão. Em comum, além de serem homens, todos eles frequentaram escolas oficiais, por vezes atingindo níveis elevados de educação como o ensino secundário em instituições de prestígio (caso do Lyceu Paraibano) e, eventualmente, frequentando e se graduando na Academia de Direito do Recife, assim como se destacando pelo domínio da cultura letrada e pelo prestígio com que circulavam naquela sociedade.

Sobre Lordão, o autor escreve (BITTENCOURT, 1914, p. 139, grifos nosso):

Afamado latinista e professor. Nasceu na Cidade da Parahyba a 12 de Agosto de 1844. *Dedicando-se ao magisterio, foi um esforçado professor primario durante longos annos.* Homem de bôa estatura, *mas de côr*, dotado de superior intelligencia, profundo em latinidades, foi por diversas vezes deputado provincial e occupou cargos de responsabilidade nas repartições arrecadadoras da Parahyba. A 13 e Março de 1906 aposentou-se como administrador da Recebedoria de rendas da Capital do Estado. Nesse mesmo anno falleceu. Organizou a primeira lei de sellos do Estado. Era socio do Instituto Histórico e Geographico da Parahyba. (Grifos nossos).

Outra fonte para a trajetória desse professor, funcionário público e deputado provincial é a obra **Traços biographicos do Coronel Graciliano Fontino Lordão**, publicada em 1907 e escrita por João de Lyra Tavares, em homenagem ao recém-falecido “coronel” e dedicada ao Instituto Historico e Geographico da Parahyba, ao qual o homenageado era um dos sócios fundadores.

Lyra Tavares, em tom laudatório, apresenta a biografia de Lordão: nasceu em 1844 na Capital da província, filho de “Frei Fructuoso da Soledade Sigismundo, um dos mais afamados tribunos do seu tempo” (TAVARES, 1907, p. 3). Ele não menciona a mãe de Graciliano, mas entre a documentação da instrução pública paraibana encontramos o seguinte documento relacionado ao Lyceu de Artes e Ofícios:

Ao primeiro dia do mez de fevereiro de mil oitocentos e sessenta e dois na Secretaria do Lyceu d’esta Província da Parahyba do Norte compareceu Graciliano Fontino Lordão, *filho natural de Agueda Inocência dos Martírios*, natural d’esta cidade, com dezoito annos de idade; e apresentou despacho do Sr. Director mandando que fosse matriculado na Aula de Philosophia, como requeria em sua petição, acompanhando; na qual se achava inscripta a verba de ter pago imposto de trez mil e duzentos reis, e para constar levarei o presente termo, que vai por elle assignado comigo Secretario da Instrução Pública (CURY, ANANIAS, PINHEIRO, 2015, p. 107). (Grifos nossos).

Ou seja, Graciliano era filho de uma relação ilícita: um frei com uma mulher de quem não temos outras informações além do nome e de que não eram casados, já que, além de o progenitor ser membro da Igreja Católica, o filho é tratado como “filho natural”. Tavares continua desfiando a trajetória de Lordão: se matriculou na escola particular do Capitão José Pereira Dourado aos 7 anos, concluindo os estudos primários em 1855. Em 1857 atuou como empregado numa ourivesaria do centro da cidade. No ano seguinte se matriculou no Lyceu Paraibano, frequentando aulas de latim, francez e arithmethica. Entre os professores, estava seu pai, Frei Fructuoso, sendo que o jovem “até 1860 viveu sob a protecção de Frei Fructuoso, o Padre Mestre, como era vulgarmente conhecido” (TAVARES, 1907, p. 3). Após desentendimentos com “seu protector”, Lordão começara a ensinar latim como professor particular, vivendo desse ofício.

O Lyceu Paraibano era a instituição de formação das famílias abastadas da província, sendo frequentada pelos filhos da elite, assim como eram seus docentes. Ou seja, a maioria dos alunos e mestres era composta por brancos. Mas Graciliano não foi o único negro a frequentar a instituição nessa década. Outro homem negro foi contemporâneo de Lordão no Lyceu: Manuel Cardoso Vieira. Nascido em 1848 e morto prematuramente em 1880, ele é assim designado pelo autor da obra sobre os paraibanos ilustres:

Manuel Pedro Cardoso Vieira: Mulato de superior intelligencia e de erudição máxima, grande na cultura jurídica, na advocacia, no jornalismo e na oratória. Nasceu em Jacoca, formando-se em direito no Recife, depois de um curso brilhantíssimo. Era de alta estatura e de orgulho desmedido, graças talvez á ingratidão da cor. Mas tinha talento de sobra e erudição vastíssima, e o que em parte lhe attenuava aquelle traço moral (BITTENCOURT, 1914, p. 259).

Cardoso Vieira era filho de uma mulher negra com um homem branco, mas, diferentemente de Lordão, era filho de uma união legítima. Seu pai era um fazendeiro de posses – dispunha de escravos e terras, o que constituía a riqueza no século XIX – e o filho usufruiu dessa origem: além de aluno do Lyceu, foi professor da mesma instituição, cursou Direito em Recife, e, apesar da origem familiar, se tornou abolicionista, atuou na imprensa paraibana e foi deputado geral no Rio de Janeiro. Sua presença no Lyceu, assim como sua intensa participação na vida pública da província (e do país), demonstra que a origem racial não era a única determinante no tipo de trajetória possível para membros desse grupo. A origem econômica, as relações de compadrio ou proteção, como ocorria na sociedade brasileira de forma geral, também influenciavam nos destinos de homens de origem negra.

Não encontramos listas de matrícula em que fosse possível verificar se Lordão e Cardoso Vieira frequentaram o Lyceu nos mesmos anos e cadeiras,

já que tinham uma diferença de idade de quatro anos. Talvez sim, mas as fontes são imprecisas:

Manoel Pedro Cardoso Vieira também teve provavelmente uma pequena passagem como aluno do Lyceu Provincial, todavia não conseguimos chegar à data de quando foi seu aluno nas fontes consultadas para este estudo. É provável que tenha cursado o Lyceu entre as décadas de 1850-1860, uma vez que foi aprovado nos exames para a Faculdade de Direito do Recife, em 1866, aos dezesseis anos (FERRONATO, 2012, p. 189).

Eles não experimentaram a relação de mestre e aluno porque Vieira, além de mais novo que Lordão, se tornou professor da instituição em 1872, período em que Graciliano já alçava outros voos, transitando pelo interior da província, como professor primário.

De qualquer forma, é importante pensar na importância de dois alunos negros nessa instituição de prestígio, que era a “menina dos olhos” de legisladores e administradores do governo paraibano. Se conseguiam chegar ao Lyceu, esses sujeitos alcançavam também outros espaços importantes na vida pública paraibana.

Diferente de Cardoso Vieira, mesmo tendo frequentado o Lyceu e feito os exames de equivalência, Lordão não cursou o ensino superior. Nunca teria abandonado os estudos, mas em 1863 “quando estava preparado para matricular-se no curso superior, soffreu uma congestão cerebral [...] que fel-o resolver-se a transferir sua residencia para o interior” (TAVARES, 1907, p. 5).

Atuou como professor nas décadas de 1860 a 1880 em diferentes cidades do interior, se aposentando em 1888.

Lordão iniciou a trajetória como professor particular de latim e posteriormente foi autorizado pelo governo provincial a lecionar primeiras

letras. Em 1864 a sessão de informes oficiais do jornal *O Publicador* trazia o “Requerimento de Graciliano Fontino Lordão pedindo licença para ensinar primeiras letras, latim, francez e inglez em qualquer parte da provincia” (O publicador 24/08/1864, n. 592, p. 1) se repetiu por alguns dias e foi respondido em início de setembro: “Requerimento de Graciliano Fontino Lordão pedindo licença para ensinar primeiras letras, latim, francez e inglez em qualquer parte da provincia. - Conceda-se a licença” (O Publicador 06/09/1864, n. 603, p. 1, grifo nosso). A portaria do governo sairia publicada no dia seguinte: “O presidente da provincia, a requerimento de Graciliano Fontino Lordão, lhe concede licença para ensinar as linguas portugueza, latina, franceza e ingleza em qualquer ponto da provincia. Deu-se conhecimento ao director da instrucção publica” (O Publicador 07/09/1864 - n. 604, p. 1).

Na mesma edição em que a licença foi concedida, a sessão de publicidade do periódico publicava um anúncio particular: “Graciliano F. Lordão acaba de obter licença da presidencia para ensinar portuguez, latim, francez e inglez, e tem aula aberta no beco da Companhia, casa n. 2, onde póde ser procurado” (O Publicador 06/09/1864, n. 603, p. 4).

Lecionou na Cidade da Parahyba, a capital da província, e também em Cuité, Pombal, Cajazeiras, Fagundes, Campina Grande e Pedra Lavrada, onde se estabeleceu nos anos 1880 e construiu carreira política no Partido Liberal. Casou-se em 1869. Em 1881 foi eleito deputado provincial, sendo escolhido no ano seguinte para a comissão de instrução pública. Assistira a proclamação da república ocupando o cargo de deputado, adentrando poucos anos depois no Partido Republicano. Atuou como funcionário do Estado da Parahyba até se aposentar em 1906. Lyra Tavares termina o texto apreciando sua trajetória: “Foi um patricio que nasceu pisando o plaino raso em que se confundem os humildes, e morreu, ostentando nas alturas a que só ascendem os fortes, o brilho de suas virtudes adamantinas” (TAVARES, 1907, p. 16).

Seu biógrafo não se refere à origem racial de Lordão, nem mesmo mencionando o nome de sua mãe ou a condição de “filho natural” (ou seja, filho de uma mulher solteira), o que é compreensível se pensarmos

que aquela biografia era uma obra laudatória na época em que foi escrita. Atualmente, na perspectiva da história da educação da população negra, essa origem interessa sobremaneira. Como a trajetória de Lordão poderia ter afetado a população negra? Vale dizer, qual o significado da existência de um professor negro, que ocupava diversos ambientes públicos, no contexto da escolarização paraibana? O pertencimento racial de Lordão definiria sua atuação como professor? Como se dava sua circulação nos ambientes letrados da província? Mantinha algum tipo de relação com os outros negros ilustres? Haveria algum impacto para os alunos em ter um professor negro? Para os alunos negros, o que isso representaria?

Na imprensa da província existem diversas menções a sua atuação como professor. Por exemplo, em 1868 o jornal O publicador traz uma longa carta, na qual Lordão se defende de um texto publicado dias antes no Jornal da Parahyba, acusando-o de ter castigado os alunos:

Lendo o 'Jornal da Parahyba' n. 602 encontrei uma acre censura dirigida a minha pessoa, na qualidade do professor interino da 2ª cadeira do bairro-alto.

Na segunda-feira (13 do corrente) quando cheguei á aula, foi o meu primeiro serviço syndicar a desordem e todos seus pormenores, sendo castigados com seis palmatatoadas cada um de seus autores, em cujo numero achava-se o filho da escrava, do qual o Sr. anunciante mostra-se compadecido pelo *rigoroso* castigo que lhe foi applicado, em punição d'aquella mesma falta que elle em sua censura chama *espectaculo vergonhoso e digno da publica indignação!*" [...] A minha aula é publica e todos os Srs. directores com que tenho servido, tanto fóra, como dentro desta capital, sabem do modo porque me tenho portado, por isto julgo desnecessario continuar a occupar-me de uma arguição, cuja inexactidão é

manifestada e provada (O Publicador, ed. 1752, 22 de julho de 1868, p. 2).

O nome do professor aparece, também, associado à abertura de vagas noturnas: Em 1873, na seção “Instrução Particular” do relatório sobre a instrução paraibana, o Diretor relata:

Tambem na cidade de Campina Grande fundou-se uma escola nocturna, regida gratuitamente pelo professor Graciliano Fontino Lordão, e sustentada á custa de particulares para esse fim associados. - Conta ella 35 alumnos matriculados e assiduos” (Falla dirigida á Assembléa Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo exm. sr. presidente da provincia, dr. Francisco Teixeira de Sá, em 6 de setembro de 1873, p. 23). (Grifos nossos).

É importante mencionar que as aulas noturnas, que começaram a existir no Brasil na década de 1870 e foram ganhando espaço nas discussões e iniciativas na década seguinte, estão associadas não apenas ao ensino de trabalhadores e adultos, mas, também, ao ensino de escravos. As proibições de matrícula e frequência para escravos, constantes no ensino regular, foram paulatinamente desaparecendo de leis referentes às aulas noturnas. Qual seria o interesse de Lordão em oferecer gratuitamente aulas noturnas, que eram bastante procuradas na cidade de Campina Grande? Teria ele recebido alunos negros como ele, ou escravos? Não temos fontes disponíveis para responder essas questões, mas vale a pena refletir sobre o pertencimento racial do professor e suas escolhas profissionais, como, por exemplo, ser professor de adultos numa aula noturna.

Subscrevemos Angélica Borges, que defende que

A escolarização poderia afetar tanto o indivíduo como o seu agrupamento em institutos, sociedades, associações, comissões e outras formas de agregações. Diante disso, à

medida que essa instituição vai se fazendo mais presente, para perceber a escola na vida dos sujeitos torna-se imprescindível igualmente perceber a escola na vida dos círculos culturais e sociais. De uma forma mais localizada, ainda podemos pensar na relação da escola com os sujeitos pertencentes a esses agrupamentos, como, por exemplo, os comerciantes, prestadores de serviços, os artesãos, os escravos, os libertos, os pobres, os mais abastados, como membros das elites que podem matricular seus subalternos ou protegidos (BORGES, 2014, p. 17).

Nesse sentido, “a seleção de um sujeito visou servir ao mesmo tempo como gerador de questões para reflexão, de delimitação da pesquisa e de parâmetro para periodização do estudo” (BORGES, 2014, p. 11). Através das “tramas de relações e agências” desse sujeito, inserindo-o no grupo de homens negros incomuns, acreditamos ser possível alargar a compreensão sobre a instrução na Parahyba do Oitocentos e o lugar de pessoas negras, superando a interpretação de que estas ficaram alijadas do processo.

A trajetória de Lordão se encerra em 1906. Pouco depois de se aposentar, ele faleceu, aos 62 anos de idade. O jornal “O Commercio” assim descreveu a morte:

Finou-se hontem, pelas 2 horas da manhã, em sua residência, a rua do Tambiá, o illustre parahybano Coronel Graciliano Fontino Lordão. Tanto vale dizer que, no dominio intellectual desta terra apagou-se um dos espiritos mais sobriamente illustrados, que o era o desse vulto que por cerca de 50 annos figurou em brilhante destaque, na evolução progressista do nosso povo.

De uma geração imposta com rigor á disciplina do estudo, Graciliano Lordão, portador de real talento,

teve aprimorada educação litteraria, illustrando-se nas humanidades do seu tempo de juventudo, máxime nas indestructiveis bellezas da língua latina, em que elle tornou-se dos mais notáveis estudantes de então, constituindo-se nella rara competência (O Commercio, 03/07/1906 apud TAVARES, 1907, p. 19).

O jornal A União também lamentou o fim do “velho democrata”:

Após longo e dolorosissimos padecimentos, falleceu hontem ás 2 horas da madrugada, em sua residencia no bairro doTambiá, desta Capital, o velho democrata parahybano, cujo nome epigrapha esta noticia.

Foi um homem trabalhador e honestíssimo; um político prestimoso e decido; um patriota modesto e operoso. A obscuridade de seu nascimento deu maior realce á força de sua vontade, ao valor de seus meritos, ao poder pouco commum de sua grande habilidade. Tinha 62 annos de idade, havendo nascido em 12 de Agosto de 1844, nesta cidade (A União, 03/07/1906 apud TAVARES, 1907, p. 19).

Aluno de mestre particular e estudante do Lyceu; professor particular de latim, professor público de primeiras letras; escrivão de irmandade de pardos; dirigente do Partido Liberal; deputado liberal por quatro mandatos, sendo três deles durante o período imperial e um que alcançou o regime republicano; e mais quatro desde 1896, o filho de frei católico com uma mulher negra atingiu o honroso posto de “coronel” no final do século XIX, mantendo-o até o fim da vida. Depois de se aposentar como professor pela Província da Parahyba do Norte no auspicioso ano de 1888, e de cumprir seus mandatos como deputado, Lordão continuou no centro das disputas políticas locais. Segundo Lyra Tavares,

Entretanto, as hostilidades que simplesmente alvejavam o Coronel Lordão, mas que refelctiam-se na terra em que elle exercia sua poderosa influencia, offereceram-lhe oportunidade para conseguir maior apoio a sua orientação, chegando a concentrar completamente as forças politicas de Pedra Lavrada, em torno de si, constituindo um partido local fortissimo e independente de ligações com os que se batiam no Estado (TAVARES, 1907, p. 11).

Em 1896, Lordão ingressou no Partido Republicano, sendo logo depois convidado a trabalhar na administração pública, ocupando o cargo de administrador da Recebedoria de Rendas, onde “elaborou um regulamento de sellos para o Estado” (TAVARES, 1907, p. 13). Neste período, voltou a viver na capital do Estado, onde viria a falecer no Tambiá, mesmo bairro onde nascera. Seu biógrafo afirma que “antes de expirar reuniu sua familia e declarou sêr sua vontade, que ele esperava fosse satisfeita, que se applicasse á educação de seus nettos a fortuna que deixou” (TAVARES, 1907, p. 15).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar dos obstáculos que a população negra enfrentava no que se relacionava à instrução, concluímos com a análise da trajetória desse personagem que é viável pensar a história da educação da população negra no Brasil não apenas pelo viés da exclusão ou da precariedade. A existência de homens negros letrados que ocuparam lugar de destaque na sociedade paraibana demonstra que havia diferentes possibilidades de ser negro no Império e que existem muitas maneiras de investigar sobre a instrução e a cultura escrita no período.

Como outros sujeitos que viveram em diferentes províncias brasileiras e se destacaram por suas trajetórias em meios letrados, Lordão representa uma das inúmeras possibilidades de “ser negro” no Brasil na segunda metade

do século XIX. Se as figuras de Graciliano Lordão, Elyseu César, Cardoso Vieira, Cícero Brasiliense de Moura e Vicente Gomes Jardim (e eventualmente outros nomes que não aparecem aqui) foram aos poucos sendo apagadas, hoje esses homens precisam ser retomados e reconhecidos por sua importância na formação da província.

REFERÊNCIAS

BARROS, S. A. P. **Negrinhos que por ahi andão**: a escolarização da população negra em São Paulo (1870-1920). Dissertação (Mestrado em Educação), São Paulo: FEUSP, 2005.

BARROS, S. A. P. **O estado da arte da pesquisa em história da educação da população negra**. Vitória: Virtual Books, Paraíba: SBHE, 2015

BORGES, A. **A urdidura do magistério primário na Corte Imperial**: um professor na trama de relações e agências. Doutorado (Tese em educação), FEUSP, 2014.

BITTENCOURT, L. **Homens do Brasil**: em todos os ramos da atividade e do saber. Volume II. Parahyba (Parahybanos Illustres). Rio de Janeiro: Livraria e Papelaria Gomes Pereira Editor, 1914.

CURY, C., ANANIAS, M., PINHEIRO, A. C. **Fontes para a história da educação da Paraíba Imperial**. Documentos diversos (1821-1860). Vitória: Virtual Books, Paraíba: SBHE, 2015.

FONSECA, M. V. A arte de construir o invisível: o negro na historiografia educacional brasileira. **Revista Brasileira de História da Educação**, 13 (jan/abr), 11-49, 2007.

PINTO, A. F. **Fortes laços em linhas rotas**: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX. Doutorado (Tese em História), UNICAMP, 2014.

PINTO, R. N. O. **De Chocolate**: identidade negra, teatro e educação no Rio de Janeiro da Primeira República. Niterói, 2014. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal Fluminense, 2014.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

ROCHA, S. P. (2009). **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: Unesp, 2009.

SANTOS, J. A. (2000). **Raiou A Alvorada: intelectuais negros e imprensa, Pelotas, 1907-1957**. Niterói, 2000. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF.

SANTOS, J. A. **Prisioneiros da história**. Trajetórias intelectuais na imprensa negra meridional. Porto Alegre. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: PUC-RS, 2011.

SCHUELER, A., PINTO, R. Intelectuais negros e reformas sociais: pensamentos e projetos educacionais do Professor André Pinto. IX Seminário nacional de estudos e pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil”, **Anais...** UFPB: João Pessoa, 2012.

TAVARES, J. L. **Traços biográficos do Capitão Graciliano Fontino Lordão**. Paraíba do Norte: Tipografia Colombo, 1907.

VILLELA, H. O. S. (2012). A trajetória de um professor negro no Brasil escravocrata. *In*: OLIVEIRA, I. (Org). **Relações Raciais no Contexto Social, na Educação e na Saúde**. Brasil, Cuba, Colômbia e África do Sul. Rio de Janeiro: Quartet, 2012.

E PORQUE RASÃO A PARAHYBA SE DEVERIA MOSTRAR SURDA E IMÓVEL ANTE O ESPÍRITO ABOLICIONISTA?:

O MOVIMENTO ABOLICIONISTA NA PARAHYBA DO NORTE (1864 – 1888)¹⁹⁴

Lucian Souza da Silva

INTRODUÇÃO

Na edição inaugural do jornal *O Emancipador*, um periódico abolicionista vinculado a uma das associações organizadas na Parahyba do Norte nas últimas décadas do século XIX, expressou a profusão de um associativismo de cunho abolicionista brasileiro, que surgiu no período, ao passo que questionou as razões pelas quais a província ficaria “surda e imóvel” diante da profusão do Movimento Abolicionista. A intenção deste capítulo é refletir sobre a atuação do Movimento Abolicionista na província, suas associações, suas práticas, ideias e discursos com a intenção de perceber as especificidades do Movimento Emancipacionista e, posteriormente, do Movimento Abolicionista na província da Parahyba. Essas instituições foram importantes porque levaram o problema da escravidão para ser discutido para além do Parlamento, ao passo que organizavam comícios, palestras e reuniões, em que a escravidão era discutida abertamente.

O principal mérito destas associações centrava-se na divulgação das ideias abolicionistas e no apoio dado aos escravizados e aos libertos, o que contribuiu para o processo de esfacelamento da escravidão. Seguindo

¹⁹⁴ Este capítulo é parte integrante da dissertação de mestrado intitulada *Nada mais sublime que a liberdade: O processo de abolição da escravidão da Parahyba do Norte (1870-1888)*, no Programa de Pós-graduação em História da UFPB, em João Pessoa/PB.

um modelo anglo-americano, essas instituições eram associações civis formadas, inicialmente, por membros da elite social que haviam conseguido desvencilhar-se das amarras da mentalidade escravista, e cujo objetivo inicial era promover eventos de divulgação das ideias e propostas abolicionistas. Uma característica marcante das primeiras associações é que surgiram ao largo da arena política nacional. Enquanto os deputados estavam no Parlamento exercitando seus jogos de interesses, os membros dessas sociedades estavam nas ruas e teatros dialogando com as pessoas, algumas delas escravizadas ou libertas, sobre a necessidade de se pôr um fim mesmo que gradual à escravidão. Assim, suas ações não se constituíram sob a égide dos parlamentares e políticos, embora existissem conexões entre ambos.

Suas propostas baseavam-se em um gradualismo para a extinção da escravidão no Brasil, não propunham nenhuma mudança estrutural no sistema escravista, contestavam, mas não revolucionavam (ALONSO, 2011, p. 176). A concessão de alforrias fazia parte do cerimonial de inauguração das associações ou mesmo das diversas reuniões e palestras organizadas com a finalidade de promover as ideias abolicionistas que se proliferavam no período. Na solenidade de criação da Emancipadora Parahybana, em 25 de Abril de 1883, conforme apontou Diana Soares de Galliza, “houve apresentação e discursos no Theatro Santa Cruz e a concessão de alforrias a dez escravos” (GALLIZA, 1979, p. 194). No mesmo teatro, no dia 22 de Abril de 1888, já bem próximo à assinatura da Lei Áurea, foi organizada uma festa pelos abolicionistas da província, noticiada pelo jornal *O Arauto Parahybano*, na sua edição de 29 de Abril de 1888. Na festividade, além dos tradicionais discursos a favor da abolição, foram libertados 36 escravizados:

Abaixo demos o número das libertações realizadas n'aquela festa e os nomes dos dignos cidadãos que as concederam:

Os Srs. Affonso d'Albuquerque Maranhão 18, Tenente Coronel Manuel da Fonseca Galvão 10, Capitão Pedro Baptista dos Santos 2, uma senhora 2. Pedro de Albuquerque Maranhão 2, D. Izabel Marques 1, d.

Getulia Coelho 1. (*O Arauto Parahybano*, 22 de Abril de 1888/ Arquivo do IHGP).

Na notícia do jornal, constam os nomes de homens que desempenham cargos públicos e militares, como o tenente coronel Manuel da Fonseca Galvão ou o capitão Pedro Baptista dos Santos, entretanto, demonstrou a presença de mulheres, como “uma senhora”, a proprietária de uma confeitaria Izabel Marques¹⁹⁵, e Getúlia Coelho, evidenciando com isso a participação nos eventos da associação de diferentes grupos sociais. Mas, como entender o contexto que gerou o crescimento do Movimento Abolicionista e das associações abolicionistas nesse período?

Alijados da arena política em 16 de julho de 1868, com a saída do ministro Zacarias de Góis (1815 – 1877) da chefia do gabinete, por força do Poder Moderador (1840-1889) dentro do vai-e-vem político que caracterizou o Segundo Reinado, os liberais deixaram de lado o ambiente parlamentar e adentraram o espaço público “com manifestos, jornais, clubes e conferências proselitistas de protesto e de reforma” (ALONSO, 2011, p. 172). Sobre o conceito de “espaço público”, Marcos Morel, em sua pesquisa sobre “as transformações do espaço público” no Brasil durante o século XIX, afirmou que, embora o termo seja polissêmico, é possível caracterizá-lo em três vertentes, a saber:

A cena ou esfera pública, onde interagem diferentes atores, e que não se confunde com o Estado; a esfera literária e cultural, que não é isolada do restante da sociedade e resulta da expressão letrada ou oral de agentes históricos diversificados; e os espaços físicos ou locais onde se configuram estas cenas e esferas (MOREL, 2005, p. 18).

195 O jornal *Gazeta do Comércio* publicou uma propaganda da confeitaria de D. Izabel Marques (*Gazeta de Notícia*, 1 de Maio de 1884. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/> . Acesso em: 26 Jul. 2014).

Partindo desta conceituação, nos apropriamos de tais caracterizações para pensar o Movimento Abolicionista e sua atuação nos diferentes aspectos do espaço público, seja no Parlamento, na literatura ou nos espaços físicos como praças e teatros. Assim, durante a década de 1860, as discussões sobre “o problema da escravidão” invadiram os espaços públicos do império brasileiro, gerando um crescimento das associações e a democratização dos protestos abolicionistas que eram limitados ao ambiente aristocrático e das instituições políticas¹⁹⁶. É com esta atmosfera política e social que a Lei Rio Branco, de nº 2.040, foi assinada em 28 de setembro de 1871. A aprovação da referida lei agravou a instabilidade no cenário político nacional, acirrando ainda mais os ânimos entre conservadores e liberais, e provocou, entre outros desdobramentos, a criação do Partido Republicano em 1870. Para Robert Conrad, “a lei da reforma da escravatura de 1871 desencadeou um debate nacional quase sem precedentes” (CONRAD, 1975, p. 116). Por outro lado, a mesma crise política provocou um pequeno, porém, significativo desenvolvimento. Prevendo o fim da escravidão, setores do governo e da incipiente indústria nacional começaram a se preocupar com a “melhoria da infraestrutura urbana, barateamento de máquinas e ampliação do acesso às faculdades” (ALONSO, 2011, p. 178).

Esse crescimento não foi acompanhado somente pela elite brasileira. A onda abolicionista, que invadiu o Brasil neste momento, fez com que setores antes excluídos da sociedade se integrassem aos quadros das instituições, permitindo não apenas a participação de mulheres, mas também de pessoas livres e pobres ou mesmo de escravizados(as) e libertos(as). A diversificação dos membros das sociedades abolicionistas indica a popularização do Movimento e sua nacionalização, ao passo que ganhou formato. A partir desse momento, o Abolicionismo adquiriu diversidade social, sem com isso perder parte do apoio dos setores da elite, que, desde a primeira metade do século

196 Neste período, tivemos a criação de 23 associações em todo o império, conforme mostrou Alonso “entre 1860 até 1872 foram criadas 8 associações no Sul, 10 no Norte e 5 em São Paulo” (ALONSO, 2011, p. 175). Para Robert Conrad, “a destituição do gabinete liberal e a nomeação de um ministério conservador pelo imperador despertou fortes sentimentos reformistas entre estudantes, escritores, políticos liberais e uma parte da população urbana informada” (CONRAD, 1975, p. 103).

XIX, como vimos, formavam seus quadros. Em uma sociedade tradicional, escravista e hierarquizada, como era o Brasil no período, o papel da mulher de elite e das camadas médias era quase restrito ao ambiente doméstico. Entretanto, aos poucos as mulheres ocuparam o espaço público e uma das formas para isso era sua participação nas associações abolicionistas.

Muitas mulheres usavam como justificativa para aderirem ao movimento o fato de o mesmo ser uma causa nobre, cristã e benemérita, portanto, um *locus* ideal para as mulheres de uma sociedade religiosamente católica e que se pautavam no “modelo vitoriano de comportamento feminino”. No entanto, isso não significa que as mulheres se conformavam com essa situação e que nas associações elas podiam adquirir certa autonomia, pois, “além da multiplicidade social, as associações exibem a inclusão política de gênero” (ALONSO, 2011, p. 186). É claro que havia distinções entre homens e mulheres dentro das associações abolicionistas, mas sua presença já se configurava em uma mudança no espaço privado, tornando-o politizado (VASCONCELOS; SOUZA, 1999).

É também neste período que surge o que podemos chamar de “abolicionismo negro”, com a atuação de pessoas negras. Graças à conjuntura política de 1878, com a ascensão liberal, figuras como José do Patrocínio (1853 – 1905) e André Rebouças (1838 – 1898) compõem esse quadro de abolicionistas negros que, de alguma forma, conseguiram romper as amarras da hierarquia sociorracial do Brasil oitocentista. Esse abolicionismo negro é institucionalizado, em 1880, com a criação da Associação Central Emancipadora, que congregava pessoas de fora do sistema político¹⁹⁷.

197 Além desse abolicionismo negro, houve o ingresso de libertos e escravizados como participantes do movimento, se antes esse segmento da sociedade era coisificado pelos seus escravizadores, se antes eram vistos como desprovidos de consciência, nesse momento passam a ser agentes políticos. Para Angela Alonso talvez, “a maior transgressão dos abolicionistas tenha sido trazer os próprios escravos para a política” (ALONSO, 2011, p.189). Introduzir os escravizados nas manifestações, reuniões e palestras organizadas pelas associações foi um verdadeiro desafio das tradições escravistas do Brasil do século XIX.

Seguindo os passos do abolicionismo negro, Joaquim Nabuco (1849 – 1910) criou no mesmo ano a Sociedade Brasileira Contra a Escravidão, cujo perfil cambaleava entre o parlamento e o ativismo social. Em 11 de Agosto de 1883, foi criada na capital do império a Confederação Abolicionista, com o objetivo de congregar as várias associações abolicionistas do Brasil. No início, a confederação reunia 13 entidades, aderindo posteriormente outras 20 associações. A Confederação Abolicionista “envolveu-se em praticamente todos os eventos abolicionistas relevantes desde seu surgimento até o fim da escravidão” (ALONSO, 2011, p.183).

As ideias e os discursos construídos em torno na abolição, sejam contrários ou a favor, assim como as formas de atuação do Movimento Abolicionista se modificaram ao longo da segunda metade do século XIX. Emília Viotti da Costa (1982, p. 37) menciona três fases principais: de 1850 a 1871; de 1871 a 1885 e de 1885 a 1888. Costa assevera que, “até meados do século, não se pode, propriamente, falar em movimento abolicionista” (COSTA, 1982, p 37), mesmo com as discussões em torno da Lei de 1831, que proibiu o tráfico transatlântico de escravizados, resultado das pressões inglesas. Não podemos falar de um movimento abolicionista, porquanto o que havia eram defesas isoladas¹⁹⁸.

De acordo com Costa (1982), a primeira fase do Movimento Abolicionista brasileiro é caracterizada pelas discussões em torno da Lei Eusébio de Queiroz, que colocou um fim definitivo no tráfico transatlântico

198 Uma perspectiva estruturante desse processo é apresentada por Seymour Drescher (2011), para o autor a partir da segunda metade do século XIX uma onda abolicionista varreu desde a Colômbia em 1851 até à Rússia, que aboliu a servidão em 1861. Ainda segundo o autor, os abolicionismos estariam organizados em dois grupos, o “continental”, que caracterizou a Europa continental, e por isso elitista, com ações parlamentares, sobre esse aspecto o mesmo afirmou que: “na França, o abolicionismo não tinha feito progresso algum durante o primeiro quartel do século XIX. As elites cautelosas não formaram associações dedicadas à causa da abolição. O lançamento do apelo à massa estava além do alcance dessa possibilidade” (2011, p. 340) e o segundo grupo seria o “anglo-americano”, arregimentador, com proselitismo, mobilizações públicas, processos judiciais e boicotes, com organização descentralizada e multiplicidade social de participantes. O segundo caso teria as características de um movimento social, e estaria relacionado ao movimento brasileiro como temos demonstrado.

de escravizados africanos. Entretanto, a atuação dos “abolicionistas” não se resumiu ao Parlamento brasileiro, mas foi estendida para toda a sociedade, uma vez que a escravidão se tornou um tema de cunho literário¹⁹⁹.

A segunda fase do Movimento Abolicionista, por sua vez, está caracterizada em torno das discussões parlamentares²⁰⁰ que resultaram na Lei Rio Branco de nº 2.040 de 28 de setembro de 1871. A chamada “lei do ventre livre”, além de libertar os nascituros²⁰¹, permitia aos escravizados o direito de formar um pecúlio, “uma poupança que pudessem compor com doações, heranças ou com o que, por consentimento do senhor, obtivessem por meio do seu trabalho” (MENDONÇA, 2007, p. 55).

Antes de sua aprovação, o projeto de lei sofreu grande oposição por parte dos representantes das províncias do Centro-sul, como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Suas argumentações baseavam-se em defesas do direito à propriedade, passando pela crítica ao baixo lucro trazido pela indenização concedida pelo governo à tutela do Estado, ou mesmo argumentavam que a libertação do ventre provocaria um aumento da taxa de mortalidade das crianças libertas pela lei, uma vez que a referida lei geraria o abandono e a morte dos ingênuos. Entretanto, “o maior perigo, diziam muitos oponentes da lei, não era a perda de propriedade, mas sim do capital que ela representava” (CONRAD, 1975, p. 123).

199 Entre as várias obras literárias produzidas neste período destacamos o livro “As Vítimas Algozes: Quadros da escravidão” de Joaquim Manuel de Macedo (1820 – 1882) publicado em 1869, dois anos antes da aprovação da Lei Rio Branco. Para Costa, “entre todos os escritores desse período foi Castro Alves quem mais se identificou com a sorte do escravo” (COSTA, 1987, p. 38).

200 Segundo Robert Conrad os debates em torno da aprovação da Lei Rio Branco foram intensas ao ponto de frequentemente os deputados quebrarem o decoro parlamentar com troca de insultos e acusações. Ver Conrad (1975).

201 Segundo cálculo feito pelo próprio Joaquim Nabuco, de acordo com a Lei Rio Branco, haveria escravos até aproximadamente 1892, uma que a criança ao nascer não tornava-se livre de imediato, a mesma seria criada pelo senhor de sua mãe até atingirem a idade de 8 anos, neste momento o Senhor optaria por receber uma indenização por parte da coroa ou utilizar-se da mão de obra do “nascituro” até seus 21 anos de idade. Consultar Mendonça (2007).

O que estava nas entrelinhas da Lei era que o fim da escravidão foi mais uma vez adiado. A elite política defendia no período que o fim da escravidão deveria se construir lenta e gradualmente. A principal ideia que justificava essa proposta é que deveria ser por etapas para que o escravizado pudesse habituar-se à liberdade que lhe fora tirada, e que a Lei Rio Branco, sozinha, já seria responsável pela extinção da escravidão ao longo dos anos. Havia também o temor da perda de forma abrupta da principal força de trabalho e suas consequências nefastas para a lavoura brasileira.

Partindo da visão do período oitocentista, na qual se consolidam as teses raciais, muitos acreditavam que o negro era biologicamente inferior aos brancos e que por isso não poderia viver em liberdade repentinamente. Por isso a ideia de uma libertação gradual, para que o liberto fosse aos poucos interagindo com o mundo dos brancos e se adaptando à ideia de liberdade (AZEVEDO, 1979). Muito embora essa tenha sido uma ideia que circulou nesse período, a mão de obra escravizada era uma importante força de trabalho em todo o período de vigência da escravidão. O movimento tomou corpo e formato, com o surgimento de diversos clubes e associações antiescravistas que eram responsáveis pela organização de comícios e conferências para conscientizar a população; além de festas beneficentes, quermesses, bazares²⁰² e alforrias.

A escravidão começa a ser deslegitimada e os fios que a prendem ao tecido social brasileiro começam a ser rompidos. A defesa do fim da escravidão paulatinamente vai se transformando para parte da elite brasileira em uma causa nobre. Para Costa,

O abolicionismo era, além do mais, uma causa generosa e cristã e falava aos sentimentos filantrópicos que a sociedade cultivava. Ser a favor da emancipação dos escravos era ser a favor do progresso e da civilização,

202 O Jornal *O Emancipador* de 12 de Abril de 1883, convida o “patriótico e humanitário povo Parahybano” para participarem de um bazar no “pavimento terreo do tesouro provincial” no dia 15 de Abril de 1883. (*O Emancipador*, 12 de Abril de 1883. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/> . Acesso em: 26 Jul. 2014.

pois a escravidão fora condenada em nome do progresso e da civilização nos países mais desenvolvidos (COSTA, 1987, p. 63).

De acordo com a autora, os setores mais progressistas da sociedade oitocentistas aderiram à defesa do fim da escravidão. Assim sendo, podemos pensar que os setores conversadores foram favoráveis ao prolongamento do cativo. Mas a análise das ações dos abolicionistas não pode ser restrita aos “belos sentimentos da filantropia” que eles diziam nutrir pelos escravizados. Segundo Celia Maria Marinho de Azevedo, “os abolicionistas mais propagandeavam a abolição do que se posicionavam firmemente a respeito” (AZEVEDO, 1987, p. 88). Analisando o movimento na Província da São Paulo, onde houve inclusive uma forte atuação dos chamados caifazes²⁰³, a autora entende o movimento pela Abolição como mais uma tentativa de manutenção da ordem social. Mesmos envolvidos em um discurso filantrópico, o que desejavam de fato era o controle social, agora por outras vias, de um grande contingente de homens e mulheres negros, que fossem libertados pelas redes construídos pelos abolicionistas. Para Azevedo,

Embora sempre fizessem questão de enfatizar a novidade de suas propostas e de imprimir um teor racional em suas formulações relativas à necessidade histórica de acabar com a escravidão e fundar uma nova era de civilização, **os abolicionistas não fizeram mais do que repetir muitos dos argumentos colocados por emancipacionistas, que desde o início do século XIX postularam a incorporação do negro livre no mercado de trabalho como medida de controle social** (AZEVEDO, 1987, p. 249). (Grifos nossos).

203 Os caifazes eram um grupo abolicionista de São Paulo formado principalmente por populares e liderados por Antonio Bento. Tinham como principal estratégia facilitar as fugas dos escravizados e encaminhar para o quilombo do Jabaquara, na cidade de Santos, o referido quilombo pelo que consta foi criado pelos próprios caifazes. Ver Azevedo (1987) e Machado (2010).

Segundo a autora, muito além da filantropia prevaleciam os interesses dos grupos dominantes. Os abolicionistas eram indivíduos que, mesmo tendo conseguido desvencilhar-se das amarras da Cultura Política Escravista, ainda eram dependentes de forma direta ou indireta da grande propriedade e da forma de trabalho dos escravizados. Por outro lado, precisamos entender que, com maior ou menor grau, a atuação dos abolicionistas, seja no discurso ou na ação, contribuiu para findar a escravidão no Brasil. No discurso, contribuíram para desconstruir o ranço escravocrata. Com seus comícios, palestras, reuniões e associações, foram minando a seu modo a escravidão. Na ação, colaboraram de forma direta na fuga de pessoas escravizadas e na proteção destas em direção às localidades mais abertas ao movimento, como a província do Ceará. Na província da Parahyba do Norte, o Movimento Emancipacionista/Abolicionista, como em todo o Império, possuiu muitas fases e faces, com diferentes projetos e perspectivas.

ENTRE A FILANTROPIA E O EMANCIPACIONISMO: A SOCIEDADE CARIDADE DE S. JOÃO EVANGELISTA

No jornal *O Publicador*²⁰⁴, de 13 de abril de 1864, foi noticiada a criação da Sociedade Caridade São João Evangelista, na Cidade da Parahyba, e publicado seu estatuto. Nele encontrava-se toda a organização do referido grupo que possuía um viés emancipacionista. A diretoria era composta por eminentes figuras da elite paraibana do período. A presidência da sociedade ficou a cargo de Maria Barbara Gomes de Souza Gayoso, que, juntamente com seu esposo, o chefe de polícia Antônio de Brito de Sousa Gayoso, idealizou a referida sociedade.

Ao noticiarem a criação da Sociedade Caridade São João Evangelista, os jornalistas de *O Publicador* destacaram uma prática recorrente entre as diferentes associações emancipacionistas que surgiram no Brasil ao longo da segunda metade do século XIX: a concessão de alforrias a cada evento

204 O jornal *O Publicador* surgiu em 1862 e funcionou até 1886, era de propriedade de José Rodrigues da Costa e posteriormente foi gerido por seus herdeiros, ver Pinto (p. 303 [1916], 1977).

ou reunião das associações. Nesta, foram compradas as alforrias de duas escravizadas: “A escrava Raymunda, da família do falecido Dr. Manoel Corrêa Lima, e Benvinda, escrava de D. Anna Joaquina Tavares Franca”²⁰⁵.

Porém, um detalhe interessante foi noticiado com pouca importância, mas que, para um(a) leitor(a) atento(a), certamente faz a diferença. As escravas já possuíam alguma reserva financeira (pecúlio), porque assim noticiou o já citado jornal: “Finalmente resolveu-se e decretou-se a alforria de duas escravas, que foram apresentadas a reunião, **e que, tendo já parte das quantias necessárias**, pediam o auxílio da sociedade para conseguirem logo a sua liberdade”²⁰⁶. O trecho selecionado nos ajuda a refletir sobre um aspecto importante da escravidão no século do XIX. O fato de a prática do acúmulo do pecúlio já existir antes da lei Rio Branco nos ajuda a refletir também sobre a atuação/resistência das pessoas escravizadas, neste caso, de mulheres, quase sempre em busca da sua liberdade. Outra edição do mesmo jornal, do dia 13 de maio de 1864, nos traz outras informações sobre Benvinda e Raymunda:

Benvinda, com 22 annos de idade, de D. Anna Joaquina Tavares Franco, e Raymunda, com 36 annos, do herdeiros do Dr. Manoel Correa Lima; passarão-se as cartas de liberdade pelos respectivos senhores, com as declarações exigidas pela sociedade, sendo marcadas, de conformidade aos art. 20 §§ 8 e 43 dos respectivos estatutos, as quantias de 36\$000 para a mencionada escrava Raymunda, e a de 40\$000 para a escrava Benvinda, para o auxilio dos fins da sociedade (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864/ Hemeroteca Digital/BN).

205 *O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/> . Acesso em: 26 Jul. 2014.

206 *O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/> . Acesso em: 26 Jul. 2014.

Dois aspectos não podem passar despercebidos: o primeiro é que Benvinda possuía menos idade que Raymunda, a quantia destinada pela sociedade foi maior, o preço de uma escravizada na idade de Benvinda no período estava em alta, ocasionado pelo tráfico interprovincial. A outra informação é que Raymunda era escravizada pelos “herdeiros do Dr. Manoel Correa Lima”. A historiografia da escravidão tem demonstrado que uma situação como essa, em que havia a divisão dos bens herdados, gerava uma conjuntura de insegurança com a qual as pessoas escravizadas tinham que lidar.

A sociedade Caridade de São João Evangelista, como atesta o artigo 2º do seu estatuto²⁰⁷, foi criada com duas finalidades:

Art. 2º Ella tem por fim principal – dar liberdade aos escravos -; e por secundário – socorrer e livrar da miséria os órfãos menores desamparados, e viúvas honestas desvalidas, com preferência dos sócios, e praticar outras quaisquer actos de urgente beneficência²⁰⁸.

Assim, seu perfil foi constituído emancipacionista, filantrópico e assistencialista, porque não defendia o fim imediato da escravidão²⁰⁹. Os sócios instaladores, segundo o artigo 7º do referido estatuto, “são os que assistiram a instalação da sociedade no dia 27 de dezembro de 1863, e os

207 O estatuto da associação foi aprovado pelo presidente da província em 29 de Outubro de 1864, entre os integrantes da comissão de redação do estatuto estavam: Felizardo Toscano de Brito, Joaquim Antônio Marques (vigário), João da Matta Corrêa Lima, Antônio de Brito Souza Gayoso, Manoel Porfírio Aranha, Antônio Henriques de Almeida, Thomás d’Aquino Mindello.

208 *O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014

209 A referida associação possuía um perfil misto, ou seja, aceitava entre seus sócios, homens e mulheres, e abria também para pessoas de outras províncias e países. Sobre os sócios, o estatuto classifica em três categorias: os instituidores, os instaladores e os meramente sócios. De acordo com o artigo 6º do referido estatuto “Socios instituidores são aquelles que conceberam a ideia da criação da sociedade, e deram os primeiros passos para realis-a. São somente dous”, os instituidores foram o chefe de polícia da Cidade da Parahyba Antonio de Brito de Sousa Gayoso e sua esposa Maria Barbara Gomes de Sousa Gayoso, que se tornou presidente da sociedade (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014).

que nella se alistarem até a época da aprovação definitiva dos presentes estatutos”²¹⁰. Todas as pessoas que entrassem na sociedade após sua instalação comporiam a lista de sócios. Havia ainda os sócios bem feitores, caracterizados da seguinte forma pelo estatuto:

Art. 10º Além disso serão reconhecidos e declarados sócios bemfeitores:

§ 1º Os que fizerem dadas em beneficio da sociedade, cujo valor não seja inferior a duzentos mil réis.

§ 2º Os que alforriarem escravos em nome da sociedade, e com os encargos impostos por esses estatutos.

§ 3º Os que por diligencia própria, adquirirem para a sociedade, pelos menos, dez membros (O Publicador, 13 de Abril de 1864/ Hemeroteca Digital/BN). (Grifos nossos).

Talvez, a criação desta categoria de sócio fosse uma forma de estimular a contribuição e a entrada de novos associados, uma vez que o Brasil oitocentista era uma sociedade nobiliárquica e por isso baseada nos privilégios. Neste sentido, integrar uma sociedade filantrópica com este perfil, em fins do século XIX, certamente concederia *status* aos seus componentes. A diretoria da associação era composta pelo presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e 3 Procuradores. Cada um com uma função específica dentro da organização da instituição. Além dos cargos efetivos da diretoria, havia, de acordo com artigo 26º do estatuto, em seus incisos, outras modalidades: Protetores perpétuos, ou sócios protetores perpétuos, que eram conferidos ao Imperador; Presidente honorário perpétuo, que foi conferido ao D. Manoel Joaquim da Silveira, Arcebispo da Bahia; Vice-Presidente honorário perpétuo, conferido aos Exms. Bispos Diocesanos do Imperio; Vice-Presidente honorário, ao Exm. Presidente da província, enquanto permanecer na administração pública, e o vice-presidente honorário, elegível anualmente, que eram conferidos a quatro

210 O Publicador, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014.

pessoas das mais distintas da Província, podendo ser reeleitas (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864/ Hemeroteca Digital/BN).

Conferir ao imperador o cargo de protetor perpétuo, certamente, possuía duas facetas estratégicas importantes. A primeira era dar legitimidade à associação perante a sociedade, e a segunda era estabelecer (ou fortalecer) as redes de relações políticas entre os grupos ligados à referida associação e à corte. O convite ao imperador foi realizado logo após a criação da associação. O mesmo aceitou o convite através de carta oficial enviada para a diretoria da associação²¹¹. A concessão de cargos honorários a clérigos, como o Arcebispo da Bahia, e aos bispos diocesanos do Império, demonstra a ligação dos idealizadores da associação com a Igreja Católica, e o vínculo da associação com as ideias de caridade e filantropia nos moldes cristãos, como já havíamos mencionado anteriormente. Além disso, a concessão dos cargos de vice-presidentes honorários, primeiro ao presidente da província em exercício e com “pessoas das mais distintas da Província”, é uma tentativa clara de estabelecer (ou também fortalecer) as redes políticas provinciais²¹².

De acordo com a edição de *O Publicador* de 13 de Maio de 1864, a primeira diretoria foi composta por Maria Barbara Gomes de Souza Gayoso, na presidência, e Antonio de Brito Souza Gayoso. Como mencionamos anteriormente, houve uma relevância das mulheres na organização do Movimento Emancipacionista/Abolicionista, neste caso, temos um exemplo claro dessa importância. Na vice-presidência, José Antonio Baptista. Na secretaria, os procuradores eleitos foram Francisco Antonio Aranha Chacon, Manoel Odorico Cavalcanti de Albuquerque, João Pinto Monteiro e Silva. Para a tesouraria, foi eleito Custodio Domingues dos Santos. Como vice-presidentes honorários, foram eleitos o Barão de Mamanguape, José da

211 A correspondência foi escrita pelo mordomo do imperador, o conselheiro Paula Barbosa. *O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014

212 *O Publicador*, 13 de Abril de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014.

Silva Coelho, Comendador João José Inocêncio Poggi e Felizardo Toscano de Brito²¹³.

Quanto à concessão das alforrias, era prerrogativa dos procuradores apresentar os nomes dos escravizados que poderiam receber o auxílio da associação “expondo as circunstâncias que o favorecem, e razões do benefício, e garantindo a aquiescência dos senhores” (*O Publicador*, 13 de abril de 1864/ Hemeroteca Digital/BN), embora qualquer sócio pudesse apresentar nomes de pessoas escravizadas. Os escravizados deveriam ser residentes na província, exceto algumas circunstâncias especiais que o estatuto não deixa claro²¹⁴.

Entretanto, a liberdade não seria conseguida tão facilmente assim. De acordo com artigo 43º, do referido estatuto, “Os escravos libertados pela sociedade serão abrigados a prestar serviços por espaço de um anno para auxiliar os fins da mesma” (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864/ Hemeroteca Digital). Só depois de ter cumprido essa obrigação era entregue a carta de alforria ao (a) escravizado (a). Esse prazo poderia ainda ser diminuído ou aumentado por “deliberação especial da sociedade”, podendo recorrer, ainda, aos “meios legais” para o cumprimento de tal regra²¹⁵.

213 De acordo com o jornal *O Publicador* de 28 de maio de 1864, no qual, foi divulgado os nomes dos sócios instaladores, a associação possuía em seu rol de sócios pessoas de outros países, como os ingleses Alfred M. Rauxin, Elisabeth Beeton e consul britânico em Pernambuco George Sennon Hunh, o que demonstra as ligações políticas dos sócios.

214 Sobre os critérios utilizados para escolha de qual pessoa escravizada seria beneficiada, o estatuto não deixa claro, entretanto, o mesmo instrui em seu artigo 41º que “para as alforrias serão, em igualdade de circunstancias, preferidas as mulheres aos homens, as que tiverem filhos as que os não tiverem, as casadas as solteiras, etc” (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864/ Hemeroteca Digital), então podemos dizer que havia de forma geral um perfil de pessoas escravizadas, que eram preteridas pela associação, ao menos de acordo com seu estatuto, as pessoas que teriam prioridade eram as mulheres, que fossem casadas e que tivessem filhos. As pessoas escravizadas que possuíssem parte do dinheiro necessário para suas alforrias eram preferidas, como os casos de Benvinda e Raymunda.

215 Caso o escravizado libertado fosse menor de idade, ele teria que prestar serviços até os 21 anos para os homens e 18 anos para as mulheres. As pessoas escravizadas beneficiadas pela associação deveria ainda, conforme o artigo 48 do estatuto: “Ajuntar ao nome proprio o appellido de – S. João Evangelista,- em memoria do beneficio recebido, e para firmar nelles, como em uma irmandade, o pensamento de mutuo conforto e auxilio aos que ainda estiverem no captivo” (*O Publicador*, 13 de Abril de 1864), Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014

No discurso de criação da Sociedade Caridade de S. João Evangelista, divulgado no Jornal *O Cearense*²¹⁶ de 26 de janeiro de 1864, a presidenta Maria Barbara Gomes de Sousa Gayoso justifica o nome conferido a mesma. A associação foi criada após o falecimento do filho do casal Gayoso, que se chamava João Evangelista. Desta forma, a associação e os escravizados libertados por ela ou com seu auxílio homenageariam o filho do casal, porque, conforme vimos no artigo 48 do estatuto, os escravizados libertados pela associação deveriam adicionar aos seus nomes o complemento de “S. João Evangelista”. Ainda em seu discurso, a presidenta afirmou que:

O escravo, senhores, não é pessoa, é cousa, e objeto possuído; ou melhor, o escravo, se tem filhos, não são seus; se tem mulher, não e as, esses entes queridos pertencem ao seu senhor que os vende, que caprichosamente lhos arranca dos braços [...] O escravo só faz tudo isto, quando o senhor consente (*O cearense*, 26 de janeiro de 1864/ Hemeroteca Digital).

Uma leitura superficial da citação poderia levar o leitor a pensar que a visão da presidenta da associação era de fato avançada para meados da década de 1860 na Parahyba do Norte. Se a tomarmos como reflexo das ideias sobre a escravidão e seu fim que circulava, entre a elite ou entre as pessoas que se integraram à associação, poderíamos imaginar que parte da elite paraibana possuía um ideário emancipacionista/abolicionista. Em seu discurso, destacou a visão do escravizado como “cousa” e “objeto possuído”, a quem não pertencia nem mesmo seus filhos, ou determinava os momentos de suas refeições, atribuindo para o escravizador o consentimento de suas vontades.

Entretanto, a citação evidencia o paradoxo da sociedade escravista do oitocentos. Como vimos, a liberdade das pessoas escravizadas beneficiadas pela associação não era alcançada de forma direta e imediata. Sendo assim,

216 Esse periódico era publicado semanalmente na província do Ceará e possuía a seguinte epígrafe “O Cearense propriedade de Thomaz Pompêa de Sousa Brasil, é destinado a sustentar as ideias do partido liberal”, não tivemos acesso a nenhum período da Parahyba do Norte que publicou o referido discurso.

a ideia de que os escravizados “penam com os rigores d’aquillo que se chama – o captiveito” esbarrava na prática de, mesmo tendo adquirido sua liberdade em partes, ter que submeter-se por mais um ano há algum tipo de trabalho forçado, além de carregar no nome a marca da “benfeitoria” da associação. Esses aspectos denotam o perfil emancipacionista baseado em um discurso religioso e humanitário no qual a associação foi formada.

Nos interessamos pela liberdade dos nossos semelhantes: **ABOLICIONISMO E ABOLICIONISTAS NA PARAHYBA DO NORTE**

Nos interessamos pela liberdade dos nossos semelhantes, ficamos na mais ávida expectativa. Sejam quais forem as intenções dos actuais governistas, o povo brasileiro não mais está disposto a suportar em sua fronte altiva e orgulhosa a hedionda macula da escravidão. **Chegou o fausto momento em que o carácter nacional compreendendo o que o deprimia e aviltava, e repele com furor e indignação postula social!** (*Arauto Parahybano*, 22 de abril de 1888/ Arquivo do IHGP).
(Grifos nossos).

Em um domingo, no dia 22 de abril de 1888, foi publicada mais uma edição do único jornal assumidamente abolicionista da província da Parahyba do Norte, o *Arauto Parahybano*. Por todo Império, eram feitas reuniões, comícios, passeatas organizadas pelo Movimento Abolicionista, ao passo que fugas coletivas de escravizados movimentavam o cotidiano das fazendas e senzalas. Em meio a esse contexto, e sob influência da radicalização do movimento abolicionista em âmbito nacional, foram criadas na Província da Parahyba do Norte algumas associações que objetivavam a abolição da escravidão, que seguiam o perfil traçado anteriormente.

Fundada inicialmente em 1873, na cidade de Areia, município do atual Agreste, no interior da província, a Emancipadora Areiense foi fundada

por Manuel da Silva e rearticulada em 1880. Desde sua criação inicial em 1873, a Emancipadora Areiense teve como principal líder Manoel José da Silva (GALLIZA, 1979). Em seu Livro de Honra²¹⁷ de 1884, a Diretoria da Emancipadora²¹⁸ era formada pelo já citado Manoel José da Silva, cujo cargo de presidente foi ocupado pelos oradores João Coelho Gonçalves e Firmino José Alves da Costa, com Marcolino Borges da Fonseca no cargo de secretário.

A Emancipadora Areiense era composta não apenas de membros masculinos, algumas mulheres compunham o conjunto de membros honorários da associação, além dos nomes de Julia Christina de Gouveia e Joaquina Augustas de Gouveia Neiva, que aparecem na documentação como “sociais que teem prestado especiais serviços” (Livro de Honra da Emancipadora Areiense 1884/AIHGP). Com o Movimento Abolicionista, a participação feminina é percebida mesmo em uma sociedade tradicional como a do período. Sua atuação nas associações se dá sob a égide das causas cristãs e filantrópicas, e muitas mulheres se inserem no Movimento Abolicionista acompanhando seus pais, maridos e filhos. Para Angela Alonso, “em uma sociedade tradicional, a distinção de gênero é crucial. Mas os abolicionistas produziram uma politização da vida privada” (ALONSO, 2011, p. 187). Essa politização significou que as questões relativas à vida pública e/ou política começaram a ser discutidas na vida doméstica, e,

217 Esta documentação encontra no Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano e é referente apenas ao ano de 1884, neste livro é possível ver os nomes da diretoria, dos sócios fundadores, e os nomes de algumas pessoas que doarem recursos para os eventos organizados pela Emancipadora Areiense e há ainda os termo de doação e recebimento do referido livro para o arquivo da câmara municipal de Areia em 1888.

218 Para Galliza (1979), o vigário interino de Areia, Sebastião Bastos de Almeida, também fazia parte da diretoria da Emancipadora Areiense em 1883. Constam no Livro de Honra da instituição como sócios fundadores os nomes de José Calaça Buryl, Francisco José de Oliveira, Pio de Vasconcellos Mello, João Coelho Gonçalves Lisboa, Trajano Soares Raposo da Conceição, Pyndulpho Gudes, João de Vasconcelos Cezar, Zabulom da Trindade, Francisco Evaristo Monteiro, João Ayreliano, Camêllo, Effraim Justiniano Falcão, constam ainda nomes que não foi possível a leitura dos mesmos. No livro de Honra constam ainda, como “sociais que teem prestado especiais serviços” os nomes de Julia Christina de Gouveia e Joaquina Augustas de Gouveia Neiva.

neste momento, a vida privada e a familiar passaram a ser palco de arena de discussões de cunho político.

A participação feminina no interior do Movimento Abolicionista paraibano é perceptível, entretanto, não foi possível identificar na documentação algo que demonstrasse sua atuação mais explícita e engajada. Nos convites para uma de suas reuniões, publicado no Arauto Parahybano no dia 06 de maio de 1888, os abolicionistas ligados ao referido periódico fazem um apelo especial às ilustres senhoras da província:

A's distinctas e illustres senhoras residentes n'esta capital e com especialidade as gentis parahybanas, dirigimos fervorosamente nossas preces, para que, na qualidade de mãe, esposa, filha e irmã, envidem seus generosos esforços em prol dos captivos, como teem tido por timbre fase-lo em todos os nobres commetidos, afim de que seja, no menor espaço de tempo possível, declarado este município LIVRE! Esperamos não ser de balde o appêllo, que tomamos a liberdade de dirigir às illustres senhoras, em que poderosamente confiamos, como os anjos tutelares dos desvalidos escravizados (Arauto Parahybano, 06 de maio de 1888/AIHGP).

Através desse trecho, é possível perceber o papel desempenhado pelas “gentis parahybanas”, que, desempenhando a função de mães, esposas, filhas e irmãs poderiam influenciar seus filhos, maridos, pais e irmãos. Porém, a atuação das mulheres no Movimento Abolicionista não se restringia apenas a influenciar os homens. Percebemos sua participação na imprensa, ou mesmo na publicação de romances com o tema da abolição, como é o caso do romance Úrsula, publicado em 1859, pela maranhense Maria Firmino dos Reis, e considerado o “primeiro romance abolicionista escrito por uma mulher no Brasil” (VASCONCELOS; SOUSA, 1999, p. 142).

O Jornal *O Arauto Paraybano*²¹⁹ foi um periódico de circulação semanal, fundado por estudantes do Lyceu Paraibano (GALLIZA, 1979). Sua linha editorial estava baseada em três vertentes, pois o mesmo se propunha como *litterario, noticioso e abolicionista*. Assim, além de difundir ideias a favor da abolição da escravatura, o jornal também informava seus leitores sobre os acontecimentos ocorridos dentro e fora da província, como casamentos, óbitos ou eventos políticos, e ainda publicava trechos de romances e poesias.

Em sua epígrafe, consta uma citação de Shakespeare “*Ignorance is the curse of God, Knowledge the wing where with we fly to heaven*” (“A ignorância é a maldição de Deus. Conhecimento é a asa com que voamos para o céu”). O escritório e sua redação estavam localizados no centro da Cidade da Parahyba, na Rua Duque de Caxias nº 68, para onde deveriam ser encaminhadas as correspondências dos leitores e assinantes²²⁰.

O periódico era composto pelas seguintes seções: o Editorial, que em todas as edições analisadas aborda a temática da abolição da escravatura; o Noticiário em que divulgava acontecimentos ocorridos tanto na província como em outras partes do império; uma seção de Literatura²²¹ e “*Chronica teatral*”, em que publicava trechos de romances e poemas, muitas das quais com temas abolicionistas; uma seção de Correspondências; as Variedades e os Anúncios. Para Thiago Oliveira de Souza, “os jornalistas que compõem o corpo redacional desse jornal, além de abolicionistas, advogavam que, mesmo estando o Brasil livre da chaga da escravidão, ainda não constituía um país livre” (SOUZA, 2010). Os jornais foram importantes veículos de difusão das ideias contra e a favor a abolição da escravidão. Surgida no Brasil desde o início do século XIX, a imprensa forjou, assim, a nacionalidade ao longo do século (MOREL; BARROS, 2003). Com um perfil doutrinador

219 Sua assinatura para os moradores da capital possuía os seguintes valores: por ano \$600, por semestre \$300 e por mês \$500, uma edição avulsa custava \$160. Para as pessoas que morassem fora da capital a assinatura possuía os seguintes valores: por ano \$6500, por semestre \$3300 e por mês \$700.

220 O ato de constituir-se assinante de um jornal durante o século XIX constituía-se como ato político de apoio a determinada causa ou projeto político. Ver (MOREL; BARROS, 2003).

221 Na edição de 03 de Junho de 1888, informava aos seus assinantes que os mesmos teriam direito à uma coluna, somente para publicações literárias.

e propagandístico em detrimento do factual e do descritivo, a imprensa na primeira metade do século XIX ajudou na constituição dos “homens das letras” brasileiros, contribuindo também para a formação de “opinião pública” (MOREL; BARROS, 2003).

Concernente à difusão das ideias abolicionistas, os jornais²²², principalmente nas últimas décadas do Oitocentos, tornaram-se um importante veículo para a propaganda abolicionista em todo território brasileiro. É importante destacar que, mesmo em jornais assumidamente abolicionistas, havia suas contradições, pois estavam inseridos dentro de uma sociedade extremamente excludente e segregadora. Segundo Morel e Barros,

A valorização dos veículos de comunicação no combate ao escravismo, tomada como exemplo positivo de memória história, pode ter servido a escamotear outras características da imprensa da época, que era predominantemente escravocrata, além de dificultar análises de paradoxos e contradições dos próprios veículos abolicionistas que afinal, pertenciam a uma sociedade escravista (MOREL; BARROS, 2003, p. 97).

Os discursos no Parlamento e as ideias que eram utilizadas pelos próprios abolicionistas para deslegitimação do sistema escravista eram importantes também desse contexto social, pois representavam oposição a uma instituição que permeava todo o tecido social brasileiro da época. Entretanto, os escravizados não ficavam a margem desse processo. Ainda segundo Morel e Barros,

pode-se sugerir que os escravos, ainda que não aparecessem como sujeitos com voz própria nas páginas impressas, podiam ser leitores, diretos e indiretos,

222 Além dos jornais analisados neste texto outros também se identificavam com as causas abolicionistas, como por exemplo, O Areiense, o Diário Parahybano, A Parahyba, O Jornal da Parahyba, A Transição e O Pelicano, em Galliza (1979).

da imprensa, fazendo releituras próprias, recebendo, elaborando e retransmitindo as notícias e os informes.

Na capital da Parahyba do Norte, foi fundada a Emancipadora Paraibana, em 1883, durante a passagem de José do Patrocínio (GALLIZA, 1979). Sua diretoria era composta pelo engenheiro cearense Antonio Gonçalves Justa Araújo, pelo bacharel e deputado provincial pelas 15ª e 23ª legislaturas, Antonio Bernardino dos Santos, pelo farmacêutico Francisco de Moura, e pelo Major e deputado provincial, entre 1874 e 1875, Francisco José do Rosário. Criado em 1883, O Emancipador²²³ era um periódico de circulação semanal, no qual a Sociedade Emancipadora Parahybana difundia suas ideias e propostas. Os objetivos da associação e de seu jornal foram publicados em sua adição inaugural em 12 de abril de 1883:

A sociedade emancipadôra na capital da Parahyba; e o “Emancipador” apresenta-se como seu órgão, para diser ao mundo a nossa norma de conducta, e o caminho que trilhamos, sem que procuremos perturba o direito dessa propriedade sui generis que foi entre nós implantada pelo direito da força. (*O Emancipador*, 12 de abril de 1883)²²⁴.

Percebam que, mesmo durante o período em que o Movimento Abolicionista, segundo alguns autores, se radicaliza, o trecho acima citado nos mostra que, mesmo no momento em que muito escravos estão fugindo, a Emancipadora Parahybana buscava a libertação dos escravos “sem que procuremos perturba o direito dessa propriedade”. A maioria dos abolicionistas já defendia uma abolição sem indenização para os senhores de escravos.

Sobre o nome dado à sociedade, o jornal explica que

223 A assinatura do jornal O Emancipador custava por semestre 1\$500, por mês 3\$00 e por ano 6\$00.

224 Documento disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaiseifolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011)

o vocábulo não é mero nome, representa ele uma realidade, inculca uma instituição humanitária, uma instituição que implica uma virtude eterna – a caridade, virtude que eleva-se sobre as cousas creadas, para ir reflectir-se no throno (O Emancipador, 12 de abril de 1883)²²⁵.

É possível perceber que a própria instituição é legitimada com argumentos humanitários e civilizatórios e com justificativas judaico-cristãs que serviram de base para legitimar anteriormente a escravidão e agora eram usadas no sentido inverso. Em seu discurso proferido na reunião de instalação da Sociedade Emancipadora Parahybana e publicado em seu periódico em 22 de junho de 1883, o abolicionista J. J. E. da Silva²²⁶ destaca, além da importância da “Revolução de 1789” para a luta pela libertação dos escravos, o papel da Província, dizendo:

Em todos os pontos do império tem surgido e continuão a surgir sociedades libertadoras²²⁷; e porque rasão a Parahyba se deveria mostrar surda e imóvel ante este espirito abolicionista, que hoje domina os corações de quase todos os brasileiros (O EMANCIPADOR, 22 de junho de 1883).

Ainda no periódico do dia 12 de abril de 1883, os abolicionistas paraibanos convidam “o patriótico e humanitário povo Parahybano” para participarem de um “bazar de prendas”, com o objetivo de arrecadar recursos para a Emancipadora. Segundo Emília Viotti da Costa (1998, p. 462), “as

225 Documento disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisfolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011)

226 Não foi possível descobrir o nome por extenso do citado abolicionista.

227 A partir da década de 1860 foram criadas várias associações abolicionistas em todo o território brasileiro como a Sociedade Humanitária Abolicionista, na Bahia; a Sociedade Emancipadora em Pernambuco; a Sociedade de Libertação no Rio de Janeiro, a Sociedade Emancipadora Amazonense no Amazonas, a Sociedade Abolicionista Fraternização em São Paulo entre outras, Ver: ALONSO (2011).

sociedades emancipadoras e abolicionistas que se criaram nesse período empenhavam-se, através de coletas, quermesses e leilões de prendas, em comprar a liberdade de alguns escravos²²⁸”.

Era muito comum nas reuniões e conferências, organizadas pelas diversas associações abolicionistas espalhadas pelo império, haver apresentações artísticas, como pudemos ver na citação mencionada, na qual, além de ter a arrecadação de fundos para a libertação dos escravizados, haveria também “um pequeno concerto instrumental”. Para Angela Alonso, os abolicionistas recorriam “às artes como forma de atração e sensibilização do público urbano para os horrores da escravidão” (ALONSO, 2011, p. 181).

Outra apresentação, desta vez teatral, ocorreu no dia 22 de abril de 1888, no Teatro Santa Cruz. A peça intitulava “Izaura, ou a vingança do escravo²²⁹”, estreada pela atriz Maria Leonarda. Assim foi publicada no *Jornal da Parahyba*, em sua edição de 27 de abril do mesmo ano:

Muito dificilmente se apagará do nosso espírito, e cremos que de todos os que lá compareceram, a profunda impressão, que nele ficou gravada, pelas scenas dolorosas e episódios cruelmente tristes, de que está cheia essa peça de propaganda abolicionista, onde com todas as cores

228 Bazar de Prendas – Por não ter sido possível realizar-se por um preço com modo a elevação de um caramanchão no jardim de palacio e por não ter-se reunido, por falta de tempo, um numero sufficiente de prendas, resolver-se adiar o bazar para o domingo 15 do corrente, devendo ter lugar no pavimento tereo do thesouro provincial, sendo precedida de um pequeno concerto instrumental, executado distinctos amadores a divina arte de Verdi e Carlos Gomes, que se dignaram aceitar o convite que lhes foi feito pela directoria da sociedade emancipadora. Espera-se que o patriótico e humanitário povo Parahybano concorrerá a esta festa, para não só dar-lhe mais brilhantismo, como para que o resultado dela seja o mais favorável possível (O Emancipador, 12 de abril de 1883) Documento disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011).

229 O romance de Bernardo Guimarães, A escrava Isaura, foi publicado de forma fragmentada pelo *Jornal O Liberal Parahybano* ao longo dos anos de 1883 e 1884. De acordo com Socorro de Fátima Pacifico Barbosa (p. 23), esse tipo de publicação são denominadas de “romance-folhetim” e esteve presente nos jornais da província desde 1856, acreditamos que a publicação de uma obra com essa temática não tenha sido aleatória e serviu para criticar a escravidão também por meio da literatura.

da mais amarga verdade vimos desenhados os transe,
as agonias supremas, porque passam os escravizados
(*Jornal da Parahyba*, 27 de abril de 1888).

Por ser a forma de entretenimento mais popular no Brasil durante o século XIX (ALONSO, 2015, p. 5), o teatro foi largamente utilizado como modo de propagar as ideias abolicionistas. Além do “Theatro Santa Cruz”, outros teatros foram utilizados como espaço de discussão e propagação das ideias abolicionistas na Parahyba do Norte, a exemplo do Teatro Santa Cecília, em Mamanguape, “o qual era palco para divulgação e discussão das ideias de libertação trazidas em peças teatrais por companhias vindas do país e da Europa” (PALHANO, 2009, p. 93). Houve ainda a utilização do espaço do Teatro Recreio Dramático em Areia: “apresentava-se ali pequenas peças de conteúdo romântico ou trágico, ficando o valor arrecadado das bilheterias, revertidos em favor do movimento da abolição” (PALHANO, 2009, p. 114).

No discurso proferido por J. J. E. da Silva, na reunião de instalação da Sociedade Emancipadora Parahybana, em 25 de março de 1883, e publicado no *Emancipador* na edição de 22 de Junho do mesmo ano, o referido abolicionista traçou um breve histórico da escravidão no mundo, remetendo-se à escravidão na Grécia e em Roma, ou mesmo na escravidão dos “Patriarchas do velho testamento”, referindo-se ao escravismo descrito no Antigo Testamento bíblico, também à escravidão na Ásia na África e, é claro, na Europa. Como já dissemos, o orador atribuiu à Revolução Francesa de 1789 o marco de renovação do pensamento sobre o que ele mesmo chama “direitos do homem”²³⁰.

Com a intenção de desconstruir a imagem positiva sobre o sistema escravista, o orador usa expressões pejorativas em relação à escravidão, acusa-a

230 Sobre a escravidão e as primeiras ações da Emancipadora Parahybana o mesmo afirmou: A escravidão, estado desgraçado e aviltante, faz a vergonha e atraso e concorre para a corrupção dos povos que a admitem. Será sempre generoso e altamente humanitário todo e qualquer esforço que tenda a diminuir, reduzir e extinguir a lista e catalogo desses infelizes, que ainda gemem sob opressão do captivo (O Emancipador, 22 de junho de 1883/ Arquivo do IHGP).

de corromper os costumes e propõe ações humanitárias para promover a abolição. Ao finalizar seu discurso, o abolicionista paraibano da Cidade d'Areia²³¹ incita seus conterrâneos a estarem atentos aos acontecimentos que aguardam os “obreiros do futuro” e recorre aos sentimentos e justificativas cristãs dos mesmos: “Obreiros do futuro, tenhamos o olhar fito na tela de horizonte americano, onde se destaca o perfil do captivo agradecido, sobraçado e protegido sob a ampla égide da Liberdade” (*O Emancipador*, 22 de junho de 1883)²³².

Obtivemos ainda a criação de um “Núcleo abolicionista”, nos meses finais de 1884. A reunião para sua criação também ocorreu no teatro Santa Cruz, no dia 10 de outubro daquele ano, e “fizeram parte pessoas gradas da capital funcionários públicos, chefes de repartições” (*Diário da Parahyba*, 12 de outubro de 1884). A criação da referida associação abolicionista seguiu as solenidades do evento iniciando com “a palavra o Exm. Sr. Dr. Manoel Carlos Gouvea, e expos em breves e claríssimas expressões o motivo da reunião”.

Depois das formalidades foi eleita por aclamação a diretoria do núcleo, ficando assim constituída: Presidente: Sr. Dr. Manoel Carlos Gouvea; 1º Secretário: Dr. Antonio Bernardino dos Santos; 2º secretário: Antonio Camillo; Orador Antonio Joaquim de Vasconcellos e como tesoureiro Franklin Rabello. A finalidade do referido *club* foi descrita da seguinte forma: “que tratará de entreter relações com todas as sociedades abolicionistas do Império, e instituir no centro da província sociedades filiaes com o fim único de redimir os captivos” (*Diário da Parahyba*, 12 de outubro de 1884). Em outra reunião ocorrida no dia 18 do mesmo mês e ano, na casa do presidente do Club Abolicionista, foram escolhidos Rodolpiano Padilha, para o cargo de vice-presidente, e o Cícero Moura como advogado do *Club* (*Diário da Parahyba*, 21 de outubro de 1884).

231 Em seu discurso J. J. E. da Silva faz referencia a libertação feita por ele de quatro escravos que possuía e cujo registro estavam na cidade d'Areia, por isso acreditamos o mesmo seja da referida localidade. *O Emancipador*, 22 de Junho de 1883/ Arquivo do IHGP

232 Documento disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011).

Para Robert Conrad, o processo que culminou na libertação dos escravizados do Brasil em 1888 foi sentido com menor impacto pelas províncias localizadas na região norte do território nacional. Segundo o autor,

durante o meio século decorrente entre a abolição do tráfico legal de escravos africanos, em 1831, e o advento do abolicionismo sem compromissos, muitos dos fazendeiros do Norte já haviam feito os necessários ajustes psicológicos e práticos que lhes permitiriam aceitar a abolição da escravatura com uma paciência filosófica (CONRAD, 1975, p. 150).

Nesse sentido, a Parahyba do Norte estava dentre estas províncias nortistas que, devido ao tráfico interprovincial, foram habituando-se ao trabalho livre e à ideia de libertação dos escravizados. Entretanto, é possível ler, no *Arauto Parahybano*, em sua edição de 22 de abril de 1888, o seguinte trecho:

Temos profligado, por vezes, o desanimo de nossos concidadãos ante a questão da liberdade, e, no intuito de levantar o espirito publico Parahybano para a evolução pacifica e civilizadora que, com proveito, se tem sido a mais franca e severa! Nenhum resultado, porém, temos colhido de nossos esforços, porquanto continua a predominar nesta bela cidade, o elemento escravo, esse produto imoral, que é uma prova eloquentíssima da ganancia e da inercia em que se embalava a parte aristocrática das passadas gerações, a qual, infelizmente, ainda tem genuínos representantes no meio social onde permanecemos! É vergonhoso dizel-o, porem é a verdade: a Parahyba muito longe ainda está de ser uma cidade livre (O *Arauto Parahybano*, 22 de abril de 1888/ AIHGP).

Podemos perceber, no trecho anteriormente transcrito, que ainda havia resistência à abolição em uma Província que já possuía cerca de 90% de sua população livre ou liberta. Como pudemos ver anteriormente, a matéria do jornal menciona ainda os esforços empreendidos pelos abolicionistas da província e o inexpressível resultado alcançado por tais esforços, asseverando que “a Parahyba muito longe ainda está de ser uma cidade livre”. Percebam que a edição do referido jornal é de 20 dias antes da assinatura da Lei Áurea.

Sete dias antes da assinatura da Lei Áurea e após a libertação dos escravos do município de Areia²³³, o jornal *Arauto Parahybano*, em edição de 06 de Maio de 1888, traz a publicação do boletim da 2ª reunião abolicionista ocorrida no Theatro S. Cruz no dia anterior. Neste documento, os abolicionistas incitavam a população da capital da província a aderir à atitude da cidade de Areia e apelavam para o “renome e fama do povo Parahybano”, também fazendo uso de uma justificativa religiosa judaico-cristã para a abolição:

Por amor d'aquelle que por nós derramou seu precioso sangue e foi no calvário pregado n'uma cruz, vos pedimos; restitui a vosso semelhante aquillo que vos não pertence: A LIBERDADE! Todos somos iguaes perante Deus, ficae convencidos dessa santa verdade (*O Arauto Parahybano*, 06 de maio de 1888/ Arquivo do IHGP).

Houve, ainda, a Emancipadora “25 de Março”²³⁴, fundada em 5 de maio de 1885, por João Pereira de Castro Pinto. Obtivemos poucas informações sobre essa associação. No jornal *Diário da Parahyba*, de 03 de maio de 1885, noticiou-se que:

233 O jornal *Verdade* em sua edição de 03 de maio de 1888 traz a notícia da abolição na cidade de Areia, que teria ocorrido por iniciativa de seus habitantes com o auxílio da Emancipadora Areiense.

234 Existem poucas informações sobre essa sociedade. Galliza (1979), apenas menciona sua existência, o nome dado a emancipadora acreditamos ser em alusão a abolição feita no Ceará em 25 de Março de 1884.

Realmente era digno de censura que esta cidade, uma das mais importantes da província e ao mesmo tempo uma das mais populosas em escravos, ainda não houvesse despertado do indifferentismo em que jazia a cerca da extinção do elemento servil pela iniciativa particular (*Diário da Parahyba*, 03 de maio de 1885).

Sobre a liderança do movimento em Mamanguape:

A frente da propaganda se acha um aluno do 4º ano de direito João Pereira de Castro Pinto, moço em cuja fronte logo se veem os traços característicos de um belli talento. O Dr. Castro Pinto, secundado por outros, iniciou o systema de *meetings* na praça pública, nos quaes a sua palavra calorosa, correcta e fácil ia discutindo com vantagem os assumptos relativos a escravidão (*Diário da Parahyba*, 03 de maio de 1885).

Esta sociedade foi inaugurada no dia 5 de corrente do edifício do teatro Santa Cecilia, “e é justo confessar que a sua festa esteve realmente esplendida”. Compareceram cerca de 400 pessoas da “melhor” sociedade e todos os “camarotes estiveram repletos de senhoras”:

O teatro, belamente adornado, oferecido no palco o aspecto de um salão nobre, onde havia uma profusão de luzes e flores e onde estavam dispostos com grande symetria lugares para a directoria da sociedade, as primeiras autoridades da comarca e as pessoas gradas que comparecessem²³⁵.

Durante a cerimônia da referida associação abolicionista, foram concedidas cartas de liberdade, que, de acordo com o jornal, “foram concedidas sem ônus algum”, ou seja, sem a prestação de serviços por

235 *Diário da Parahyba*, 03 de maio de 1885.

parte dos escravizados ou condições para que a liberdade se concretizasse²³⁶. Os senhores de escravos que concederam as cartas foram os seguintes: Antonio da Cunha, a uma escrava de sua propriedade; tenente coronel José Loureiro, a outra escrava do seu domínio; Bartholomeu Leopoldino dos Santos libertou 5 escravos “ainda moços”; Arthur Velloso libertou uma escravizada. Entretanto, nem todas as cartas foram concedidas sem ônus, como foi o caso da senhora viúva de Francisco Toscano de Brito, que deu liberdade a uma escravizada sua, “aceitando uma pequena indenização que lhe foi oferecida”²³⁷.

Os discursos e as práticas dos abolicionistas da província estão relacionados às razões morais, religiosas e humanitárias, como abordamos anteriormente. Na citação acima é nítida o apelo religioso dos abolicionistas na crítica à escravidão, e a igualdade “perante Deus” é estabelecida como forma de mostrar que não havia diferenças entre escravizados e livres/libertos ou entre brancos e negros, porém, o discurso nem sempre condiz com as práticas dos indivíduos²³⁸.

O processo histórico no qual findou a escravidão do Brasil foi, sem dúvida vibrante, com vários atores, ações, visões de mundo e projetos políticos. O Movimento Abolicionista, como o primeiro Movimento Social brasileiro, dada sua amplitude, adesão e organicidade, de acordo com Alonso (2015, p. 17), também teve atuação na Parahyba do Norte, com formação

236 Se fizeram presentes os “homens da lei” daquela localidade, demonstrando que os membros da associação detinham várias ligações políticas com a liderança local. Entre os presentes estava o juiz de direito da comarca, Antonio da Cunha Xavier de Andrade que em seu discurso lembrou que “o respeito as leis e a conveniência de se conciliarem as idéas de progresso com os princípios de ordem”, demonstrando assim sua concepção e alinhado aos princípios da ordem.

237 *Diário da Parahyba*, 03 de maio de 1885 Acesso em: nov. 2015.

238 É importante perceber que ao longo dos anos finais da década de 1880, houve libertações coletivas e individuais como as que ocorreram no dia 23 de novembro de 1884 “o comandante do corpo policial, major José Vicente Monteiro da Franca, concedeu carta de liberdade, gratuitamente sem ônus algum, e seus “bons escravos”, Belmira de 30 anos de idade, e Felipe de 24 anos”. O jornal *Diário da Parahyba* que noticiou a libertação mencionada, assim o felicitou: “Parabéns ao digno abolicionista, pela prática deste acto de filantropia, que muito eleva no conceito da humanidade” (*Diário da Parahyba*, 23 de Nov 1884).

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

de diferentes associações e *club*. A primeira delas, a Sociedade S. João Evangelista, criada em 1864, possuía um perfil emancipacionista baseado em um discurso assistencialista e religioso. Já as associações surgidas na década de 1880 possuíam um perfil abolicionista, muito embora não tenhamos encontrado a defesa de um rompimento direto com a escravidão. O Movimento Abolicionista da província atuou de forma tímida se comparado com a vitalidade de outros lugares, como em São Paulo ou no Rio de Janeiro, muitas vezes agindo ou se posicionando de forma conservadora e gradualista em relação ao fim da escravidão, ou mesmo reiterando a Cultura Política Escravista. A insistência na escravidão da sociedade paraibana foi assunto recorrente na imprensa abolicionista da província, mas, mesmo assim, não deixou de contribuir para minar a escravidão, dando sua contribuição para seu término e libertando alguns escravizados.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARQUIVO DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PARAIBANO (IHGP)

Impressas

Livro de Honra da Emancipadora Areiense de 1884.

Jornal *O Arauto Parahybano*, 1888.

Jornal *O Emancipador*, 1883.

HEMEROTECA DIGITAL DA BIBLIOTECA NACIONAL (HD/BN)

O Liberal Parahybano, 1883 - 1884. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. Acesso em: 26 Jul. 2014.

Gazeta de Notícias, 1884 - 1885. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/>. (Acesso em: 26 Jul. 2014).

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

Jornal *O Cearense*, Terça-feira 26 de Janeiro de 1864. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/> (Acesso em: 17 Jan. 2015).

SITE JORNAIS E FOLHETINS LITERÁRIOS DA PARAÍBA NO SÉCULO XIX

Jornal *O Emancipador*, 1883. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011)

Jornal *O Arauto Parahybano*, de 20/05/1888. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/> (Acesso em: 24 Nov. 2011).

OBRAS DE REFERÊNCIAS

ABOLIÇÃO no Parlamento: 65 anos de luta (1823-1888). 2 ed. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editorações e Publicações, 2012.

BARBOSA, Socorro de Fátima Pacífico (org). **Pequeno dicionário dos escritores/jornalistas da Paraíba do século XIX**: de Antonio da Fonseca a Assis Chateaubriand. João Pessoa, 2009. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/>. (Acesso em 26 de Nov. 2011).

BIBLIOGRAFIA E TEXTOS EM FORMATO DIGITAL

ALONSO, Angela. Associativismo avant la lettre – As sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista. **Sociologia**, vol. 13, nº 28, Setembro-Dezembro, p. 166-199, 2001.

_____. **Flores, votos e balas**: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AZEREDO, Celia Maria Marinho. **Onda negra medo branco**: O negro no imaginário das elites – século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, Elciene. **O direito dos escravos**: lutas e abolicionismo na Província de São Paulo. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados**: escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História**: Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 45-59.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **A força da escravidão**: Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CONRAD, Robert. **Os últimos anos da escravidão no Brasil**. Tradução Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COSTA, Emília Viotti da. Escravidão e ideologias. In: COSTA, Emília Viottida. **Da senzala à colônia**. 3. Ed. São Paulo: Unesp, 1998. p. 357-400.

_____. **A abolição**. São Paulo: Global Ed. 1982.

_____. Da escravidão ao trabalho livre. In: COSTA, Emília Viottida. **Da monarquia à república**: momentos decisivos. São Paulo: Unesp, 1999, p. 235-321.

DRESCHER, Seymor. **Abolição**: uma história da escravidão e do antiescravismo. Tradução Antonio Penalves Rocha. São Paulo: Unesp, 2011.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

GALLIZA, Diana Soares de. **O declínio da escravidão na Paraíba 1850-1888**. João Pessoa, Universitária/UFPB, 1979.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOFFNAGEL, Marc Jay. O Partido Liberal de Pernambuco e a Questão Abolicionista, 1880/1888. In: ANDRADE, Manuel Correia de; FERNANDES, Ellane Moury. (Org.) **Atualidade e Abolição**. Recife: Editora Massangana, 1991.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”**: Uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2008.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida**: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2010.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro. **Gente Opulenta e de Boa Linhagem: família, política e relações de poder na Paraíba (1817-1824)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2005.

MARIZ, Celso. Os partidos políticos da Monarquia. In: MARIZ, Celso. **Apanhados históricos da Paraíba**. 3. Ed. João Pessoa, A União 1994, p.139-173.

MATTOS, Hebe. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MELLO, José Octávio de Arruda. **A escravidão na Paraíba historiografia e história**: Preconceitos e racismo numa produção cultural. A União. João Pessoa, 1988.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis**: a Lei do Sexagenário e os caminhos da abolição no Brasil. 2. ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2008.

MOREL, Marco; BARROS, Mariana Monteiro de Barros. **Palavra, imagem e poder**: O surgimento da imprensa no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

PALHANO, Romualdo Rodrigues. **Entre terra e mar**: Sociogênese e caminhos do teatro na Paraíba (1822-1905). João Pessoa: Sal da terra, 2009.

QUEIROZ, Suely R. Reis de. **A abolição da escravidão**. São Paulo: Brasiliense. 3. ed., 1986.

REIS, João José. “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”: a resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). **Viagem incompleta**: A experiência brasileira (1500-2000). São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba Oitocentista**: População, Família e Parentesco espiritual. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2007.

_____. **Na trilha do feminino:** condições de vida das mulheres escravizadas na província da Paraíba, 1828-1888. Dissertação em História – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2001.

ROCHA, Antonio Penalves. Ideias antiescravistas da Ilustração na sociedade brasileira. **Revista Brasileira de História** nº 39, Vol. 20, 2000.

SÁ, Ariane Norma de Menezes. **Escravos, livres e insurgentes:** Parahyba (1850-1888). João Pessoa: Universitária/UFPB, 2005.

SALLES, Ricardo. **E o Vale era o escravo:** Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). Tradução Magda Lopes. **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992, p. 39-62.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito:** A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. **O regionalismo nordestino: existência e consciência da desigualdade regional.** São Paulo: Moderna, 1984.

SOUZA, Thiago Oliveira de. **A instrução Paraibana contada através dos impressos jornalísticos do século XIX** (1858-1889). Monografia. João Pessoa: UFPB. 2010.

THOMPSON, E. P. O termo ausente: Experiência. In: _____. **A miséria da teoria ou um planetário de erros** – Uma crítica ao pensamento de Louis Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 180-200.

_____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (org.). Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2 ed, 2012, p. 75-179.

VASCONCELOS, Iris Helena Guedes de; SOUSA, Silvana Vieira de. Ventre livre e razão emancipadora: Mulher e abolição na Parahyba do Norte. In: FERREIRA, Luzilá Gonçalves *et al.* **Suaves amazonas:** Mulheres e abolição da escravatura no Nordeste. Recife: Universitária/UFPE, 1999.

ELISEU ELIAS CÉSAR, DE TIPÓRAFO A LITERATO: MEMÓRIAS E HISTÓRIA SOBRE UM LETRADO NEGRO (1871-1923)²³⁹

Solange P. Rocha

INTRODUÇÃO

Qual! Cada vez eu me convenço **mais que preto não foi feito p'ra “subir”!** (CAMPOS, 1951[1923], p. 81).
Grifos meus.

Victoria do **talento**, triumpho da **inteligência**. (LEITE, Ascendino, 1935, p. 67). Grifos meus.

A primeira epígrafe que introduz o presente texto é um fragmento de um dos capítulos do livro Humberto de Campos, então acadêmico da Academia Brasileira de Letras. A primeira edição é de 1923, com a “advertência” do autor de que os textos foram escritos entre 1915 e 1919, abordando as vivências de algumas “figuras políticas e literárias” que viveram nas primeiras décadas do século XX.

O trecho citado foi elaborado no momento em que o autor procurava concluir sua interpretação sobre a população negra em geral no início do século XX. O capítulo expunha a trajetória de vida de um negro em particular, o paraibano Eliseu Elias César (1871), falecido na cidade do Rio

239 Este estudo apresenta resultados de pesquisa do *Projeto Gente Negra no Nordeste Oitocentista: arranjos familiares e redes de sociabilidade*, desenvolvido nos anos de 2014 a 2017, que contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq e da Pró-reitoria de Pós-graduação da Universidade Federal da Paraíba, desenvolvido junto ao Departamento de História, ao Programa de Pós-graduação em História e ao Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Brasil Oitocentista.

de Janeiro (1923), após uma interessante trajetória de vida. Mesmo vivendo em sociedade escravista e racista conseguiu ocupar importantes espaços sociais e políticos em diferentes regiões do Brasil.

No entanto, o segundo trecho, que abre esse estudo, foi escrito pouco mais de uma década após a morte de Eliseu César. Destaca uma das hipóteses que considero mais plausíveis – “talento” e “inteligência” – para compreender seu êxito na conquista de mobilidade social, garantindo uma intensa e ativa vida profissional. Angariou, em vida e após sua morte, o reconhecimento como um intelectual e, finalmente, duas décadas após seu desaparecimento físico, foi alçado à condição de imortal na *Academia Paraibana de Letras/APL*, criada em 1941, sendo sua cadeira a de número 14.

Acerca da afirmação de Campos (1923) de que “*preto não foi feito p’ra “subir”*”, importa salientar que, sem dúvida, extrapola o posicionamento de um letrado brasileiro do início do século XX, uma vez que esta era uma visão circulante tanto na sociedade oitocentista escravista quanto no período pós-abolição. Nesse contexto, pessoas negras traziam inscritas em seus corpos a ancestralidade africana (“preta”), acompanhada de um estigma marcante (e até permanente, para alguns) da sua vinculação com o trabalho escravo, sendo incapaz de ascender e manter sua nova condição social.

Todavia, este personagem histórico singular, Eliseu Elias César, nascido na Paraíba no ocaso da escravidão, cuja existência se deu no período da Primeira República (1889-1930), nos permite conhecer fragmentos das experiências de um homem negro letrado em época de predomínio do racismo científico e cingida de hierarquias, contradições e complexidades. Alguns intelectuais brasileiros reconheceram o seu “merecimento intelectual” e o consideraram “um dos mais eminentes brasileiros [que viveu] nas duas primeiras décadas deste século” [XX]. Por onde passou e viveu, sempre foi reconhecido como homem de grande capacidade intelectual, graças a sua atuação como jornalista, orador, advogado e político (MARTINS, 1975, p. 26-32).

Interessante observar os frequentes deslocamentos geográficos de César, ao longo de sua vida, por diferentes regiões do Brasil. Era um afro-

diaspórico. Como dito, nasceu na Paraíba (na capital Parahyba/desde 1930, denominada de João Pessoa), mas, aos 24 anos, mudou-se para graduar-se em Direito em Recife (Pernambuco) e concluiu o ensino superior em 1898 (MARTINS, 1931, p. 58)²⁴⁰. Foi para Vitória (Espírito Santo), depois para Belém (Pará), período em que vivenciou a sua mais importante experiência profissional como jornalista e político. Era uma fase da consolidação do regime republicano. Já na época do seu envelhecimento, um desiludido César passou, rapidamente, por Santos (São Paulo) e, por fim, se estabeleceu na capital do Brasil, Rio de Janeiro, onde ele pereceu, em 1923. A eternização de sua experiência de vida, porém, foi monumentalizada com a formalização como literato no importante espaço da elite intelectual da Paraíba, na APL. No seu estatuto, definiu que as suas trinta cadeiras seriam “ocupadas por paraibanos de nome firmado nas letras [...] e que sejam notáveis por suas ações intelectuais” (MARTINS, 1984).

O BRASIL NO OCASO DA MONARQUIA E NA FORMAÇÃO DA REPÚBLICA (1870-1930)

O Brasil em que Eliseu E. César viveu era um contexto de mudanças, de muitos debates e embates no âmbito da sociedade, por ser uma fase da crise do escravismo (1850-1888) e da Monarquia (1822-1889) e instalação da Primeira República (1889-1930). Alguns republicanos procuraram constituir seus projetos políticos à parte dos debates sobre soluções para enfrentar o legado da escravidão.

Nesse sentido, em 1870, ao publicarem o *Manifesto Republicano*, um segmento dos republicanos, não consideravam incorporar essa temática a seus programas, pois era concebida como “questão social e não política, que não podia servir de programa de um partido político”, nas palavras de um histórico e ilustre republicano, também responsável pela elaboração da

240 Agradeço a Natália Araújo (graduada em História/UFPB) que realizou pesquisa sobre Eliseu César no Arquivo Privado Maurílio de Almeida, no início do ano de 2015, e localizou o livro de Martins (1931).

“maior parte dos capítulos do *Manifesto Republicano*” (grifos no original), Quintino Bocaiúva (Quintino Antonio Ferreira de Souza (1836-1912). Ele acreditava ainda que o “término da escravidão viria, muito provavelmente, como obra do destino”.

Em Assembleia Geral do Partido Republicano, em 1881, afirmava que o partido [Republicano] não estava “ligado à idéia da escravidão”, pois, quando fosse implementada, a questão escravista estaria resolvida pelo governo monárquico. Silenciava [também] quanto ao futuro reservado aos negros nesse novo país...” Mas, enfim, para muitas pessoas negras, tanto as egressas da escravidão quanto as livres ou libertas, era um novo tempo. Fim do tempo do cativo, mas o estigma racial se mantinha num cenário de Brasil republicano, cuja “paz social” se “assentava em arranjos de deferência e subalternidade construídos durante séculos de escravismo e reiterados no decorrer do processo emancipacionista” (PRADO, 2005). Aqueles que conseguiram ascender socialmente e vencer preconceitos e discriminações raciais constituíam uma exceção, a exemplo do caso de Eliseu E. César.

Ademais, nas primeiras décadas do Brasil republicano, havia um forte processo de racialização da sociedade e predomínio do racismo científico, fundamentado em teorias raciais, em geral, elaboradas por intelectuais europeus. Estes defendiam que negros/as e mulatos/as eram seres “inferiores” se comparados aos brancos, traziam em sua origem a marca da degeneração, uma suposta incapacidade intelectual e sua “natural” vinculação aos “ofícios mecânicos”, entre outras características negativas.

Conforme sintetiza a filósofa Santos, as relações sociais do início da Primeira República consideravam o mestiço “fruto natural de todas as degenerescências, inclinado para os vícios e para toda forma de corrupção moral”. Além disso, procurava-se justificar “o atraso [econômico] do Brasil em relação às nações europeias; o mestiço era o resultado de toda a influência negativa da cultura africana sobre a brasileira” (SANTOS, 2005, p. 149). A autora destaca ainda que, para os republicanos, o caminho seria “a purificação da raça, afastando cada vez mais esses traços africanos”. Esses imaginários sociais, que geraram práticas discriminatórias no cotidiano da população

negra, se não impediram totalmente a sua integração social, sem dúvida, dificultaram a participação nos círculos das elites brasileiras (SCHWARCZ, 1993; SANTOS, 2005; ANDREWS, 2007).

Mesmo com o predomínio das teses racistas, pessoas negras sempre procuraram se inserir na sociedade brasileira, tanto na fase do escravismo (1888) quanto na livre e republicana, iniciada em 1889. Considerando o período oitocentista, a historiografia recente tem evidenciado estudos que versam sobre as trajetórias de vida de homens negros que atuaram na política. Assim, selecionei alguns exemplos, como a trajetória do “mulato” Antonio Pereira Rebouças (1798-1880), classificado como um político moderado, elitista e adepto de ideias liberais (como o direito à propriedade privada), que, na década de 1830 (época de formação do Brasil como nação independente), defendia que os “homens” fossem reconhecidos pelas suas “virtudes” e “talentos”. Procurava, assim, “`desracializar` a continuidade do cativo” e conseguir que libertos e negros livres tivessem acesso à plena cidadania na nação brasileira em formação. Ocupou inúmeros cargos políticos no Brasil monárquico, sendo o mais alto: Conselheiro de D. Pedro II (MATTOS, 2000, p. 4).

Na época do escravismo, excepcional também foi a vida de Francisco Gomes Brandão (1794-1870), que adotou o nome indígena de Francisco Gê Acaiaba de Montezuma. Ele teve pleno êxito na sua atuação profissional como advogado (fundou o Instituto da Ordem de Advogados Brasileiros, em 1843, base da atual Ordem dos Advogados do Brasil, criada em 1931) e como político da Monarquia brasileira, exercendo vários cargos, como deputado, senador e Conselheiro de Estado. Por fim, foi condecorado, na década de 1850, com o título de Visconde de Jequitinhonha (DOMINGUES, 2012, p. 151-162).

Destaco ainda a experiência coletiva de trabalhadores negros de “ofícios mecânicos” que, no Recife oitocentista, criaram uma “Sociedade de Artes Mecânicas”, agregando pedreiros, carpinteiros, marceneiros e tanoeiros, que consideravam o trabalho como fator de “distinção social”. Além disso, procuraram minimizar o estigma do cativo e difundir projetos políticos

com valores como “orgulho, dignidade, precisão e inteligência” (MAC CORD, 2012).

Intelectuais negros com atuação ativa na Primeira República²⁴¹ – um período de reorganização social do país e também de disputas de diferentes projetos políticos – também se destacaram na cena brasileira, como o baiano Manuel Querino (1851-1923) em Leal (2011), o gaúcho Aurélio Viríssimo de Bittencourt (1849-1919), em Moreira (2011), entre outros que venceram preconceitos e discriminações raciais e deixaram suas marcas sociais e políticas, ora reconhecendo, ora negando suas origens sociorraciais.

Apesar das experiências individuais e coletivas mencionadas, prevaleceu no contexto do Brasil republicano um ideário racista e classista, no qual as elites consideravam que o povo vinculava-se ao “mundo da ociosidade e do crime”, em contraposição ao “mundo do trabalho” e ao “mundo da ordem” (CHALHOUB, 2001[1986]). Isso significa que aqueles que não estavam inseridos no mercado de trabalho eram vistos, naturalmente, como degenerados, inferiores e pobres. O discurso dessas elites pretendia manter o controle e sujeição social de egressos do cativeiro num projeto político que tinha como proposta o embranquecimento do país, para se alcançar o *status* de nação civilizada, tendo como base as sociedades europeias (ocidental e branca). Se, de um lado, esse Brasil idealizado não se concretizou, por outro, o ideário das elites, fundamentado nas teorias raciais, teve êxito na manutenção das desigualdades socioeconômicas ao longo dos séculos.

Por fim, no período pós-abolição, o que se observou foi um grande número de pessoas com baixa remuneração ou sem ocupação fixa, desenvolvendo, na maioria das vezes, atividades precarizadas e a existência de altos índices de indivíduos excluídos social e economicamente. Entretanto, como tem sido evidenciado na historiografia recente do pós-abolição, a inserção social de pessoas negras no mercado de trabalho, as suas experiências

241 A historiografia brasileira tem produzido novas visões do tema da participação da sociedade na proclamação da República, contrapondo-se à tese de que “o povo assistiu bestializado” ao golpe de 15 de novembro de 1889, mostrando que, desde 1870, os ideais republicanos se difundiram pelo país. Para mais detalhes, consultar Neves (2003) e Domingues (2014).

políticas e culturais foram possíveis a partir de criação de estratégias de sobrevivência para viverem numa sociedade que, declaradamente, se opunha à presença física desses sujeitos sociais.

Para estudar esse período bastante adverso para pessoas negras, a abordagem da *micro-história* é um caminho interessante, pois permite recuperar a experiência vivida e retirar da obscuridade e do silenciamento sujeitos singulares. No campo da História, a experiência de indivíduos, com uso adensado de fontes, pode “dar vida a personagens esquecidos e desvelar enredos e sociedades ocultados pela história geral”, recuperando hierarquias, conflitos sociais, resistências, contradições e estratégias (individuais ou coletivas) de sujeitos “anônimos” que viveram em determinadas conjunturas históricas (VAINFAS, 2002, p. 103).

As “biografias microanalíticas”, tendo como fio condutor o nome de um sujeito singular, permitem a recuperação de fragmentos de trajetórias de vidas para ter um conhecimento mais amplo de um determinado período histórico, apontando contradições e complexidades sociais numa curta duração, além de identificar as ações de indivíduos em “sistemas normativos, prescritivos e opressores”, assim como as suas “limitações” e “contradições”. Isto porque a “ação social é vista como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo, diante de uma realidade normativa” e de seu próprio funcionamento (LEVI, 1992).

No trabalho aqui apresentado, o nome de Eliseu E. César foi fundamental para recuperar aspectos de sua vida, tanto em fontes primárias como em estudos memorialísticos. Ainda há que se obter mais fontes e análises para se efetivar uma biografia deste personagem histórico. Contudo, neste texto procuro assinalar indícios de sua experiência de vida, considerando, sobretudo, fios das memórias produzidas sobre ele. A memória, como sabemos, permite a construção da história e possibilita criação de novos conhecimentos da experiência humana (POLLACK, 1989).

Todavia, considero importante ter como perspectiva analítica que pessoas atuem socialmente sob determinados condicionamentos estruturais (conforme colocado por Karl Marx). Se estes não podem ser

mudados, alguns sujeitos singulares conseguiram burlar as regras sociais e nos mostraram outras dinâmicas em um mesmo panorama histórico. Também nos possibilitam um olhar microscópico de alguns aspectos do funcionamento de uma sociedade e a percepção das fissuras do sistema, como ocorreu com Eliseu E. César, um negro homem letrado com múltiplas facetas e ampla atuação política na época.

Não é demais salientar que a temporalidade em estudo – 1871-1923 – foi marcada também por permanências históricas, como as práticas clientelísticas, possíveis de serem observadas na trajetória de Eliseu César, cujas relações foram baseadas em laços e solidariedades variadas (políticas, religiosa, econômica, etc.), mas também deixaram vestígios de hierarquias sociais, clivagens e contradições presentes na sociedade brasileira (GRAHAM, 1997).

Para adentrar na trajetória de vida de César, utilizei de variadas evidências históricas, como o seu assento batismal, documentos da Imprensa (jornais e revistas), passando por inúmeros textos de memorialistas que nos legaram dados biográficos sobre ele, além de escritos de intelectuais e memorialistas do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano/IHGP (fundado em 1905) e da APL que construíram representações acerca da figura do personagem em estudo.

Dessa feita, as análises das fontes mencionadas proporcionam, primeiro, conhecer seus laços familiares e suas redes de sociabilidade, segundo, mostrar sua formação e atuação profissional em articulação com a sociedade da época em que ele viveu, assim como a sua participação no jogo político do Brasil que procurava consolidar o regime republicano.

ELISEU ELIAS CÉSAR, UM HOMEM DE MÚLTIPLOS “OFÍCIOS”: TRAJETÓRIA PROFISSIONAL E SUAS REDES DE SOCIABILIDADE

Eliseu E. César foi descrito pelos seus biógrafos como um homem “alto, forte, corpulento”, dotado de “temperamento de lutador e de seu talento” e de “inteligência privilegiada”. Ao se classificar, reconhecia-se como

um “mestiço, de alma de meridional”. Também foi considerado “humilde, despreocupado” e sem ambição. Foi casado com a paraibana Bernardina Honorato Cezar e pai de três filhas (MARTINS, 1975, p. 20-24 e p. 31).

Esse homem negro (ou como uns diziam, a exemplo de Nóbrega (1953), “pardo”; “mestiço”) migrou aos 18 anos para Pernambuco para estudar. Depois, viveu de forma intensa em várias cidades brasileiras e conseguiu superar sua origem pobre. Com apoio de parentes paternos mais abastados e com relações de compadrio teve êxito para se escolarizar, conforme segue:

Aos dezessete de dezembro de 1871, nesta parochial Igreja de Nossa Senhora das Neves, baptizei solenemente o párvulo Elizeô, pardo, com cinco mezes de idade, filho natural de Maria Joaquina de Freitas, solteira, moradora nesta freguesia, sendo padrinhos o Capitão Caetano Daniel de Carvalho e sua mulher Dona Silvana Augusta Pessoa de Carvalho, todos moradores desta freguesia. E para constar mandei fazer [este] assento que assigno. Vigário Francisco de Paula Mello Cavalcanti”²⁴² Grifos meus.

A análise do assento batismal de César nos possibilita ampliar e contrapor ideias sobre seu estatuto jurídico, pois um de seus biógrafos, Nóbrega (1953), mencionou que a sua mãe “Maria Joaquina de Freitas, [era] escrava segundo a tradição oral”. Conforme consta no documento eclesiástico, apesar de César ter nascido dois meses antes da aprovação da Lei Rio Branco (Lei do “Ventre Livre”, promulgada em 28 de setembro de 1871), ele e sua mãe não eram cativos. Se a situação fosse diferente, constaria no assento a condição de escrava de sua genitora, seguido do nome de seu proprietário.

242 O assento de batismo de Eliseu E. César encontra-se no Livro de Batismo 7 (1871-1875), da freguesia de Nossa Senhora das Neves (capital da Paraíba), folha 47-frente, no Arquivo Eclesiástico da Paraíba, doravante AEPB.

Salienta-se que, na sociedade escravista, o assento batismal era importante para se comprovar o estatuto jurídico das pessoas e servia tanto para o(a) escravizado(a) quanto para (a) escravizador(a), caso fossem confrontados. Por exemplo, se algum agente da “justiça” exigisse a comprovação de estatuto jurídico de uma pessoa negra, o referido documento era utilizado para solucionar dúvidas relacionadas à sua condição.

Assim, considerando o assento batismal do personagem em estudo, podemos constatar que *Elizeô* era uma criança parda e livre, filho natural de uma mulher negra e vivia em sociedade escravista, sem vínculos diretos com o cativo. Ainda há dados sobre seus parentes espirituais, um “capitão”, provavelmente da Guarda Nacional, e uma “dona”, termo para indicar prestígio de uma mulher livre na sociedade oitocentista.

Nóbrega (1953, p. 280) menciona que o padrinho de César, Caetano Daniel de Carvalho, era “um rico comerciante”. Acerca de sua mãe, apenas informa que a sua “ascendência materna [era] obscura”, contudo, apresentou com detalhes informações da sua família paterna, mencionando o nome de seu pai, “Dulcídio Augusto César e de outros integrantes da sua ascendência paterna”, a exemplo de sua avó, que acompanhou a sua infância, quando diz que o “moleque Eliseu” foi adotado pela mãe de seu pai, “Vicência Ferreira de Albuquerque Cesar”. Apesar de ser criado no seio paterno, Dulcídio não o “perfilhou”, mas o “apoiou” e o retirou da “senzala”. Sua avó paterna o “acolhe[u] no seu lar virtuoso. Cria-o com o maior desvêlo. Mando-o para a escola. Ensina-lhe religião, sentimentos”.

O ano de nascimento de César, como dito, 1871, foi uma data marcante, pois, com a Lei Rio Branco se avançava mais um passo para o fim da escravidão, já que o ventre da mãe cativa passava a ser livre. A recepção de tal lei pelas mulheres escravizadas na Paraíba foi lembrada por Nóbrega (1953, p. 280-281). Este salientou, por fim, que “as negras cantavam e dansavam [sic] numa alegria estranha, pelas ruas, sobretudo, defronte ao velho templo, evocador do nome daquela santa [Nossa Senhora do Rosário]”. Conclui que a promulgação da referida Lei foi recebida com plena “satisfação nas senzalas” e de “tristeza nas casas grandes.”

No cenário nacional, 1871 encerrava mais de uma década de muitos e intensos debates entre políticos conservadores e liberais sobre como abolir a escravidão. Tal medida legal era resultado de cerca de uma década de inúmeros debates e embates entre a classe senhorial brasileira, que resultou, por exemplo, em livro de Perdigão Malheiro (1866), no qual ele utiliza o discurso jurídico para expressar a necessidade de cautela a fim de extinguir o escravismo. Ou seja, ele representava o grupo emancipacionista que defendia uma “abolição lenta e gradual”, com indenização aos proprietários, resultante de ações parlamentares, e a manutenção da ordem institucional, baseada na Constituição Imperial (1824). Todavia, ao longo dos debates, sobretudo, na década de 1880, se formou o Movimento Abolicionista que atingiu todas as regiões do Brasil monárquico, com a participação dos escravizados e de vários segmentos da sociedade civil, envolvendo parlamentares, juristas, jornalistas, mulheres letradas e várias categorias de trabalhadores, que criaram as Sociedades Abolicionistas, em defesa da imediata extinção da escravidão, a qual resultou no treze de maio de 1888 (ALONSO, 2011).

Mas, voltemos às primeiras atividades profissionais desenvolvidas por César, que se mostrou um homem irrequieto e de variados ofícios. Embora no começo de sua vida escolar, quando tinha cerca de nove anos, fosse considerado “entre os piores alunos pelo professor João Lícínio Veloso” (NÓBREGA, 1953, p. 279), ele começou a trabalhar bem jovem como “typógrafo” e “carteiro dos Correios”, onde seu pai era “administrador dos Correios da Paraíba e do Rio Grande do Norte” (LEITE, 1935, p. 65). Possivelmente, ao trabalhar com tipografia na revisão da escrita jornalística, ele aperfeiçoou seus conhecimentos escolares e, por ser um homem inteligente, mesmo antes de cursar o ensino superior, escrevia em jornais e publicou o seu livro de poemas, *Algás*, em 1894, quando ele tinha vinte e três anos. Seus primeiros escritos foram apresentados pelo “Dr. João Pereira de Castro Pinto” (1863-1944), um importante político e intelectual da Paraíba, que naquele ano havia concluído seu curso de Direito em Recife (1886) e foi um dos deputados da Assembleia Legislativa que elaborou a primeira Constituição da Paraíba Republicana (1891-1892). Entre outros cargos, foi também presidente do estado (1912-1915). Mas o que nos interessa é

que coube ao proeminente Castro Pinto apresentar César ao mundo das letras (MARIZ, 1987, P. 63-66). Sua poesia era “romântica”, produzida em homenagem à figura da avó Vicência e “mãe adotiva”, como os intitulados “Igreja”, “Coração” e “Canções sem metro”. Este último foi elaborado quando sua avó faleceu, possivelmente, uma última homenagem (NÓBREGA, 1953, p. 280-298).

Podemos observar que, frequentemente, encontramos César vinculado a indivíduos da elite. Como vimos, na infância recebeu apoio da família paterna. Com base em pesquisa em fontes eclesiásticas²⁴³, pudemos constatar a sua rede de parentesco, a exemplo do nascimento de seu pai Dulcídio (junho de 1851), as redes de amizade e de solidariedade de seu avô (Christiano de Fojos Correia César) antes e depois do casamento com sua avó (Vicência Ferreira de Albuquerque), além de seu tio (Angelo de Fojos Correia Sézar), pai de cinco primos nascidos nas décadas de 1850, e de seu padrinho Caetano Daniel de Carvalho, identificado como padrinho e pai natural de quatro crianças durante os anos de 1835 a 1850.

Tratando dos avós paternos de Eliseu César, percebemos uma ampla rede de sociabilidade, envolvendo pessoas de diferentes grupos sociais e raciais. No caso do avô, Christiano, entre as várias informações disponíveis, destaco três momentos em que o mesmo estabeleceu laços de parentesco espiritual apadrinhando crianças legítimas, oriundas de pais pardos, como ocorreu com o bebê Christiano (2 meses, na data do batismo, em 16 de fevereiro de 1840); com família “legítima” de libertos, caso de Guilhermina (crioula), filha de Felis Marques da Silva (preto e liberto) e Vicência Maria do Espírito Santo (preta e liberta), batizada no último dia do ano de 1851. Além disso, pessoas com parentesco biológico, com o apadrinhamento dos

243 Os assentos batismais estão disponíveis no Banco de Dados dos Registros da freguesia de Nossa Senhora das Neves/Parahyba, 1833-1860, em CD-ROM. O referido banco de informações resulta de projetos de pesquisa de Iniciação Científica, desenvolvidos entre os anos de 2009 a 2015, com apoio institucional do CNPq, da PRPG-UFPB e de valiosa colaboração de vários(as) estudantes de graduação do curso de História na UFPB. Aproveito para agradecer Solange Mouzinho Alves, Matheus Silveira Guimarães, Sandra Monteiro, Josilene Pereira Pacheco, Larissa Bagano Dourado. A revisão final do material coube à autora deste texto e a Sandra Maria Barbosa Lima, mestra em Ciência da Informação.

gêmeos brancos Maria e Tito, filhos de Angelo de Fojos Correia Cesar e Dona Joana Paula Moreira Lima, possivelmente seus sobrinhos, que receberam o sacramento batismal em 1855.²⁴⁴

Essas alianças dos avós de Eliseu E. César nos mostram uma rede de sociabilidade que favorecia a convivência de pessoas negras com as elites econômicas. Considerando o funcionamento da sociedade monárquica oitocentista, uma rede poderia ser utilizada para o fortalecimento de relações políticas e acionada em diferentes momentos, como no período eleitoral, para apoiar candidaturas vinculadas a um dos “compadres”, para garantir algum emprego, por exemplo. Parece-me que César se beneficiou dessas alianças, ao longo de sua vida, sobretudo na capital paraibana, em Recife (PE) e em Belém (PA).

Ademais, escrevia na imprensa paraibana, em diferentes jornais. Publicava, sobretudo, poemas e discutia política. Nesse sentido, destacamos alguns dos periódicos em que temos textos de sua autoria, entre os anos de 1889 a 1895: *O Parahybano*, *O Sorriso*, *O Artista*, *O Cisne*, *A Gazetha da Parahyba* e *o Estado da Paraíba*.²⁴⁵

Vamos seguir para observarmos fragmentos de sua atuação profissional fora da sua cidade natal, entre 1900 e 1923. Após sua formatura em Recife (1898), iniciou a vida profissional na área Jurídica. Para tanto, mudou-se para Vitória (ES), onde ocupou a “promotoria pública”. Pouco tempo depois, por volta de 1900, se mudou para Belém, capital do Pará, e se vinculou politicamente ao senador e intendente do Pará Antonio Lemos

244 Os registros dos batismos referidos estão nos Livros de Batismo da freguesia Nossa Senhora das Neves, de 1833-1841, folha. 141; 1850-57, folhas 57 e 58; e 1857-1863, folha 31, todos arquivados no AEPAB e disponíveis em CD-ROM.

245 As indicações dos periódicos citados estão na seguinte página: <http://www.cchla.ufpb.br/jornaisfolhetins/>. Acesso em: jan. 2015. Este endereço é um repositório de periódicos com resultados de importante projeto desenvolvido pelas professoras/pesquisadoras Socorro de Fátima Pacífico e Fabiana Sena, ambas da UFPB acerca da “vida literária, instrução e práticas culturais do século XIX”, disponibilizando *online* cópias de microfilmes dos periódicos paraibanos e seus autores/jornalistas do período oitocentista.

(1843-1913). Por mais de uma década, vivenciou intensamente a vida política, o período da *belle époque* e do republicanismo no Pará. Neste local, exerceu papéis importantes para consolidar o novo regime em terras nortistas, desempenhando a função de administrador público (secretário da Intendência Municipal de Belém), nos anos iniciais de 1900; como deputado estadual (1909) e jornalista (Gazeta de Belém, A Província do Pará, 1903) e como diretor d'O Jornal, 1905 (MARTINS, 1975).²⁴⁶

Quando migrou para o Rio de Janeiro, provavelmente pouco antes da queda política de Antonio Lemos, ocorrida entre 1911, resolveu investir, novamente, na vida política. Candidatou-se a uma vaga no legislativo municipal por duas vezes, mas não tendo êxito, apesar de ter sido bem votado na sua segunda candidatura, recebendo mais de quatro mil votos (MARTINS, 1975, p. 30-31). Estas derrotas eleitorais podem ter contribuído para causar um desânimo na sua vivência e práticas sociais. Tal hipótese merece mais pesquisas e requer aprofundar análises para avaliar suas subjetividades.

Sem dúvida, César teve mais êxito político em Belém, onde tinha uma importante relação com um político com poderes consolidados no estado do Pará, o já mencionado intendente Antonio Lemos. Neste local, César conseguiu exercer alguns cargos políticos, desde gestor público (secretário do Intendente Antonio Lemos) até Deputado Estadual (1909). Além disso, foi diretor de um periódico e escrevia em diferentes jornais, expondo suas ideias políticas e escrevendo crônicas.

No Rio de Janeiro, na década de 1920, talvez, ele não tivesse capital simbólico e político nem uma sólida rede de sociabilidade para concretizar seus novos projetos de vida, que passava por uma atuação no parlamento federal ou no executivo municipal. Não era a primeira vez que ele enfrentava desafios. Seus biógrafos dizem que, na “tribuna do júri”, ele era “simplesmente assombroso, fantástico, arrancava lágrimas, emocionava, comovia, enternecendo, empolgando”. Conseguia também dominar e vencer

246 Martins, Elyseu Elias César, p. 20 publicou um documento – “Primeira Conferência Pública”, realizada no “Theatro da Paz, na manhã do dia 7 de setembro de 1900, pelo Sr. Dr. Elyseu Elias Cezar”. Com tal informação podemos constatar que em 1900, César residia em Belém.

“qualquer corrente de hostilidade e antipatia ao seu cliente” e facilmente se restabelecer (MARTINS, 1975, p. 27). Todavia, não conseguiu realizar, talvez, um de seus maiores sonhos: compor o legislativo da capital da República. Local de sua moradia, no subúrbio do Rio de Janeiro (bairro de São Cristóvão) até 29 de janeiro de 1923, quando “subitamente” foi vítima de lesão cardíaca que o levou à morte (OBITUÁRIO, Jornal do Brasil, 30 de janeiro de 1923, p. 10. Biblioteca Central/UFPB).

CIRCUNSTÂNCIAS HISTÓRICAS E OS LIMITES SOCIAIS DO INDIVÍDUO

Talentos e virtudes: desde a década de 1830, homens negros, a exemplo de Antonio Rebouças, reivindicavam que esses fossem pressupostos para garantir a integração de pessoas com ascendência africana a uma sociedade forjada na escravidão, cujas relações de dominação e estigma do cativo continuaram (e continuam) no Brasil pós-escravista. Na tentativa de compreender esse personagem e o contexto histórico em que ele viveu, vale retomar as imagens construídas sobre César, publicadas nas décadas de 1920, por Campos, na década de 1970, por Martins, nas quais perpassam que seu sucesso se deveu, sobretudo, à emoção, bondade e talento.

Campos, antes de narrar a trajetória de vida de “Eliseu César”, faz uma alentada introdução acerca do “sangue negro” no Brasil, cuja principal “contribuição” foi a emoção. Segundo o autor, “é a ele [negro] que devemos tendências para a piedade, para o lirismo, para a sentimentalidade exagerada” presentes nas “obras dos nossos poetas mestiços”. Como tributário do ideário racista do início do século XX, Campos assegurava que o negro brasileiro tinha “um valor negativo no equilíbrio da nossa mentalidade”. Por estar ligado ao africano, era incapaz de “agir por si mesmo”, estava mais “habitado a “obedecer” e era impossibilitado de “dirigir-se, de equilibrar-se quando confiado ao seu próprio espírito de deliberação”. Destacou alguns poucos atributos positivos de pessoas negras (talentoso), porém não se firmaram pela falta de “método, a calma, o cálculo, a consciência tranquila das atitudes...” de uma “raça votada ao opróbrio da escravidão”. Assim, na visão do autor,

tombaram Luiz Gama, José do Patrocínio, Cruz e Souza e Glicério, pois eles não conseguiram “manter as posições conquistadas”. Sobre Eliseu E. César, também utiliza a sua visão dual – foi “uma confirmação brilhante das qualidades, e ao mesmo tempo, dos defeitos da raça” – para caracterizar a vida de César, cujas conquistas no jornalismo, na política e na advocacia resultaram de “trabalho e talento”, mas não foi mantida, pois este era o “destino de toda uma raça” (CAMPOS, 1951[1923], p. 71-73 e p. 81).

Passados mais de cinquenta anos dos escritos de Campos, foi publicado o texto de Eduardo Martins (1975), no qual foi este integrante do IHGP sistematizou a trajetória da vida de Eliseu E. César. Todavia, é possível observar que se mantém a perspectiva de que César foi um fracassado, pois com seus dotes intelectuais poderia ter sido o que desejava – um jurisconsulto, um deputado federal, senador, ou “um dos grandes chefes nacionais”, contudo, terminou a vida em “completa pobreza” (MARTINS, 1975, p. 21 e p. 31).

Os escritos desses dois intelectuais, Campos e Martins, não consideram os limites impostos pelos contextos e circunstâncias históricas de Eliseu E. César e atingiam, em geral, a população negra, posto que foi um período de racismo nefasto, de desvalorização da pessoa negra, colocando-as num patamar de inferioridade intelectual e social. Mesmo assim, Eliseu E. César (como outros homens negros) teve êxito na sua ascensão social e atuação política na sociedade republicana, tanto por ter construído redes de sociabilidade ao longo de sua vida, quanto por conta de sua capacidade individual de enfrentar as adversidades, e, sem dúvida, graças ao seu intelecto, que lhe garantiu atuar em diferentes esferas profissionais, de tipógrafo a jornalista, de poeta a advogado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Elizeu Elias César merece, sem dúvidas, outros estudos que nos permitam desvelar aspectos de suas subjetividades e de sua produção intelectual, como escritor, orador e jornalista, de seus labores

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

profissionais, advogado e professor. Enfim, ainda há muito que pesquisar sobre este multifacetado intelectual negro. De imediato, cumpre assinalar que César contrapôs à visão limitada e simplista acerca da experiência negra, e que os novos estudos têm mostrado outras histórias de pessoas negras. Antes, estas eram consideradas seres anômicos, incapazes de enfrentar a competição social no mercado de trabalho. O protagonismo negro e a complexidade da experiência histórica têm sido evidenciados, a partir de um sujeito negro que não deixou de superar estigmas sociorraciais e teve, dentro das possibilidades e limites da época, uma vida profissional exitosa, além de participação ativa na implantação da República brasileira.

Ressalta-se, por fim, que a sociedade brasileira da Primeira República (1889-1930) era bem complexa, por vezes, também contraditória, pois, embora fosse guiada por ideários racistas, não deixou de reconhecer o “talento” e as “virtudes” de homens negros, como Eliseu César, imortalizando-o na restrita galeria de patronos da Academia Paraibana de Letras.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA/AEAPB

ASSENTO BATISMAL de Eliseu Elias César. Livro de Batismo 7 (1871-1875), freguesia de Nossa Senhora das Neves (capital da Paraíba), folha 47-frente, Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba.

LIVROS DE BATISMO DA FREGUESIA NOSSA SENHORA DAS NEVES – CDROM

Livro de Batismo (1833-1841), folha 141.

Livro de Batismo (1850-1857), folha 57 e fl. 58.

Livro de Batismo (1857-1863), folha 31.

ESCRITOS IMPRESSOS E FONTES HISTÓRICAS EM ACERVOS DIVERSOS

CAMPOS, Humberto de. **Carvalho e Roseiras**: figuras políticas e literárias. Rio de Janeiro; São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1951[1923], p. 71-81.

CASTRO, Oscar Oliveira. **Vultos da Paraíba**: patronos da Academia. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional 1955.

ESTATUTO da Academia Paraibana de Letras, João Pessoa: Curso de Tipografia e Encadernação, 1944, p. 1.

LEITE, Ascendino. O pardo Elyseu Cesar. **Anuário da Parahyba**. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1935, p. 65-69.

MARIZ, Celso Mariz. **Memória da Assembleia Legislativa**: a: aumentada e atualizada por Deusdedit Leitão. João Pessoa: A União, 1987.

MARTINS, Eduardo Martins. **Elyseu Elias César**: notícia biográfica. João Pessoa: [s.n], 1975

MARTINS, Henrique. **Lista Geral dos Bacharéis e doutores que têm obtido o respectivo grau na Faculdade de Direito do Recife**: desde sua fundação em Olinda, no anno de 1828, até o anno de 1931. 2. ed. Recife: Typografia Diário da Manhã, 1931, p. 58.

NÓBREGA, Seráphico. Discurso de Posse na Academia Paraibana de Letras. **Revista Academia Paraibana de Letras**. João Pessoa, n. 6, 1955, p. 275-302.

OBITUÁRIO de Eliseu E. César, **Jornal do Brasil**, 30 de janeiro de 1923, p. 10. Biblioteca-Arquivo de Humberto Nóbrega, na Biblioteca Central/UFPB.

BIBLIOGRAFIA - TEXTOS EM SUPORTE IMPRESSO E DIGITAL

ALONSO, Angela. Associativismo *avant la lettre*: as sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista. **Sociologia**, ano 13, n. 28, set./dez., 2011, p. 166-199.

ANDREWS, George R. **América Afro-latina**: 1800-2000. Tradução Magda Lopes. São Carlos: EDUFSCar, 2007.

ARAÚJO, Rose Mary de S. A implantação da Escola Normal da Parahyba do Norte Oitocentista. In: PINHEIRO, Antonio Carlos F.; CURY Cláudia E. (Orgs.). **Histórias da**

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

educação da Paraíba: rememorar e comemorar. João Pessoa: Universitária/UFPB, 2012, p. 65-75

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botiquim:** o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da *Belle époque*. Campinas: Ed. Unicamp, 2001[1986].

DOMINGUES, Petrônio. Cidadania levada a sério: os republicanos de cor no Brasil. In: GOMES, Flávio Gomes; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Políticas da raça:** experiências e legados da Abolição e da Pós-emancipação no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 121-154.

_____. Montezuma: um venturoso “homem de cor” na Corte Imperial”, in Antônio L. Sousa (Org.). **O pulso de Clio...**: religiosidade, cultura e identidade. Porto Alegre: Redes Editora, 2012, p. 151-162.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997.

GUIMARÃES, Luiz Hugo. **História da Academia Paraibana de Letras**. João Pessoa: A união, 2001.

LEAL, Maria das Graças de A. Manuel Querino: um intelectual negro no contexto do pós-abolição na Bahia. In: GOMES, Flávio Gomes; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Experiências da emancipação:** biografia, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980). São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 63-82.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: Peter Burke (Org.). **A escrita da história:** novas perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992, p. 133-161.

MAC CORD, Marcelo. **Artífices da cidadania:** mutualismo, educação e trabalho no Recife oitocentista. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

MARTINS, Eduardo. Memória histórica da Academia Paraibana de Letras (1941-1978). **Revista da Academia Paraibana de Letras**, João Pessoa, n. 9, ano XXXVII, set., 1984, p. 215-228.

MATTOS, Hebe M. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

MOREIRA, Paulo Roberto S. Aurélio Viríssimo de Bittencourt: burocracia, política e devoção. In: GOMES, Flávio Gomes; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Experiências da emancipação**: biografia, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980). São Paulo: Selo Negro, 2011, p. 83-107.

NEVES, Margarida de S. Os cenários da República. O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida N. (Orgs.). **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da República à Revolução de 1930. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 13-44.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, n. 3, v. 2, Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.

PRADO, Maria Emília. **Memorial das desigualdades**: os impasses da cidadania no Brasil 1870/1902. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

SANTOS, Gislene A. dos. **A invenção do ser negro**: percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

SCHWARCZ, Lília M. **Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

SOBRE AUTORAS/AUTORES & ORGANIZADORES

ANA PAULA DA CRUZ PEREIRA DE MORAES

Doutora em História pela Universidade Federal do Ceará (UFCE). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos temas: História do Brasil Colônia, História da Paraíba e História Social do Sertão. Atualmente é professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba (Campos Cajazeiras). É autora do livro *Em Busca da Liberdade: os escravos no sertão do Rio Piranhas*. (Editora Universitária/UFPB, 2011).

ARIOSVALBER DE SOUSA OLIVEIRA

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) com a dissertação “Cenas da Cidade Negra do Rio de Janeiro oitocentista e outras imagens da escravidão nos contos de Machado de Assis” (2013). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) pela Universidade Estadual da Paraíba e Graduado pela mesma instituição. É autor de livros que abordam a temática das relações étnico-raciais: *Nas Confluências do Axé: Desafios e Possibilidades de uma Educação para as Relações Étnico-Raciais* (Editora CCTA/UFPB, 2015), *Educação para as Relações Étnico-raciais: Identidades, Etnicidades e Alteridades* (Editora CCTA/UFPB, 2016); *Ubuntu: Educação, Alteridade e Relações Étnico-Raciais* (Editora CCTA/UFPB, 2016).

EDUARDO DE QUEIROZ CAVALCANTE

Mestre em História pela Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-graduação em História/UFPB, com a dissertação “Tecendo redes, construindo laços de solidariedade: a formação de famílias negras, a prática

do compadrio e a morte de escravizados no Cariri Paraibano (1850-1872)”. Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Atualmente é professor da Rede Pública de Educação Básica.

ELEONORA FÉLIX DA SILVA

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), com a dissertação “Escravidão e resistência escrava na Cidade d’Arêa Oitocentista” (2010), e Especialista em Historiografia e Ensino de História pela mesma instituição (2006). Graduada em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Atua como professora nas redes básicas de ensino (município e estado). Desde 2007, leciona no município de Lagoa Seca-PB e, a partir de 2012, começou a atuar no Ensino Médio.

JOSÉ DE SOUSA PEQUENO FILHO

Mestre e graduado pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Teve sua dissertação de mestrado publicada com o seguinte título *Escravidão e Formação Histórica de São João do Cariri* (1783 – 1843), pela Editora CCTA/UFPB, 2017. Atualmente é professor da Rede de Educação Básica, no município de Serra Branca/PB, e presidente do Instituto Histórico Geográfico de Serra Branca – IHGSB.

JOSÉ PEREIRA DE SOUSA JUNIOR

Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Graduado em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Atualmente desenvolve pesquisa para Pós-doutoramento na área de República, com ênfase em Política, Igreja Católica e Espiritismo (UFCG, 2017-2018). Publicou recente o capítulo de livro “Mulheres negras em movimento:

Carolina de Jesus e Tia Ciata, rompendo preconceitos e quebrando tabus num Brasil excludente” (2016).

LARISSA BAGANO DOURADO

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre pelo Programa de pós-graduação em História, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e graduada pela UFPB. Recentemente publicou, como coautora, os artigos: “Arranjos familiares de pessoas negras na Freguesia de Nossa Senhora das Neves (Parahyba do Norte, 1861 – 1863)”, na Revista *Em Perspectiva* (UFC), e “Mulheres Libertas e suas relações familiares no Norte do Brasil oitocentista (Paraíba do Norte, 1833 – 1860)”, na Revista *Temporalidades* (UFMG).

LUCIAN SOUZA DA SILVA

Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em história da Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, onde cursou a graduação. É também Especialista em Supervisão e Orientação Escolar. Atualmente é integrante do Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista e professor da Rede Municipal de João Pessoa-PB. Publicou recentemente o artigo sobre tema de suas pesquisas, o Abolicionismo: “Viva a liberdade! Viva o Abolicionismo! Viva a Parahyba! Discursos e práticas abolicionistas na Paraíba (1880-1888)”, na Revista *Escrita da História* (UFF).

MARIA DA VITÓRIA BARBOSA LIMA

Pós-Doutora em Ciência da Informação, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora e Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco

(UFPE). Graduada em História (UFPB). Pesquisadora do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional (NDIHR) e do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI). Sua tese Entre várias publicações destaca-se o livro que resultou da sua tese de doutorado: *Liberdade Interditada, Liberdade Reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. (Ed. Fundação Cultural Palmares, 2013).

MATHEUS SILVEIRA GUIMARÃES

Doutorando em História pela UFPE, Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História, pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), e graduado em História pela mesma instituição. Possui também graduação em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Em 2016, sua dissertação de mestrado “Diáspora africana na Paraíba do Norte: trabalho, tráfico e sociabilidades na primeira metade do século XIX” foi premiada no Concurso de Dissertação da ANPUH-PB. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista (UFPB) e é professor da Rede Pública do Município de João Pessoa.

NAIARA FERRAZ BANDEIRA ALVES

Mestre e Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Paraíba, com foco no século XIX. Inspirada pela História Cultural, explora as questões relacionadas às religiões e religiosidades. Atualmente é professora efetiva do curso de Licenciatura em História na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB, Campus III-Guarabira).

SOLANGE MOUZINHO ALVES

Mestre e Graduada em História pela Universidade Federal da Paraíba, abordando o tema da escravidão no sertão do Cariri Colonial. Participou

do Projeto EAP 627; Documentos Ameaçados: digitalização de fontes seculares e eclesiásticas, dos séculos XVII ao XIX, em São João do Cariri e João Pessoa, Paraíba/Brasil (2014), desenvolvido pelo NEABI-CCHLA/UFPB. Na graduação recebeu o Prêmio de Iniciação Científica em 2011, com o estudo “Apadrinhamento de crianças escravas na freguesia de Nossa Senhora das Neves, 1851-1860”. Atualmente integra o Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista (UFPB) e é professora na Rede Particular e na Rede Estadual de Ensino na Paraíba.

SOLANGE P. ROCHA

Doutora e Mestra em História pela Universidade Federal da Paraíba. A graduação foi cursada na Universidade Federal da Paraíba. Desde 2008, é docente no Departamento de História, onde também integra o Programa de Pós-graduação em História na UFPB e o NEABI – Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiro e Indígena (UFPB). Atualmente atua como coordenadora do PPGH (Biênio 2017-2019) e Diretora da Bamidelê: Organização de Mulheres Negras na Paraíba. Entre suas publicações constam artigos e livro acerca da sociedade escravista no Norte do Brasil oitocentista, destacando-se o livro “Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual” (Editora da Unesp, 2009) e o capítulo de livro “Mulheres escravizadas na Paraíba oitocentista: trabalho, contradições e lutas por liberdade (Editora Selo Negro, 2012, com edição em inglês, 2016).

SURYA AARONOVICH POMBO DE BARROS

Doutora e Mestra em História da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Cursou o Bacharelado e a Licenciatura em História na USP. Desde 2008, é professora no Centro de Educação/UFPB. Integra o GHENO – Grupo de Pesquisa Histórica da Educação no Nordeste Oitocentista (UFPB), o NIEPHE – Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em História da Educação (USP) e o do NEABI – Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros e Indígenas (UFPB), do qual também

| TRAVESSIAS ATLÂNTICAS - VOL. 1

é cofundadora. Entre suas publicações estão o livro *O Estado da Arte da Pesquisa em História da Educação da População Negra no Brasil* (2015) e, como coorganizadora, *A História da Educação dos Negros no Brasil* (2016).

PARCEIROS:



**GRUPO DE PESQUISA SOCIEDADE E
CULTURA NO NORDESTE OITOCENTISTA
CCHLA/UFPB**