



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

SHIRLEY BEZERRA FELIX DA SILVA

UM “PARAÍSO” NO IMPÉRIO:
PARENTESCO, DOENÇAS E HERANÇA – EXPERIÊNCIAS DE ESCRAVIZADOS EM
ALAGOA DO MONTEIRO, PARAHYBA DO NORTE (1850-1873)

PORTO ALEGRE

2025

SHIRLEY BEZERRA FELIX DA SILVA

UM “PARAÍSO” NO IMPÉRIO:
PARENTESCO, DOENÇAS E HERANÇA – EXPERIÊNCIAS DE ESCRAVIZADOS EM
ALAGOA DO MONTEIRO, PARAHYBA DO NORTE (1850-1873)

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História como requisito para a obtenção do título de Mestre em História pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Marcus Vinicius de Freitas Rosa

Linha de Pesquisa: Relações Sociais de Dominação e Resistência

PORTO ALEGRE

2025

CIP - Catalogação na Publicação

Bezerra Felix da Silva, Shirley
UM "PARAÍSO" NO IMPÉRIO: PARENTESCO, DOENÇAS E
HERANÇA - EXPERIÊNCIAS DE ESCRAVIZADOS EM ALAGOA DO
MONTEIRO, PARAÍHYBA DO NORTE (1850-1873) / Shirley
Bezerra Felix da Silva. -- 2025.
153 f.
Orientador: Marcus Vinicius de Freitas Rosa.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto
Alegre, BR-RS, 2025.

1. Escravidão. 2. Alagoa do Monteiro. 3. Paraíba.
4. Zabelê. 5. Experiência. I. de Freitas Rosa, Marcus
Vinicius, orient. II. Título.

ATA AUTENTICADA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História
HISTÓRIA - Mestrado Acadêmico
Ata de defesa de Dissertação

Aluno: Shirley Bezerra Felix da Silva , com ingresso em 13/06/2022

Título: Um "paraíso" no Império: parentesco, doenças e herança - experiências escravas em Alagoa do Monteiro, Parahyba do Norte (1850-1873)

Data: 23/09/2025

Horário: 14:00

Local: IFCH

Banca Examinadora	Conceito	Origem
Faustino Teatino	B	UFCG
Fernanda Oliveira da Silva	B	UFRGS
Marcello Felisberto Moraes de Assunção	B	UFRGS

Conceito Geral da Banca: B

Data da homologação:

Porto Alegre, 23 de dezembro de 2025

Programa de Pós-Graduação em História
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220
Porto Alegre - RS

Documento gerado sob autenticação nº CDJ.866.768.R26
Pode ser autenticado, na Internet, pela URL <http://www.ufrgs.br/autenticacao>,
tendo validade sem carimbo e assinatura.

Dedico este trabalho aos meus pais, Lenildo e Inácia, por toda a força, luz e incentivo que me trouxeram ao longo de toda a minha trajetória. Também dedico estas curtas palavras a minhas avós Marina e Terezinha, que me ensinam todos os dias que a força veio delas e que é delas que sou formada.

AGRADECIMENTOS

*Nenhum pássaro canta sozinho: há sempre um
outro a ouvi-lo, mesmo que oculto entre as folhas
ou invisível entre as árvores.*

*Pássaros negros não voam sozinhos: vivem
sempre em revoada.*

*Assim, juntos, enegrecem os céus, abrindo na
alvorada outros caminhos.*

(Henrique Samyn, *Levante*, 2020, p. 94)

Se há uma coisa em que tive a total certeza ao longo dessa jornada foi a de que eu nunca voei sozinha, sempre tinham pessoas e mãos a me guiar e erguer, a torcer, sorrir e puxar a orelha quando necessário. Amigos, família, colegas de trabalho, conhecidos e desconhecidos fizeram parte dessa jornada. E para eles eu dedico os agradecimentos a seguir.

Aos meus pais, Lenildo e Inácia, por tudo que meras palavras não são e nem serão o suficiente para demonstrar o quanto sou grata por todos esses anos de caminhada. Ao seu Lenildo em especial por ser meus braços e pernas, caminhando e procurando as fontes junto comigo desde 2021, sempre ali, andando, procurando pessoas que talvez tivessem alguma pista sobre fontes acerca do meu tema, me tirando dúvidas sobre a zona rural de Monteiro, como bom filho que é de sua terra e como nascente na zona rural. Mesmo não tendo a leitura, como gosta de falar, foi mostrando o mapa da cidade que conseguimos visualizar muita coisa juntos, ele com sua vivência e eu, somente lendo o mapa para ele e nos localizando geograficamente pelo município. E no final, pai, conseguimos; apesar de tudo, nós conseguimos. Meus pais sempre me ensinaram muito, e há uma toada de Paulinho Leite chamada “Conselhos para o filho Adulto”, que meus pais me fizeram ouvir muito durante a vida, em que há uma parte da música que cabe perfeitamente no momento: “Tem umas coisas, meu filho, que eu queria te dizer, lhe eduquei como podia, já cumpri com meu dever [...] Aproveite a juventude, ame a paz e honre a virtude, quando quiser quem lhe ajude seu velho pai está aqui”. Meus pais sempre me ensinaram que a maior herança que eles poderiam me

dar era a oportunidade valiosa de estudar, e é assim que eu chego a este fim, fazendo da educação a minha salvação. Muito obrigada, pai e mãe, por tudo.

Ao meu irmão, John, por ser meu braço direito durante a escrita deste trabalho, nas dúvidas nos escritos antigos, nas vírgulas, nas angústias, e por todo o apoio emocional que sempre me deu mesmo estando a alguns milhares de quilômetros de distância. Foram tempos emocionalmente difíceis para nós, mas sempre estamos juntos, sem parar, na lida acadêmica e profissional, pois até mesmo meu artesão virou, já que não me passaram esse talento.

A cada um que, naquele fatídico junho de 2022, viu uma menina com uma mala e uma aprovação em uma pós do outro lado do país e achou que ela teria um futuro. Muitíssimo obrigada.

Falando em acreditar, não poderia faltar a pessoa que mais me incentivou durante esse período, que foi a conhecida Bruna Santiago. Acho que não tenho palavras para agradecer cada espacinho de tempo que teve comigo, a cada vez que me arrancou uma risada, que me deu um puxão de orelha, das conversas sobre nossas pesquisas, e como diz Maria Bethânia, por estar comigo apesar de mim, aqui deixo bem resumido o tanto que você significou nessa jornada e em tantas outras que vieram e que virão.

Sempre agradeço a Larissa, minha amiga e comadre, por ter me mostrado a literatura, por ter me incentivado a ler já com 15 anos. Por ter me presenteado com Nathan e Nathália e mais esse bebezinho que vem crescendo e aumentando nosso clubinho.

Aos meus alunos, que, mesmo sem saber, são meu motivo de sorrir todos os dias. Mesmo que esteja cansada, eles vêm com uma graça, com uma fofoca que ilumina minhas noites, e por me fazer acreditar ainda mais na educação.

Ao professor Allan Brito, pela receptividade e pelos aconselhamentos que, sem dúvidas, carregou comigo. Incluindo aqui as professoras Gladis e Magali, do PPGEduc, pela receptividade, pelo abraço e pela preocupação que tiveram comigo e que me inspiraram a ser uma professora melhor e mais humana.

Não poderia esquecer da minha colônia nordestina na UFRGS: Ewerton Wirley, do PPGH; Victor Paiva, do PPGEduc; Marília, do PPGCS; Keila, da Engenharia Florestal. Pessoas que se uniram pelo reconhecimento do sotaque, pela falta, pela saudade e pela dor. Mesmo que Santana, o cantador, citando o poeta Antonio Pereira, tenha nos ensinado que devemos plantar saudade no terreno seco e de sol bem quente, porque se plantarmos no molhado, quando cresce, mata a gente, o ensinamento do poeta talvez esteja errado, porque foi plantando saudade no terreno úmido e cheio de chuvas que a gente se encontrou, e pareceu que a saudade tinha gosto e ela foi amenizada a cada forró dançado, no cuscuz compartilhado,

nas angústias vividas e na vontade de ser e estar em mais lugares. A saudade floresceu e a gente virou passarinho que, mesmo voando ocasionalmente, volta para o ninho, e sempre espero revê-los, guardando dentro de mim a felicidade que foi nosso encontro.

Aos colegas do meu cortiço compartilhado por um ano, Izabel Sena, Rafael Frazão, Gabriel Tostes, Guilherme, Miguel Novo e Marcela, representando todos os outros, em que as risadas e os sonhos fizeram parte de nós. Cada um de uma região do Brasil, querendo algo, buscando algo, indo e voltando em um local sem um pingo de segurança ou estrutura, mas que teve muito sentimento e muita emoção. Obrigada por tudo pessoal!

Simone Brasil, a mulher que foi minha mãe, que me cuidou, que me amparou e acolheu. Que viu lágrimas, risadas e algumas temporadas dos Bridgerton. Moni, obrigada por ser meu colo, por ter me compreendido e ajudado, por ter me amado tão lindamente e por ter me mostrado o mundo com seus olhos. Você se tornou um pedaço muito importante da minha história.

Aos intérpretes de forró que embalaram a escrita deste trabalho; enquanto cada linha era escrita, as músicas eram ouvidas e cantadas. Pois eu me considero parte de Zabelê, terra do reisado, de Monteiro, a cidade forró. Não ser embalada pelo ritmo que já faz parte da minha personalidade seria estranho.

Ao CNPq, pelo fomento desta pesquisa.

E como podemos perceber, eu nunca fui só, eu não voei só, eu trouxe comigo muitos e espero que se tornem milhares. Milhares de pessoas oriundas das pequenas cidades, que acham que nunca vão sair de lá, esquecidas nos dados, esquecidas nas oportunidades. Como diz a canção: Eu vim de lá pequenininho.

Esse período só foi a reafirmação do que venho ouvindo na voz de um dos maiores intérpretes de forró vivos, e ainda por cima um monteirense, Flávio José: “Eu quero cantar o Nordeste, que é grande e que cresce, e você não conhece, Doutor!”.

A todos, o meu muito obrigada!

Sobre a história

*É preciso recontar a história pelos subterrâneos
pelos silenciamentos pelas encruzilhadas É
preciso recontar a história*

*Vinde, ó vozes dissonantes: dizei a verdade dos
corpos calados, perdidos nas valas dizei o
passado dos mortos sem nome, entregues ao nada
Rasurai os graves fólhos escritos com pena de
ouro:*

precisamos de palavras que nos digam o futuro

(Henrique Samyn, 2024)

[...]

*Porque mesmo que queimem a escrita, Não
queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os
símbolos, Não queimarão os significados.*

Mesmo queimando o nosso povo,

Não queimarão a ancestralidade.

(Nego Bispo, 2015)

RESUMO

Esta dissertação aborda a escravidão em Alagoa do Monteiro, Parahyba do Norte, entre os anos de 1850 e 1873, com o intuito de demonstrar a presença de pessoas negras escravizadas na espacialidade pesquisada, partindo das experiências dos sujeitos vindos de baixo. A análise foca em três dimensões: no parentesco, analisando as formas de apadrinhamento entre as crianças escravizadas de Alagoa do Monteiro; nas doenças que acometeram a população escravizada local; e na herança, analisando os inventários. A partir da história social, a historiografia paraibana vem buscando investigar o período escravista na província para desconstruir o silêncio sobre a presença negra – afinal, existem variadas fontes sobre o período escravista na espacialidade analisada, mesmo que sejam quantitativamente poucas. Propondo interpretações baseadas em imaginação histórica e em campos de possibilidades, percebemos que havia uma sociabilidade entre a população escravizada nas dinâmicas que lhes eram postas, principalmente na formação das famílias, que seguia a normativa cristã para seus enterros e vestes fúnebres. Fatores internos e externos, tais como o tráfico interprovincial e a Guerra de Secessão nos Estados Unidos, interferiram nos preços em que eram avaliados os escravizados de Alagoa do Monteiro. Em diálogo com a bibliografia local, este trabalho evidencia as formas de vida da população negra escravizada de Alagoa do Monteiro nos documentos oficiais, comprovando a sua existência na região.

Palavras-chave: Alagoa do Monteiro; escravidão; parentesco; doenças; heranças.

ABSTRACT

This dissertation addresses slavery in Alagoa do Monteiro, Parahyba do Norte, between the years 1850 and 1873, with the aim of demonstrating the presence of enslaved black people in the researched spatiality, based on the experiences of subjects from below. The analysis focuses on three dimensions: kinship, analyzing the forms of godparenthood among enslaved children in Alagoa do Monteiro; the diseases that afflicted the local enslaved population; and inheritance, analyzing the inventories. From social history, Paraíba's historiography has been seeking to investigate the slavery period in the province to deconstruct the silence about the black presence – after all, there are varied sources about the slavery period in the analyzed spatiality, even if they are quantitatively scarce. Proposing interpretations based on historical imagination and fields of possibilities, we perceive that there was sociability among the enslaved population in the dynamics that were placed upon them, mainly in the formation of families, which followed Christian norms for their burials and funeral garments. Internal and external factors, such as interprovincial trafficking and the Civil War in the United States, interfered with the prices at which the enslaved people of Alagoa do Monteiro were valued. In dialogue with the local bibliography, this work highlights the ways of life of the enslaved black population of Alagoa do Monteiro in official documents, proving their existence in the region.

Keywords: Alagoa do Monteiro; slavery; kinship; diseases; inheritance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Parahyba do Norte em 1822	17
Figura 2 - Comarca de Alagoa do Monteiro em 1889	18
Figura 3 - Capela de Santa Clara, Zabelê/PB (2021)	38
Figura 4 - Cemitério de Santa Clara	67

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Idade dos escravizados da freguesia de Alagoa do Monteiro (1872)	86
Gráfico 2 - Idade dos escravizados falecidos no município de Alagoa do Monteiro e Zabelê (1854-1873)	88

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Idade das crianças escravizadas batizadas em Alagoa do Monteiro entre os anos de 1851 e 1871	36
Tabela 2 - Número de batismos entre filiações legítimas e naturais em Alagoa do Monteiro, Zabelê e a fazenda Santa Clara, nos assentos de batismo entre os anos de 1850-1871	45
Tabela 3 - Filiações legítimas registradas nos assentos referentes a Alagoa do Monteiro entre os anos de 1850 e 1871	47
Tabela 4 - Condição jurídica dos padrinhos em Alagoa do Monteiro, Santa Clara e Zabelê	50
Tabela 5 - Padrinhos em condições jurídicas de escravizados em Alagoa do Monteiro assentadas nos livros de batismos entre 1850 e 1871	52
Tabela 6 - Marias e os prenomes	60
Tabela 7 - Óbitos de pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro e Santa Clara	68
Tabela 8 - Cores das mortalhas entre os escravizados nos registros de óbitos de Alagoa do Monteiro (1854-1873)	79
Tabela 9 - Divisão de óbitos por gênero e idade em Alagoa do Monteiro (1854-1873)	84
Tabela 10 - Inventários post mortem que citam pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro (1850-1873)	92
Tabela 11 - Escravizados arrolados no inventário de Manoel Monteiro dos Santos (1851)	95
Tabela 12 - Escravizados em posse de Francisco Aleixo dos Santos, que passam para os seus herdeiros em 1851	104
Tabela 13 - Escravizados em posse de Francisco Aleixo dos Santos, que passam para os seus herdeiros em 1851	113
Tabela 14 - Preço dos escravizados em Alagoa do Monteiro, nas décadas de 1850-1873	118

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 EU TE BATIZO MARIA, JOSÉ, MANOEL: BATISMOS E PARENTESCO ENTRE OS ESCRAVIZADOS EM ALAGOA DO MONTEIRO	33
2.1 DO RELIGIOSO AO SOCIAL: A IMPORTÂNCIA DO BATISMO NA SOCIEDADE ESCRAVISTA	33
2.2 PARENTESCO ENTRE OS ESCRAVIZADOS: PARENTESCO CONSANGUÍNEOS E APADRINHAMENTOS	42
2.3 DENOMINAÇÃO DAS CRIANÇAS ESCRAVIZADAS EM ALAGOA DO MONTEIRO (1851-1873)	54
3 MORRER ESCRAVIZADO NO SUL DO CARIRI: PRESENCAS E AUSÊNCIAS	64
3.1 DAS AUSÊNCIAS ÀS PRESENCAS: ESCRAVIZADOS FALECIDOS ENCONTRADOS NOS REGISTROS	64
3.2 A MORTE NAS VESTIMENTAS: AS MORTALHAS DOS ESCRAVIZADOS	74
3.3. MORTE E EXPECTATIVA DE VIDA ENTRE OS ESCRAVIZADOS	83
4 “A CARNE MAIS BARATA DO MERCADO É A CARNE NEGRA”: POPULAÇÃO NEGRA ESCRAVIZADA ENQUANTO HERANÇA	92
4.1 ESCRAVIZADOS NOS INVENTÁRIOS DA DÉCADA DE 1850	92
4.2 JOÃO JOSÉ E SANTA CLARA: O POVOAMENTO DE ZABELÊ	107
4.3 ENTRE COMPRAS E VENDAS: O PREÇO A SE PAGAR POR UM ESCRAVIZADO	116
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	132
MATERIAL DIGITAL	132
MATERIAL IMPRESSO	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133
ANEXO A	143

ANEXO B – MAPA DA ZONA RURAL DE MONTEIRO/PB, SEGUNDO O IBGE (2010)	148
ANEXO C – MAPA DA ZONA RURAL DE ZABELÊ, SEGUNDO O IBGE (2010)	149
ANEXO D – BANDEIRA DO MUNICÍPIO DE ZABELÊ	150

1 INTRODUÇÃO

[...] Assim o antigo coveiro de S S do Umbuzeiro, o negro Ricardo, bebia cachaça, usando os crânios dos defuntos como copo. Afinal de contas, os negros nunca aprenderam que mereciam respeito e que tinham valor.

(Rietveld, 1999, p. 55)

Entre as lacunas e encontros da historiografia do que se refere a história do período escravista na Paraíba e no Brasil, surge o trabalho aqui iniciado com o tema “Experiências escravas: parentesco, doenças e herança”. Apesar de, a priori, parecerem temas distintos, ou ao menos distanciados, eles se correlacionam no que compreendemos como experiências que se complementam, permitindo-nos ter um panorama sobre a experiência mais ampla da população escravizada da região de Alagoa do Monteiro, durante a segunda metade do século XIX. No que tange à ideia de experiência, Thompson (1981), em *A miséria da teoria*, aponta:

Os homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo (experiência) – não como sujeitos autônomos, "indivíduos livres", mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida "tratam" essa experiência em sua consciência e sua cultura (as duas outras expressões excluídas pela prática teórica) das mais complexas maneiras (sim, “relativamente autônomas”) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada (Thompson, 1981, p. 182).

Aqui, o autor elucida que, a partir da experiência, homens e mulheres retomam a história enquanto sujeitos. Mesmo que não sejam livres ou autônomos, ao exercitar suas vontades, esses sujeitos, a partir de suas vivências e em sua consciência da própria classe, agem conforme podem dentro das estruturas que os cercam.

É a partir da experiência da vida escrava em três âmbitos – parentesco, doenças e herança – que o trabalho se coloca. O objetivo é fazer um estudo sobre a escravidão em Alagoa do Monteiro, analisando alguns aspectos que estavam envoltos em seu cotidiano, tais como: o parentesco; as doenças e, conseqüentemente, a morte; como também as possibilidades de compra e venda e de o ser escravizado ser deixado como um bem ou inventariado como posse de algum fazendeiro. Por fim, pensar Alagoa do Monteiro enquanto

um espaço de (sobre)vivência dos escravizados, observando a forma com que estes indivíduos estarão expostos, nos documentos oficiais supracitados.

Falamos de Alagoa do Monteiro; necessitamos agora localizá-la histórica e geograficamente. O atual município foi povoado por volta do fim do século XVIII e início do século XIX, pela família Monteiro, que chega no território em busca de um local para a criação de gado (Rietveld, 2002) – prática comum entre os mais pobres para ascender socialmente. Seu território faz divisa com o estado de Pernambuco, o que o torna um espaço estratégico de passagem de um estado para outro. José Octávio de Arruda Melo (2011) afirma que foi por Monteiro que os indígenas da etnia Tabajaras adentraram o território paraibano, seguindo a nascente do rio Paraíba¹. Lima (2008) e Cavalcante (2015) expõem que foi a partir da região supracitada que o surto de cólera de 1856 adentra a Paraíba. Dessa forma, percebemos que a cidade é pedra angular para compreensão de acontecimentos que marcam a história do que, hoje, é o estado da Paraíba.

Localizada no sul do Cariri paraibano, fazendo divisa com o agreste pernambucano, Alagoa do Monteiro é hoje o maior município em extensão territorial da Paraíba (IBGE, 2022). Ainda não se sabe ao certo uma data exata para a povoação do atual município, mas Rietveld (2002) aponta que o local pode ter sido povoado no início do século XIX, mesmo havendo registros de batismos que datam ainda do século XVIII. Monteiro pertenceu, até 1872, à comarca de Nossa Senhora dos Milagres – atual São João do Cariri. Como podemos observar na imagem 1, a povoação fazia parte da Vila Real de Nossa Senhora dos Milagres, portanto, todas as documentações que envolvem a povoação até à data em que se torna freguesia vão estar atreladas à sua comarca².

¹ A divisão dos primitivos ocupantes da terra positivou-se com a chegada, à Paraíba, entre fins de 1584 e princípios de 1585, dos indígenas Tabajaras chefiados pelo cacique Piragibe, o Braço de Peixe. Primitivamente localizados às margens do rio São Francisco, na Bahia, onde auxiliaram os portugueses em algumas campanhas, os Tabajaras foram vítimas de ciladas dos reinos, em seguida, fugindo às nascentes do rio Paraíba, no atual município de Monteiro, através dos afluentes do São Francisco. Ver Mello, José Octávio de Arruda (s. d.).

² Segundo Paula; Zaidan e Carraca (2021), as denominações de povoado, vila, freguesia e comarca, são divisão de esferas administrativa, eclesiástica e judiciária. Sendo vila, um aglomerado menor que a cidade. Freguesia sendo um território sob a jurisdição de um pároco e comarca, a jurisdição ou espaço em que um determinado juiz exerce sua função. (p. 10).

Figura 1 - Mapa da Parahyba do Norte em 1822



Fonte: Atlas geográfico da Paraíba, 1965 *apud* Barbosa, 2020

Primeiro, foi elevado a distrito pela Lei Provincial nº 194, de 4 de setembro do ano citado. No dia 28 de junho de 1872, torna-se município pela Lei Provincial nº 457 (IBGE, 2024), formando, assim, o sul do Cariri paraibano, que compreende os municípios de Camalaú; Congo; Monteiro; Prata; Ouro Velho; São João do Tigre; São Sebastião do Umbuzeiro; Sumé e Zabelê, ou como é conhecida, a região dos Cariris Velhos, no semiárido paraibano, como podemos observar na imagem 2. Todos os municípios citados passam a fazer parte de Alagoa do Monteiro a partir de 1865, e somente no decorrer da segunda metade do século XX é que cada um dos municípios vai se tornando independente, mesmo que a comarca da região continue sendo Alagoa do Monteiro. Além disso, Rietveld aborda que, até 1840, o local chamava-se Lagoa do Peri-Peri – espécie de planta que provavelmente seria utilizada para a confecção de roupas pela população indígena – e só a partir do século XIX é que começaria a ser chamada de Lagoa do Monteiro, depois Alagoa do Monteiro e, por fim, a partir da década de 1950, começou a ser chamada simplesmente de Monteiro (Rietveld, 2002).

Figura 2 - Comarca de Alagoa do Monteiro em 1889



Fonte: Atlas geográfico da Paraíba, 1965 *apud* Barbosa, 2020

Embora seja um curto período até a abolição oficial em 1888, ao nos dedicarmos a pesquisar sobre o período escravista no distrito, estamos tentando enlargar o debate historiográfico no sentido de desmitificar o senso comum que afirma que “não houve escravidão na região”, fato que estaria ancorado em pesquisas que não se dedicaram a pensar a formação da região até tornar-se comarca. Também, é uma tentativa de descentralizar as pesquisas sobre a escravidão, as quais em sua maioria se concentram nos grandes centros populacionais das províncias, como será salientado durante a bibliografia base para a realização deste trabalho; as cidades analisadas pelos pesquisadores são justamente as que diretamente e com maior evidência participavam da economia. Seja local, como no caso das análises da historiografia paraibana da escravidão, seja nos cânones da historiografia brasileira sobre a escravidão, estamos diante da análise das grandes e pequenas escravarias, e os interiores com pouca ou sem menção dentro dessas análises. Acreditamos também que, ao não analisarmos e deixarmos Alagoa do Monteiro ser mencionada em alguns trabalhos sem dar ênfase à população negra local, corroboram para que tais discursos permaneçam e a presença negra nessas localidades vá sendo esquecida, não só na historiografia, mas também na cultura, na arte e na vida local.

O tema surgiu em meados de 2019, enquanto observava os vários títulos referentes à história local na biblioteca municipal de Campina Grande, quando me deparei com o título *Na*

sombra do Umbuzeiro: história da paróquia de São Sebastião do Umbuzeiro, do Padre João Jorge Rietveld, publicado em 1999. A partir desse momento, foi-me posto um tema que inicialmente seria o trabalho final do componente curricular Paraíba I da licenciatura em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Essa pesquisa inicial despertou-me curiosidade do que vem antes, pela citação que abre esse texto. O incômodo ao ler tal passagem se tornou pertinente, o que me levou a aprofundar as pesquisas durante o ano de 2020. Algumas indagações surgiram: Como as pessoas negras aprenderam que mereciam respeito? Como assim elas não sabiam que tinham valor? De que valor o autor falava?

A partir dessas indagações, iniciou-se a procura por fontes, desde o contato com as famílias mais antigas, a procura dos livros administrativos de Monteiro – nome atual de Alagoa do Monteiro – até idas ao fórum, vários e-mails e idas à Paróquia de Nossa Senhora das Dores – Paróquia de Monteiro – entretanto, nenhum desses órgãos e pessoas tinham informações e/ou documentos que se referirem à população escravizada do local. Com as pesquisas sendo escassas, o argumento usado consistia em “nunca ouvimos falar sobre escravos em Monteiro”, o famoso “não existe esse tipo de documento aqui”, ou, ainda, segundo as famílias que descendem de escravagistas, tudo foi queimado a partir da Lei Áurea de 1888. A temporalidade de 1850 a 1873 também vai ser pautada nas poucas fontes encontradas sobre a povoação, já que tais documentações se espalham pelo território, pois, segundo a oralidade de alguns genealogistas locais, alguns documentos estão em São João do Cariri, aos quais tivemos acesso pela (*Endangered Archives Program*) EAP 853, e outros estão em Serra Branca. No entanto, quantitativamente, os dados se concentram no século XIX, por isso, optamos por usar a temporalidade dos 23 anos, também pensando em algumas mudanças que vão ocorrer nesse período, como o fim do tráfico transatlântico e o fortalecimento do tráfico interprovincial.

São dessas negativas que surge o título do trabalho: *Um “paraíso” no Império*. A bíblia sagrada católica, no livro de Apocalipse, mostra-nos o que seria o paraíso como um lugar grande feito inteiramente de pedras preciosas, onde não há lugar para mentira, para o sofrimento. O leitor deve se perguntar o porquê, então, de o trabalho ter paraíso no título, mas se observarmos as negativas sobre a presença da mão de obra escravizada em Alagoa do Monteiro, podemos chegar à hipótese de que, se não há essa presença no local, pensando em um país escravagista em que esse período durou 388 anos, Alagoa do Monteiro seria, portanto, um local seguro para a população negra. Sendo assim, Monteiro seria um paraíso, onde reinava a segurança para a população negra viver como trabalhadores livres – pensando que estávamos, já, no sistema capitalista – sem as torturas, sem os documentos os qualificando

como animais, com nome e sobrenome ligados à sua cultura e não à religião ou ao continente europeu, sem valor estimado em réis, uma vez que são pessoas e não objetos.

Com este trabalho, iremos comprovar o nosso primeiro objetivo, que se inicia já no título: Monteiro não era o paraíso para a população negra do Brasil Império; a povoação era, de fato, como qualquer outra no mesmo período, um lugar que carecia da mão de obra escravizada para que pudesse ser erguida, e essa presença vai estar em vários âmbitos, seja no religioso, seja nos papéis civis de Alagoa do Monteiro, comprovando que, sim, existiam pessoas escravizadas em Monteiro no período em que permanece a escravidão no país. E essa presença, mesmo que numericamente pequena, se pensarmos que segundo o recenseamento de 1872, dos 10.000, habitantes de Alagoa do Monteiro, 611 (Recenseamento Imperial, 1872), são registrados como escravizados. Portanto, essa presença vai ser significativa para evidenciarmos e darmos nomes a esses indivíduos esquecidos e apagados da historiografia local. Portanto, a nomenclatura paraíso no título nada mais é que uma ironia lançada às várias tratativas que tentam apagar a população negra da história de Alagoa do Monteiro.

No tocante à Igreja, fica evidente a resistência dos párocos à pesquisa, de forma que apenas as pessoas diretamente ligadas ao mundo eclesiástico têm o privilégio de ter acesso a essas fontes, sendo a única justificativa dos párocos a de que não se tinha autorização para que se realizasse a pesquisa nos documentos eclesiásticos³. As documentações eclesiásticas existentes em Monteiro foram negadas veementemente, o que ainda é um sintoma do poder da Igreja em torno da documentação que lhes pertence em regiões interioranas. A dificuldade de acesso às fontes pela preservação precária, “incêndios” e outros acidentes, bem como por padres que impossibilitam a pesquisa são alguns dos empecilhos ao estudo da escravidão nos interiores. Um exemplo evidente desses casos é exposto por Pedro Luiz do Nascimento Neto (2017), ao analisar o interior de Minas Gerais. O pesquisador expõe:

Entretanto, mesmo conscientes das dificuldades encontradas nas regiões interioranas do Brasil relativas à existência e preservação de documentação paroquial, à falta muitas vezes de registros de casamento por questão da ilegitimidade das relações matrimoniais ou à dificuldade em ter o acesso para a pesquisa por se encontrarem os arquivos trancafiados por algum pároco desconfiado do interesse de “estranhos” [...] (Nascimento Neto, 2017, p. 73).

As várias lacunas historiográficas sobre o período escravista na Paraíba se devem à relação encontrada entre as dificuldades no acesso às fontes com tais padres, como abordamos

³ Entramos em contato com o atual pároco da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, o Senhor Isaías, que tanto pessoalmente quanto por e-mail alegou a impossibilidade da pesquisa por ser proibido o acesso a esses documentos de cunho privado. E mesmo tendo o lembrado de que na temporalidade pesquisada os documentos eclesiásticos tinham um cunho civil por serem os únicos documentos que comprovam a existência de pessoas, o padre não nos deu retorno algum.

na citação anterior, e a continuidade de um silêncio historiográfico que se mantém nos nossos dias, pois fora elaborado de forma intencional para a defesa e perpetuação dos interesses da elite brasileira (Moura, 1990). Não é interessante para essa elite majoritariamente branca falar sobre a presença da população negra enquanto personagens ativos e sujeitos participativos na construção da sociedade brasileira em seus mais variados âmbitos, entretanto, essa parcela da população, dentro de uma razão indolente, não foi aberta ao diálogo de outra visão de um Brasil, apenas impõe sua verdade e sua forma de “escrever o Brasil”. Uma vez que Munanga (2004), aponta que a raça que foi construída socialmente principalmente a partir do século XV, vai ter o caráter de dominar e exercer o poder entre os homens, e isso perpetua até a contemporaneidade gerando, assim, inúmeras violências, dentre elas, a própria ausência da população negra na historiografia brasileira e em tantos outros espaços (Santos, 2002), como na educação, na cultura etc.

Principalmente tratando-se dos interiores brasileiros, tais ausências se tornam numerosas quando nos debruçamos a pesquisar sobre o período escravista nas demais regiões e estados do país, fato que foi observado por Clóvis Moura no artigo “Notas sobre o negro no sertão” (1959), um dos primeiros estudos sobre a população negra espacialmente distante do litoral. Nesse artigo, o autor aborda as influências da cultura negra nos sertões do Nordeste, dando ênfase ao interior da Bahia, mas também citando Pernambuco, Alagoas e a própria Paraíba. Não obstante, a região de Alagoa do Monteiro está dentro dessa perspectiva; quando empreendemos a pesquisa sobre a presença de pessoas escravizadas nos interiores, geralmente encontramos poucos trabalhos ou acabamos por não encontrar pesquisas relacionadas a essa temática. E isso se torna sintomático para uma ausência da presença negra no pós-abolição, como acontece nas expressões culturais, a exemplo dos inúmeros sambas de coco, de roda que aconteciam em Monteiro e do reisado de Zabelê, que já conta com mais de um século de história, entretanto, o que é difundida é a prática do reisado em referência à festa de reis, uma ligação à cultura católico-cristã (Espaço Ecológico, 2022).

O local conta com poucos estudos históricos sobre sua população; no que diz respeito à sua formação, os trabalhos são geralmente voltados para analisar a segunda metade do século XX e o século XXI. Além disso, as únicas obras que se dedicam a algum momento histórico da região e/ou sobre alguns personagens que fazem parte da elite, especificamente de Alagoa do Monteiro, foram escritas a partir de uma leitura histórico-religiosa ou sob uma análise positivista. Destacamos as seguintes obras: *Na sombra do Umbuzeiro: história da Paróquia de São Sebastião do Umbuzeiro*, publicada em 1999 pelo Padre João Jorge Rietveld; e *A herança de Manoel Monteiro: 200 anos de Igreja Católica em Monteiro*, do mesmo autor,

publicada em 2002. Mais uma obra que podemos citar é *Patriarcas de Alagoa do Monteiro*, de Rafael de Menezes, publicada em 1993; e *Guerreiro togado*⁴, do autor Pedro Nunes Filho.

Em *Na sombra do Umbuzeiro* (1999), João Jorge chega a citar os maus tratos e torturas sofridos pela população negra que estava na condição de escravizada em São Sebastião do Umbuzeiro e Zabelê, entretanto, não cita a fonte de onde tais relatos foram colhidos; apenas teriam sido feitos a partir da tradição oral, ponto que também não é evidenciado no texto. O autor abarca o negro na categoria de invasores, assim como seriam, para ele, os portugueses, holandeses e franceses, mesmo pontuando que a população negra veio ao Brasil de forma forçada.

Ao fim do capítulo 6, em que o autor se dedica a analisar o povoamento de Zabelê, ele atribui o povoamento do que é atualmente o centro da cidade a algo feito por famílias de ex-escravizados, como a família dos Martins, Alves e Balthazar, após a promulgação da Lei Áurea, e nesse centro, já na década de 1919, com o auxílio de um morador vindo de Alagoas, mais precisamente de Palmares, fundam o grupo de Reisado de Zabelê. Ainda não foram encontradas documentações escritas; o autor se utiliza da história oral e da memória de muitos dos moradores que viviam na cidade à época e que em sua maioria já faleceram.

No livro *Aspectos históricos e geográficos do sul do Cariri paraibano*, publicado em 2015, João Jorge parece mudar seu discurso. No decorrer no capítulo 4, assemelha o Reisado de Zabelê, que já consta com seus mais de 100 anos, às danças com que ele teve contato em seu período de missão na Etiópia. No que concerne à mão de obra escravizada, o autor continua com as mesmas afirmações dos livros anteriores aqui mencionados.

Já em *A Herança de Manoel Monteiro* (2002), a população negra escravizada de Alagoa do Monteiro aparece como uma mão de obra que, tristemente, fora usada no território, em uma simples passagem:

Os trabalhos continuavam: criar gado e plantar algodão: eram tantos que precisavam do braço escravo. Apesar da vida do escravo do interior ser bem melhor que a do litoral, por causa da maior liberdade (trabalho como vaqueiro) e trabalhos mais leves, ninguém pode negar que no berço da atual Monteiro existe esta mancha também (Rietveld, 2002, p. 58).

A presença negra em Alagoa do Monteiro na obra começa e termina nas mesmas páginas, havendo apenas mais uma citação na qual expõe a existência de um livro de batismo

⁴ A obra narra a revolta armada ocorrida em Alagoa do Monteiro, pelo bacharel Augusto de Santa Cruz, contra os governadores da Paraíba entre 1911-1912.

contido na Paróquia de Nossa Senhora das Dores de Alagoa do Monteiro, onde constam os nomes das crianças nascidas após a promulgação da Lei do Ventre Livre em 1872.

Guerreiro togado é uma obra que narra uma revolta armada por Augusto de Santa Cruz, já nas primeiras décadas do século XX, contra os governadores da época. A obra é um cânone da historiografia local, mas, ainda assim, voltada para as elites locais, como a família dos Santa Cruz; nela, mesmo sequestrando e fechando uma cidade inteira, Augusto de Santa Cruz é inocentado em juízo, sendo seu irmão, Miguel Santa Cruz, seu advogado – Miguel de Santa Cruz é lembrado atualmente por haver uma escola pública que leva seu nome em Monteiro. O fator escravização aparece em uma frase logo no início da obra:

Na Paraíba, terra do acadêmico Augusto, a abolição da escravatura, apesar de modificar as relações sociais, teve pouca influência na economia porque os ex-escravos tinham carência de trabalho, embora libertos, a maioria continuou ao redor de seus amos (Nunes, 1995, p. 46).

Nunes (1995) traz uma informação que não se difere de outras regiões no Brasil: a de que muitas das pessoas que passaram a ser livres após a Lei Áurea continuaram trabalhando na casa de seus antigos senhores. Contudo, o autor não nos dá nenhum exemplo de alguma pessoa ou de alguma fazenda em que tal fato tenha ocorrido em Alagoa do Monteiro.

Em *Patriarcas de Alagoa do Monteiro*, a escravização não é nem ao menos citada. A obra conta com resumos biográficos de cada patriarca e dama da sociedade monteirense, com exceções em que aparece alguém que esteja fora do conjunto da elite local. A obra em questão se debruça a falar dos grandes feitos morais de cada patriarca ao longo de sua vida, tais como a criação de seus filhos, seus antepassados, o que sua gloriosa família teria feito pela cidade ao longo dos anos.

A partir das obras citadas, elucidamos o silenciamento a respeito da população negra em Alagoa do Monteiro, considerando que breves passagens de, no máximo, cinco páginas não dariam conta da complexidade que é analisar ao menos um aspecto da presença negra em qualquer local do território brasileiro. Um historiador a demonstrar esse silenciamento na historiografia paraibana é José Octávio de Arruda Melo. Notável por suas obras sobre o estado e por sempre mencionar a mão de obra escravizada como produtora e construtora das cidades da Paraíba, o historiador aborda as características dos escritos históricos que envolvem a Paraíba e a população escravizada, desde a preferência dos cronistas coloniais pela população indígena à não menção ou o caráter estereotipado da população negra nos escritos até metade do século XX.

Para o autor, os pesquisadores da primeira metade do século XX, principalmente os ligados à História municipalista, estariam carregados de um conservadorismo voltado à história de seus patriarcas e das elites locais, assim como de um patriarcalismo que não concebia a mão de obra escravizada enquanto construtora de grande parte dos municípios do estado, senão de todo ele. A menção da população negra escravizada e/ou liberta como agentes sociais só vai ocorrer na segunda metade do século XX, juntamente com a história social. Essa vertente historiográfica na Paraíba tem como um dos nomes principais Diana Galliza, que escreve em 1979 sua dissertação intitulada *O declínio da escravidão na Paraíba, 1850-1888*. A autora destacou a presença do cativo como trabalhador nas fazendas de gado, como auxiliar de vaqueiros e, até mesmo, vaqueiro, cuidando das roças e também nas atividades domésticas.

A partir desses estudos, temos vários pesquisadores de regiões diferentes que passam a se debruçar em pesquisas voltadas ao período escravista no estado. Entretanto, os estudos municipalistas se concentram nas grandes cidades, enquanto muitas regiões interioranas, onde houve emprego de escravizados, continuam recebendo pouca atenção, como é o caso de Alagoa do Monteiro, cidade para qual se volta meu estudo.

O silenciamento da presença negra na Paraíba foi aporte para pesquisas como a de Rocha (2009), que em sua tese aborda as relações de parentesco e família escravizada da Paraíba oitocentista. Revisitando a historiografia paraibana, a autora identifica e cita algumas problemáticas envolvendo a população negra livre e escravizada, sobretudo no que diz respeito às primeiras décadas do século XX, que, segundo Solange, seriam pautadas por aqueles vinculados ao Instituto Histórico Geográfico do Brasil (IHGB), que consigo traziam todo o arcabouço ideológico e temporal de suas escritas, como também eram carregados de seus lugares sociais (Rocha, 2009, p. 60).

A autora procura evidenciar o caráter estereotipado das pesquisas voltadas à historiografia paraibana, que, na temporalidade pesquisada, visavam a uma paraibanidade, construção de uma história da Paraíba desvinculada do Pernambuco. Tal construção criou heróis como André Vidal de Negreiros, e tinha como historiadores Maximiano Lopes Machado (1821-1895), Irineu Joffly (1843-1901) e Horacio de Almeida (1896-1983). Esses autores, ainda ligados às tradições do IHG, tinham como base Von Martius e outros autores que tinham visão eugenista; a partir da década de 1930, com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, dialogam com o mito da democracia racial, mito esse difundido e abraçado na historiografia brasileira, e na Paraíba não seria diferente: nas produções encontradas, o escravizado aparece como um indivíduo sem muitas aspirações, para quem “a

senzala seria seu limite” (Rocha, 2009), e as relações escravo-senhor se desenvolvem de forma harmoniosa. O mito de uma democracia racial traz, nas obras dos teóricos que a abordam, uma condição de “paz” entre os escravizados e os colonizadores, perspectiva de uma relação amigável. É um mito de que a população atual seria fruto de relações amorosas entre esses povos (Nascimento, 2016, p. 75.)

Para compreendermos essa lacuna historiográfica, valemo-nos das pesquisas de Lima (2008), que, em sua tese sobre os cativos da rainha da Borborema, expõe que os trabalhos sobre escravidão recentes – a partir dos anos de 1980 – se transformaram para se tornar um dos setores de ponta da historiografia no que se trata de produção de conhecimento, revisando alguns tópicos e trazendo novas formas de perceber e compreender esse período de mais de 300 anos no país, colocando agora a escravidão como um sistema mutável, sujeito a mudanças segundo o tempo e o local analisado, como também a figura do ser escravizado como um ser que, dentro das possibilidades, era ativo, fazia negociações e resistia à sua condição naquele momento. Entretanto, mesmo com um amplo debate historiográfico sendo posto com o passar dos anos, ainda existem lacunas a serem analisadas pela história, especialmente no que se refere a algumas regiões que ainda carecem de uma análise crítica do período escravista em seu território (Lima, 2009, p. 30-31).

O autor dá continuidade afirmando que há uma má distribuição no que diz respeito à história social da escravidão no Brasil. Mesmo pressupondo que as pesquisas sobre escravidão no Nordeste sejam numerosas e amplas, Lima traz que, com exceção da Bahia e do estado do Pernambuco, ainda persistem várias lacunas e silêncios sobre o período escravista no Nordeste. Sendo assim, as pesquisas voltadas a essa temática concentram-se nas regiões Sul e Centro-Sul, o que segue trazendo a importância sobre pesquisar o tema nas demais regiões, pois seria essa a premissa da história social da escravidão: a diversidade existente dentro desse sistema, e não somente pesquisar sobre os grandes polos populacionais da época, pois, também, as periferias do Império geram uma espécie de jogo de espelho (Lima, 2009, p. 31-32).

Na construção deste trabalho, utilizaremos algumas obras do pesquisador Clóvis Moura, tais como *Rebeliões da senzala* (1986); *Quilombos: resistência ao escravismo* (2020); *O negro: de bom escravo a mau cidadão* (2021) e *Dicionário da escravidão negra no Brasil* (2004). Apesar das várias críticas que são feitas ao autor, principalmente na obra *Rebeliões da senzala*, por analisar a população negra escravizada dos interiores como tendo um papel somente na questão cultural, acreditamos que ele seja pontual e explícito, nas obras citadas, ao tratar da população negra no Nordeste brasileiro de uma forma mais abrangente, analisando os

mais diversos aspectos das vivências negras no território brasileiro e, especificamente, na região Nordeste. Para além disso, o autor é um dos pioneiros a analisar a presença da população negra nos interiores de forma evidente; mesmo que seja analisando a cultura, Clóvis Moura deixa explícito que, nos interiores, a cultura negra é visível, e ao nosso ver, ela é palpável.

Compreendemos que somente com esse jogo de espelho sugerido por Luciano Mendonça poderemos falar em uma totalidade sobre o período escravista no Brasil. Estamos aqui pautando analisar o período escravista nos vários territórios e tempos no país, o que deve nos trazer luz para compreender todas as facetas que tomaram o período, bem como entender e sinalizar as heranças deixadas por esse período no território nacional e também nas pequenas cidades, que, na época imperial, eram apenas distritos esquecidos na periferia do Império. Deixar de observar e analisar a escravidão e o povoamento desses pequenos territórios nos coloca em um lugar de perpetuar o silenciamento historiográfico sobre a influência da população negra – e indígena – dentro das pequenas cidades brasileiras, esquecendo o histórico dessas pessoas e suas contribuições na construção dessas cidades, seja no trabalho, seja na dança, na musicalidade, entre outros.

Sendo assim, para realizar esta pesquisa, fez-se necessário o cruzamento de fontes, mesmo que em sua maioria escassas; parafraseando Reis e Silva (1983), o historiador, contudo, está condenado a trabalhar com as fontes que tem e não as que deseja (Reis; Silva, 1983, p. 13). Usaremos um banco de dados com registros de batismo e de óbitos de escravizados da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, da comarca da Villa São João, elaborado por Solange Mousinho e Eduardo Cavalcante, gentilmente disponibilizado por Faustino Teatino Cavalcante, professor pesquisador da UFCG/CDSA (Centro de Desenvolvimento do Semiárido) em Sumé, Cariri paraibano. A escolha por utilizar um banco de dados feito por outros pesquisadores se deu justamente pela escassez de fontes em Alagoa do Monteiro referente à temporalidade analisada neste estudo. Como salientado anteriormente, a pesquisa em si inicia-se em 2020, mesmo ano em que tivemos o início da pandemia de covid-19. Com esse motivo mais as dificuldades financeiras para a locomoção e a inviabilidade gerada por conversas com representantes do IHGB/PB, optei por usar o banco dados, que, para além de dinamizar a pesquisa, foi um dos únicos meios para que o tema se realizasse, pois ainda não tinha o conhecimento do projeto *Endangered Archives Program* (EAP) ou Programa de Arquivos Ameaçados, de que trataremos em seguida.

Utilizarei também os próprios livros de batismo e óbitos correspondentes aos anos de 1850 a 1871, e o livro de óbitos de 1854 a 1876, da mesma comarca. Devidamente

digitalizados e constados no projeto EAP, financiado pela Arcádia, que recebeu milhares de documentos ao redor do mundo que estariam ameaçados pelo mau manuseio e por falta dos cuidados adequados para a sua preservação. Muitos registros de vários estados brasileiros estão digitalizados no EAP, programa britânico que torna público os registros disponibilizados. Inventários *post mortem* ou inventários de bens também estão constantes no EAP⁵. O conhecimento desse projeto se deu apenas em meados de abril de 2023, quando conseguimos conhecer esse projeto de suma importância não somente para a pesquisa, mas para a historiografia tanto brasileira quanto mundial.

Ainda, faremos uso de um contrato de compra e venda de uma escravizada, lavrado em 1864 e que consta no Primeiro Livro de Notas do 1º Tabelionato de Registro Geral de Imóveis e Anexos de Monteiro, popularmente conhecido como Cartório de Elita. Por fim, usaremos informes dos presidentes de província, sobretudo dos anos de 1856 e 1862, anos das epidemias de cólera, como também o primeiro livro de óbitos e o primeiro livro de batismo de Alagoa do Monteiro, do ano de 1865.

Nesse arcabouço de fontes, por vezes nossas análises serão mais interpretativas, levando em consideração que as próprias fontes escassas não nos dão a possibilidade de abrir para hipóteses e análises mais profundas devido justamente a essa escassez; entretanto, trabalharemos para mostrar o jogo de espelho proposto por Lima (2009). Sendo assim, abriremos para os campos de possibilidades (Velho, 1994), pois, a partir das fontes disponíveis e das leituras acerca do período escravista na província da Parahyba do Norte, encaminharemos para o que teria acontecido em Alagoa do Monteiro no período estudado, de forma que esse campo de possibilidades se apresenta aqui enquanto uma forma de analisar o período escravista em Alagoa do Monteiro, e que o projeto aqui exposto, enquanto uma visão local, possa ser compartilhado e analisado juntamente com outras possibilidades sobre o período analisado (Velho, 1994, p. 40).

Assim, trabalharemos com a imaginação controlada de Chalhoub (2011), partindo das documentações analisadas e dos interesses do pesquisador de trazer visões possíveis através das pistas deixadas (Chalhoub, 2011, p. 17), lidando com um método interpretativo em que informações que, *a priori*, possam não ser vistas por outros métodos tornam-se relevantes dentro do escopo da imaginação controlada (Chalhoub, 2011, p.17). Trabalharemos, portanto, unindo os rastros do período escravista em Alagoa do Monteiro através das fontes dispostas juntamente com o campo de possibilidades, para analisar as experiências escravas no sul do Cariri paraibano.

⁵ Para ver os arquivos disponíveis no programa, acesse <https://eap.bl.uk/>.

Dentro do escopo da diversidade de fontes, mesmo que em pequena quantidade, usaremos a história social como metodologia do nosso trabalho. Sabendo que a nova história social dos anos 1980, no Brasil, segue uma tradição thompsoniana, como mencionado no início do trabalho, traz-se uma nova perspectiva que, segundo Hobsbawm (1998), não tem uma definição exata, mas se apoia em outras ciências, como a sociologia e a antropologia, para se fazer historiográfica. A história social, principalmente em meados dos anos 1970, apresenta uma forma de pensar a coletividade como um ato político, as vivências individuais em reflexo a um coletivo econômico e social, que prioriza a experiência individual humana e os processos de diferenciação e individuação dos comportamentos e identidades coletivos – sociais – na explicação histórica (Mattos, 1997, p. 89-90). Isso, por fim, torna-os indivíduos de uma mesma classe múltiplos e com vários nichos a serem discutidos, como gênero, raça, classe, identidade, entre outros (Davis, 1991); torna-os de carne e osso, dando nome e sobrenome a eles e os evidenciando para além dos números que os colocam numa história escrita e/ou vivida “pelos de baixo” (Pirola, 2020, p. 128).

Tendo nomes notáveis nesta metodologia como Hebe Mattos, Silvia Hunold Lara, João José Reis, entre outros, as pesquisas na história social seguiram alguns estudos que despontaram à época, tais como a demografia e a busca pelos estudos da família ou parentesco através de registros paroquiais, esses registros sendo poucos, como aponta Hobsbawm, mas que visam a estudar o funcionamento da família. Dentro desse escopo de temas de estudos, temos também histórias pessoais, a história urbana, das classes, das transformações da sociedade, das mentalidades e, por fim, a história dos movimentos políticos e sociais.

A família escravizada virou objeto de estudo nessa nova história social a partir da década de 1980, quando as investigações passaram a indicar a existência de uma unidade familiar sem a “promiscuidade” que era relatada, até então, nas obras historiográficas (Slenes, 2011). A partir daí, as pesquisas envolvendo as solidariedades – compadrio – e a família escravizada ganham a atenção de pesquisadores como Robert Slenes, Manolo Florentino e José Roberto Góes (2017), Kátia Mattoso, entre outros, mesmo que alguns pesquisadores ainda desconfiados não concebem que a população escravizada tinha, em seu meio, a formação de uma família e relações de parentesco que extrapolam o cativo e fossem para o âmbito social, como veremos no capítulo 1. Exemplos desses pesquisadores são Jacob Gorender e Emília Viotti da Costa – que muda o posicionamento algum tempo depois.

Compete a este trabalho justamente a história social da família em mescla com a história social das classes dentro do sistema escravista, pois, como afirma Hobsbawm (1998), o dono de escravos não pode ser entendido sem os escravos e sem os setores não escravistas

da sociedade (Hobsbawm, 1998, p. 99). Esse escopo da história das classes traz o fator social dos indivíduos ali dispostos entre a dominação e o protagonismo, no ponto em que tais sujeitos são ativos dentro de seus grupos ou classes, não havendo apenas uma sujeição à estrutura sem nenhuma luta. A cultura, a forma de vivência dos trabalhadores, dos escravizados também deve ser vista dentro da classe, assim como a vida dos senhores de escravos estavam funcionando dentro e fora do que concerne ao mundo do trabalho.

Como salientado anteriormente, os estudos voltados à família usam primordialmente documentos eclesiásticos, tais como assentos de batismo, óbito, casamento, crisma, além de inventários, para analisar o funcionamento e o comportamento da família e as formações de parentesco. É mais recentemente, entre a primeira e a segunda década dos anos 2000, que temos mais trabalhos sobre o tema na historiografia paraibana – incluindo-os em uma historiografia nacional. Destacamos alguns deles a seguir.

Em 2008, em sua tese de doutorado *Cativos da Rainha da Borborema: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX*, Luciano Mendonça de Lima dedica-se a fazer um estudo sobre a escravidão no município de Campina Grande, no agreste paraibano, buscando, através do cruzamento de fontes como assentos de batismo, óbitos, casamento, livro de matrículas de escravizados, fazer uma história social da escravidão e, com isso, estabelecer relações com a resistência escrava tida em Campina Grande, unindo a cultura e a resistência escravas, focando não somente nas resistências em que haja um embate, mas no cotidiano do trabalhador cativo, trazendo, por meio da nova história social, a resistência que estaria fora dos embates diretos contra o sistema escravista. Sendo assim, Lima, em seu primoroso trabalho de décadas dedicado à pesquisa da escravidão paraibana, dá-nos um panorama da vida e resistência escrava, ou melhor dizendo, da vida resistente dos escravizados. Debruçando-se entre o parentesco, o trabalho, as doenças e as práticas de liberdade que envolviam os escravizados na Paraíba oitocentista, Luciano Mendonça de Lima usa as mais variadas fontes, como assentos de batismo, óbitos, casamentos, ações criminais e cíveis, matrículas de escravizados, relatórios dos presidentes de província, censos populacionais etc., para fazer um estudo social do sujeito escravizado em Campina Grande.

Solange Rocha, assim como Lima, já citada neste trabalho, em sua tese *Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual*, publicada em livro no ano de 2009, busca através de fontes oficiais da administração do Império, jornais e, sobretudo, das fontes eclesiásticas, entre outros, analisar as formas que se apresentam as relações familiares da população negra escravizada ou livre na Zona da Mata paraibana. Rocha abre para a possibilidade de a família e o compadrio serem uma forma de resistência da

população negra, por estreitar laços com pessoas de vários segmentos políticos e econômicos. Sendo assim, a autora trabalha com demografia, história, família, micro-história e ligações nominativas para analisar as formas de parentesco e a população negra na Paraíba imperial.

Levando em consideração os trabalhos abordados até aqui e o tema da pesquisa, Abreu (2015, p. 30) traz que “o nascer, o morrer, o casar” estavam intrinsecamente ligados à Igreja cristã; esta tinha o controle dos registros de quem nasce, morre ou casa, além de ser ela a instituição que regulamentaria todos essas passagens da vida cristã. Dito isso, o cruzamento de fontes é utilizado pela historiografia paraibana, como podemos observar no próprio autor, em sua dissertação publicada em livro *Senhores e escravos no sertão da Paraíba (1850-1888)*, que trabalha o cotidiano dos senhores e escravizados de São João do Rio do Peixe, Sertão paraibano, que faz divisa com o estado do Ceará. Abreu se vale das mais variadas fontes, algumas já citadas em outros trabalhos aqui apresentados: livros de batismo, óbitos e casamento; inventários; relatórios de presidentes de província; ações cíveis e criminais. Nesses documentos, analisa as formas que os senhores tentavam manter a escravidão nas suas terras em tempos de declínio e crise do sistema escravista, para também evidenciar as brechas que foram sendo usadas pelos escravizados em busca de benefícios para uma melhor sobrevivência nas senzalas.

Eduardo de Queiroz Cavalcante, em *Tecendo redes, construindo laços de solidariedade: a formação de famílias negras, a prática do compadrio e a morte de escravizados e libertos no Cariri paraibano (São João do Cariri/1850-1872)*, dissertação defendida em 2015, traz a perspectiva da vida dos escravizados na comarca de São João do Cariri, à qual Alagoa do Monteiro era filiada. Na pesquisa, Cavalcante apresenta a necessidade de novas abordagens na historiografia paraibana, principalmente no que compete à freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, em destaque. Usando principalmente documentos eclesiásticos, o autor elabora um trabalho que consiste na análise de laços parentais, entre escravizados e não escravizados, numa forma de burlar as normas e resistir ao sistema escravista, para além das doenças, mortes e ritos fúnebres que também estão ligados à vida e ao fim dessa da população, pois “se o batismo é a porta de entrada a vida cristã, é no óbito [que] seria uma saída ou melhor dizendo, a porta de entrada para o mundo celestial da cristandade” (Queiroz, 2015, p. 30).

Percebemos nos trabalhos citados que analisar o conjunto vida e morte dos escravizados é procedimento presente na historiografia paraibana da escravidão, pois são nessas amarras que a população escravizada se torna protagonista. O laço de parentesco e os ritos fúnebres que cercam a população escravizada, como também os inventários, dão um

aporte para as pesquisas mostrando quem eram esses sujeitos vendidos e arrolados como patrimônio e que passavam de “pai para filho”. Os temas centrais deste trabalho – parentescos, doenças e herança – então, acabam sendo interligados à análise da experiência e da vida social do escravizado. Portanto, não se trata de mais um trabalho sobre escravidão na Paraíba: trata-se de analisar esses sujeitos e sua participação efetiva na construção de Alagoa do Monteiro como um espaço de ações e sobrevivências desses personagens históricos. Com isso, enfatizamos que não há separações entre as três temáticas deste estudo, mas análises de como a população escravizada de Alagoa do Monteiro vivia em meio à estrutura que os cercava, como burlava as regras e a utilizava-se delas para resistir e lutar da maneira possível contra o sistema.

A partir disso, nosso trabalho se divide em três capítulos. O primeiro está centrado nos **laços de parentescos** tidos em Alagoa do Monteiro, partindo dos **registros de batismos**, salientando os **laços consanguíneos e espirituais fomentados entre a população escravizada** e outras condições jurídicas. Nesta parte, pretende-se observar o **batismo enquanto forma de resistência e negociação entre os escravizados e seus senhores**, a fim de analisar as formas como esses laços poderiam ser feitos e podendo gerar teias de **solidariedade em relações, verticais ou horizontais**, burlando as normas das Constituições Primeiras da Bahia, extrapolando o religioso e adentrando o social, indo para fora da senzala e trazendo benefícios possíveis para a população escravizada de Alagoa do Monteiro. Esse capítulo dialoga com a bibliografia acerca da família escrava e, mais especificamente, do compadrio.

No segundo capítulo, pretendemos **analisar as causas das mortes dos escravizados** em Alagoa do Monteiro, usando o banco de dados de óbitos entre 1850 e 1872 e o Livro de Óbitos de Alagoa do Monteiro. O intuito desse capítulo é fazer um estudo sobre **as doenças que assolaram os escravizados** da localidade com **ênfase nos locais em que eram enterrados**, e tratar sobre a cólera, partindo de que teria sido Alagoa do Monteiro uma das primeiras localidades da província da Paraíba a ser acometida pelo surto. Pautando, assim, o lugar geográfico que a região ocupa, bem como os **ritos fúnebres dispostos para os sepultamentos dos escravizados**, usamos Reis (2004), com *A morte é uma festa; História da gente brasileira*; Del Priore (2016), com *História da vida privada no Brasil*, volume 2 (1998); e os estudos de Cavalcante (2015) e Lima (2008), todos trabalhando como a morte era tratada para e entre a população escravizada no Brasil. Utilizaremos também o relatório do presidente da província de 1856, Antonio da Costa Pinto, ao tratar sobre a cólera em Alagoa do Monteiro. Concebendo a morte como parte natural da vida humana, também será ancorada nas

normativas da Igreja Católica no Brasil, onde também iremos perceber que o medo da morte, que vem da literatura do Ocidente europeu do século XIX, chega ao Brasil cheia de ritos que se chocam com a cultura negra, principalmente entre os leigos (Abreu, 1991), e como essa morte ainda vai ser uma forma de afastar as classes sociais entre as mortalhas (Reis, 1991), a possibilidade de testamento, assim como é um tema que se une aos documentos sobre o nascimento para abordar a família, só que, nesse caso, a morte vai separar os brancos dos escravizados, assim como também vai separar o público do privado e os cuidados que terão os túmulos após os anos. Faremos, por fim, uma tentativa de análise da expectativa de vida entre os escravizados de Alagoa do Monteiro, partindo dos estudos de Pedro Mello (1988) e Maria Vitória (2010) e da demografia de Alagoa do Monteiro, para tentarmos vislumbrar a possível expectativa de vida entre os escravizados do local.

No terceiro e último capítulo, adentramos os inventários e o contrato de compra e venda para **uma análise dos escravizados** ali elencados e a possibilidade de uma análise do preço que se dava a esses sujeitos, levando em consideração o que estaria ocorrendo no país nas décadas de 1850, 1860 e 1870, também traçando a influência da guerra civil estadunidense na mudança dos preços entre os escravizados. Portanto, o intuito do capítulo é analisar **como esses escravizados eram descritos**, utilizando-se dos inventários arrolados, a exemplo do inventário do capitão João José da Silva Lima, dono da Fazenda Santa Clara em Zabelê; o inventário de Manuel Monteiro do Santos, no Sítio Espírito Santo, em Monteiro; e o contrato de compra e venda das crianças escravizadas Maria e João em 1863. Considerando as referências citadas anteriormente, como Lima (2008), Rocha (2009), Mattoso (2016) e Campello (2018), faremos uma **análise da jurisdição para compra e venda dos escravizados**; e Larissa Dourado (2018), levando em conta que os inventários e o contrato de compra e venda deixa poucos rastros sobre as experiências dos escravizados. O capítulo pretende observar as terminologias escritas acerca desses indivíduos e como elas influenciam a tratativa dos escravizados da época.

2 EU TE BATIZO MARIA, JOSÉ, MANOEL: BATISMOS E PARENTESCO ENTRE OS ESCRAVIZADOS EM ALAGOA DO MONTEIRO

Neste capítulo, analisaremos o batismo enquanto instrumento religioso e enquanto forma de resistência e negociação entre os escravizados e seus senhores, a fim de analisar as formas como esses laços poderiam ser feitos, possibilitando gerar teias de solidariedade em relações verticais ou horizontais. Compreendemos, assim, a possibilidade de burlar as normas das Constituições Primeiras da Bahia, extrapolando o religioso e adentrando o social, indo para fora da senzala. Nos valendo dos campos de possibilidades de Velho (1994) e com o jogo de espelho de Lima (2009), vislumbrar os possíveis benefícios para a população escravizada de Alagoa do Monteiro, com o batismo de crianças escravizadas. Ainda, é nosso objetivo pensar como as formas de nomeação dos escravizados podem ser vistas como um incremento religioso e uma forma de individualizar e categorizar o escravizado.

2.1 DO RELIGIOSO AO SOCIAL: A IMPORTÂNCIA DO BATISMO NA SOCIEDADE ESCRAVISTA

Desde o século XVI, os sacramentos da Igreja Católica foram regulados pelo Concílio de Trento, porém, aqui no Brasil, essas regulamentações foram atualizadas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (CPAB) em sua segunda edição, datada de 1853, composta por cinco livros que regiam a vida cristã no Brasil monárquico – o que não quer dizer que não houve burlas às normas das Constituições. O que nos importa no nosso estudo são os títulos de 10 a 20 do primeiro livro de normas das Constituições, em que as normas que adentram o universo do batismo são postas e, portanto, passam a ser também um aparato civil, como veremos adiante.

No que compete ao batismo, Rocha (2009) afirma que tal prática já era tida como libertadora desde o século IV, quando o cristianismo começou a fincar suas raízes, entretanto, a partir do século XVI, com a Contra Reforma, o cristianismo católico passou a adotar medidas ou normas para estipular outros sacramentos e enfrentar a Igreja Protestante, que apenas contava com o batismo e a eucaristia. Sendo assim, com o povoamento das Américas e a Companhia de Jesus, os batismos tornam-se instrumentos de “fê” e salvação das almas, justificativas para a ocupação dos territórios colonizados (Rocha, 2009, p. 216-217).

Devemos, portanto, ater-nos à importância da Igreja Católica enquanto instituição promotora da escravidão, tanto por meio do batismo como por meio do mito da maldição de Cam, afirmando que o povo do continente africano estaria manchado na pele por Cam ter visto a nudez de Nóe. Tal mito serviu de justificativa para que a Igreja abordasse a escravidão como a grande benevolência sua, para a salvação de almas, como também a explicação de que a Igreja teria a necessidade de salvar as almas “rudes” de sua face sombria e sem Deus.

Assim, a questão racial vai ser amplamente assegurada pela questão religiosa, mas não somente ela, grande parte das organizações do mundo moderno irão ser baseadas nas questões raciais enquanto classificadoras sociais e como aparato para as relações de poder e dominação. Segundo Munanga (2004), a raça entra no crivo social, onde as camadas classificadas como mais inteligentes pelos genealogistas, vão ser as "melhores", e assim conseqüentemente, se perdura o discurso das três raças e as categorizam na lógica eurocêntrica de poder e dominação. O que nos remete a leituras do pensamento brasileiro, desde Von Martius quando se torna o pioneiro a publicar pelo órgão público IHGB, abordando as possíveis diferenças biológicas entre as raças pautados no Darwinismo social do século XIX e Gilberto Freyre, categorizando as vivências sociais destas raças como harmônicas. Desta forma, a raça se constrói histórica e socialmente, como um aparato para perpetuação de dominação e poder das elites do mundo moderno - e conseqüentemente do mundo atual.

Desde o século XVIII, as CPAB, sobre a qual nos debruçaremos adiante, estabeleceram várias regras e formas de respaldar legalmente tanto a escravidão quanto a catequização da população vinda do continente africano. Portanto, convém destacar o papel da Igreja em seu caráter ideológico, pois ela foi instrumento importante para uma sistematização legal do sistema escravista tanto na conversão dos fiéis quanto na justificação da violência escravocrata enquanto uma punição necessária para redenção da alma. A Igreja era participante das torturas e outras violências que a colonização trouxe à população negra (Nascimento, 2016) e também à indígena, mesmo que alguns pesquisadores, como Rietveld (1999)⁶, levantem a questão de que a Igreja teria ajudado os indígenas e sido omissa com os negros.

A população negra escravizada tomou a religião católica como uma forma de sobreviver ao sistema, seja com os laços formados através do compadrio e do casamento, seja com a incorporação de elementos do cristianismo e da cultura europeia, com elementos de

⁶ “A Igreja que tentou proteger os índios estava nesse caso ausente” – ver Rietveld (1999). Mesmo declarando que a população negra estava no território contra a sua vontade, o autor coloca os negros na parte que intitula como “Invasores”, o que, para nós, causa um estranhamento, já que, como o próprio afirma, os negros vieram como escravizados, portanto, estariam ali à força. Deveriam, mesmo, ser colocados como invasores?

suas respectivas culturas e religiosidade. Assim, a religião passou a ser um certo tipo de aporte, como, por exemplo, a criação das irmandades negras, as congadas ou reisados, entre outros, pois, como analisam Maia (2016) e Moura (2020), com o poder ideológico religioso, os próprios escravizados passaram, entre si, a tratar de forma diferente aqueles que eram batizados e aqueles que não o eram. Dentro dos próprios quilombos, como analisa Moura (2020), a religião predominante era a religião cristã. Sendo assim, não estamos extinguindo toda a base religiosa que fomentou a escravidão, como já salientado, porém, devemos salientar que tal aparato fora também usado como uma forma de resistir e de conviver dentro do sistema escravista.

Com isso, engendramos para uma análise dos artigos da CPAB, que articulam os sacramentos da Igreja: batismo, crisma, consagração, casamento e óbito. Damos ênfase aos artigos que tratam sobre o batismo, o sacramento primeiro e o mais importante da vida cristã, pois é dentro do batismo que as almas começavam seu caminho da verdade e da fé e estariam perdoados do pecado original. Desses artigos, tem-se alguns voltados exclusivamente à população escravizada, como é o caso dos títulos 2 e 3, que consistem em expor a importância de se ensinar a doutrina cristã, principalmente aos escravizados, como podemos notar a seguir.

(2) e especialmente a seus escravos, (8) que são os mais necessitados desta instrução pela sua rudeza, mandando-os á Igreja, para que o Parocho (4) lhes ensine os (5) 2 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 Christa, para que sejam instruidos em tudo, o que importa a sua salvação. E encarregamos gravemente as consciencias das sobreditas pessoas, para que assim o fação, attendendo á conta, (6) que de tudo darão á Deos nosso Senhor (CPAB, 1853, p. 47).

Como observamos na passagem anterior, o escravizado era posto como rude, que não sabia a língua portuguesa – e foi essa “rudeza”, entre outros argumentos, que justificou a colonização de vários povos e territórios. A preocupação dos arcebispos com a dita rudeza entre os escravizados era uma das justificativas para que ensinamentos cristãos entrassem na vida dessas pessoas, explicando o motivo de o batismo ser o primeiro sacramento e envolvendo o compadrio, que, conforme analisaremos, tinha como papel ensinar os bons costumes e a língua portuguesa.

São nessas circunstâncias que o batismo se torna o primeiro e o mais importante dos sacramentos, pois é a porta de entrada para a vida cristã, como remonta o Tópico 10 das CPAB: “(33) *O Batismo (1) é o primeiro dos sacramentos e a porta por onde se entra na*

Igreja Catholica, e se faz, o que se recebe, capaz dos mais Sacramentos, sem o qual nem – um dos mais fará nelle o seu efeito” (CPAB, 1853, p. 57). Com isso, as CPAB (1853, p. 58) ainda pontuam a importância do batismo para a salvação da alma, do perdão dos “peccados” a todos e a importância de batizar as crianças em até oito dias após o seu nascimento.

Mesmo que as normas imputassem uma multa para os pais e párocos, a distância entre a paróquia e as fazendas existentes no interior da Paraíba fazia com que as crianças escravizadas fossem batizadas, em sua maioria, depois do prazo de oito dias estabelecido pelas CPAB, já que o deslocamento poderia demorar muitos dias. Nos registros analisados, observamos que a maioria das crianças escravizadas batizadas recebia esse sacramento ao longo do primeiro mês de vida:

Tabela 1 - Idade das crianças escravizadas batizadas em Alagoa do Monteiro entre os anos de 1851 e 1871

Idade em que foi batizada	Quantidade de <i>crianças</i>
0-28 dias	27
1 mês	19
2 meses	16
3 meses	10
4 meses	5
5 meses	3
6 meses	1
7 meses	2
10 meses	2
1 ano	2
14 meses	1
Total	88

Fonte: Banco de dados dos livros de batismo da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, dados dos livros de 8 a 12 e do Primeiro Livro de Batismo de Alagoa do Monteiro (1866-1871)⁷

Percebemos na tabela 1 que, mesmo passando dos oito dias estabelecidos pelas Constituições, as *crianças escravizadas* em Alagoa do Monteiro, Santa Clara e Zabelê eram batizadas, em sua maioria, entre os primeiros dias de vida até o primeiro mês. A criança mais nova batizada foi Luzia, filha legítima de Jacintho e Felícia, escravizados em posse de Thereza Maria de Jesus, tendo como padrinhos Manoel José do Nascimento e Maria Francisca do Nascimento; nascida no dia 3 de novembro do ano de 1866 e batizada no dia 4 do mesmo mês e ano, ou seja, com 1 (um) dia após o seu nascimento. A criança mais velha foi batizada com 1 (um) ano, Manoel, filho natural de Luisa, escravizada de José Ignácio de Britto, tendo como padrinhos Jose Francisco de Brito e Bemvinda Laurinda Felicinda. Ele nasceu aos 11 dias de novembro de 1863, foi batizado aos 27 dias de dezembro de 1864, exatamente 1 (um) ano, um mês e 6 dias após seu nascimento. Pelo sobrenome do proprietário e do padrinho serem o mesmo, podemos pressupor que ou eles eram parentes ou que Jose Francisco pudesse ser um liberto que herdou o sobrenome senhorial.

Mesmo com o caso de Manoel, que foi batizado um ano após seu nascimento, pela quantidade de batismos que ocorreu nos primeiros dias de nascido das crianças, podemos inferir que as visitas dos párocos a Alagoa do Monteiro eram constantes, diferente de Zabelê, que pouco recebia visitas. A hipótese que podemos trazer sobre as pouquíssimas visitas a Zabelê, que diferem de Monteiro, é a de que as fazendas que inicialmente formaram Zabelê ficavam em locais de difícil acesso, em zonas mais remotas, perto de serras e adentrando a vegetação, impossibilitando, assim, que as visitas ocorressem mais cedo.

Por esse motivo, as CPAB ordenaram a construção de capelas nos interiores para que se realizasse sacramentos. A construção da Capela de Santa Clara, lugar e nome da fazenda onde ocorriam os sacramentos em Zabelê, só fora construída em 1863, como aponta Rietveld (1999), e embora houvesse dificuldade para execução do sacramento do batismo nos interiores, há registros de batismos anteriores a essa data tanto na fazenda Santa Clara quanto na fazenda Zabelê. Isso se dava porque grande parte das fazendas tinha seu oratório privado⁸.

⁷ Dos 88 assentos de batismo encontrados numericamente são 66 do banco de dados e 22 do livro de batismo da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, em Alagoa do Monteiro. No banco de dados, disponibilizados nos anexos, o leitor irá perceber que há mais de 1.000 assentos, entretanto, apenas 66 foram encontrados sendo em Monteiro ou em Zabelê, por esse motivo a análise neste trabalho foi realizada com um número menor de assentos do que os que existem no banco de dados.

⁸ Aqui, não entraremos no demérito dos oratórios privados, pois as fontes nos restringem, ao passo que não temos imagens desses oratórios apenas citados nos assentos de batismo, mas eles são parte importante do sacramento do batismo nos interiores. Abreu (2021) aborda a importância dos oratórios e capelas em São João do Rio do Peixe/PB, com imagens dos oratórios e capelas que constituíam a freguesia estudada pelo autor.

A capela de Santa Clara, em Zabelê, ainda permanece em funcionamento e é resguardada pela família descendente do capitão João José da Silva Lima⁹. Foi construída por penitência de o capitão ter cometido o crime de homicídio em Garanhuns, Pernambuco, onde ele habitava, e com a construção da capela, seus pecados seriam perdoados. Segue uma imagem (figura 3) da capela atualmente.

Figura 3 - Capela de Santa Clara, Zabelê/PB (2021)



Fonte: arquivo pessoal

Nos séculos que se seguiram desde que os sacramentos se tornaram normas obrigatórias, o batismo ganhou também um caráter civil, como podemos observar em Silva (2011), quando a autora afirma que,

⁹ Consta no seu obituário que o capitão João José da Silva está enterrado no altar da Capela de Santa Clara – ver capítulo 3.

No Brasil, em quase todo o século XIX, os principais documentos da Igreja (registro de batismo, casamento e óbito) também possuíam um caráter civil, pois não existia registro civil de nascimento junto ao Estado. Logo, o batismo, além de inserir um novo indivíduo no universo religioso católico, também o inseria de maneira formal no universo social e político, por meio de uma certidão que atestava suas relações familiares consanguíneas e também suas relações familiares espirituais e mesmo relações sociais, pois ali estavam nominados o conjunto de pessoas que participaram daquela cerimônia, na condição de pais, padrinhos e testemunhas (Silva, 2016, p. 128).

A passagem nos demonstra que os sacramentos têm seu caráter civil, pois alguns senhores, principalmente nos interiores, deixavam de registrar seus escravizados na matrícula geral, mesmo que a falta desse registro pudesse trazer muitas para esses senhores. Os batismos, ou melhor, o registro do batismo e a escolha das pessoas envolvidas, como os padrinhos, poderiam ser utilizados de várias formas pelos escravizados. Por exemplo, poderiam conter a data em que as pessoas foram batizadas; assim sendo, tais registros contribuíram para que vários indivíduos que chegaram após 1831, na promulgação da “lei para inglês ver”, que proibia o tráfico de escravizados do continente africano para o Brasil, comprovassem a data de suas chegadas.

O batismo pode ser compreendido como uma estratégia de sobrevivência, pois as pesquisas voltadas ao período escravista já não mais trabalham com dois opostos, que seriam a reação da luta direta e a submissão dos escravizados. Desde a década de 1980, a história social da escravidão analisa outras formas de resistência que vão além do confronto direto. Essas outras formas de resistência muitas vezes estão no ato da negociação entre escravizados e senhores, vista por Reis e Silva (1988), e também no que poderia ser considerado como ações de “obediência”, como pauta Mattoso (2020), quando ela pontua que a obediência era presente no cotidiano do escravizado por ser uma das estratégias de sobrevivência, para ascender e conseguir parte de sua vida privada utilizando-se “dos valores da sociedade branca” (Mattoso, 2020, p. 138). Porém, até mesmo essa obediência estava e devia ser negociada com o senhor no seu dia a dia.

Nesses casos de obediência, podemos incluir o próprio batismo pela forma que ele funcionava, já que, para Rocha (2009), os senhores valorizavam mais o caráter social do batismo por dar-lhes contatos com pessoas de outras fazendas do que propriamente pelo lado religioso. Diante disso, a escolha por padrinhos de outros lugares fazia parte do dia a dia dos escravizados. Primeiro, pela não possibilidade de os próprios senhores serem os padrinhos, algo que fugia às normas da CPAB (1853); em nossos dados, nenhuma criança em Alagoa do Monteiro fora batizada tendo seus proprietários como padrinhos. Segundo, porque o elo entre duas fazendas seria importante também para que os próprios cativos procurassem por outras

peessoas para sua rede de sociabilidade, sendo essas pessoas livres ou companheiros escravizados de outras fazendas.

Essa falta de indícios mostrando senhores como padrinhos das crianças escravizadas nos remete à hipótese de que, se os senhores fossem padrinhos, perante as normas religiosas, deveriam arcar igualmente com os pais a educação e outros fatores da vida da criança. Contudo, a ausência de fontes não permite negar a existência do interesse senhorial na prática do batismo. O compadrio entre escravizados de diferentes fazendas, por exemplo, poderia dar a um senhor a possibilidade de estreitar laços com outro fazendeiro ou coronel, pois a criança, após batizada, passava a fazer parte da família dos padrinhos que viviam em outra propriedade. Não é de hoje que a historiografia sugere a complexidade das relações de apadrinhamento:

[...] Ao que tudo indica, as solidariedades verdadeiras dificilmente podiam ser estabelecidas entre senhores e escravos; todavia, algumas solidariedades entre senhores e escravos se firmaram, com frequência maior do que se poderia imaginar, assim como entre um alforriado e um escravo ou entre escravos. Nascidas de uma vontade pessoal, podendo ser individuais, de convivência ou de homem para homem, essas solidariedades eram expressas por ligações de compadrio (Mattoso, 2015, p. 157).

A passagem anterior referente às análises de Mattoso corrobora com o que salientamos sobre os laços de compadrio enquanto uma forma de solidariedade e resistência, tais laços sendo definidos como verticais e horizontais. Sobre isso, Nascimento Neto (2017) exemplifica que,

Concernente a esse respeito, entende-se que as relações de compadrio faziam parte da estratégia para estabelecer redes de contato verticais, quando os padrinhos escolhidos eram libertos e livres, e horizontais, quando os padrinhos eram também escravos, mesmo que de outros senhores. Desta feita, é aceito de modo geral que o estabelecimento e a conservação de laços de parentesco consanguíneos e/ou ritual “restituíram aos cativos um tanto da humanidade que sequer os seus senhores ousariam expropriar – a capacidade de criar e viver sob norma intrínsecas ao ser humano (Góes; Florentino, 1997 *apud* Nascimento Neto, 2017, p. 33).

Nascimento Neto (2017) continua a abordagem sobre a relações verticais e horizontais expondo que os laços verticais poderiam promover melhores condições de vida, mobilidade e até a libertação dos escravizados, e que os laços horizontais com pessoas cativas reforçavam os aqueles dentro da comunidade, além de uma preocupação com os cuidados da criança após a morte da mãe (Nascimento Neto, 2017, p. 88). Tais melhorias na condição de vida, algumas delas salientadas aqui, como a liberdade, incluíam “ainda comida, descanso, dias livres, divertimento, caso possível um roçado” (Góes; Florentino, 2017, p. 149). Era através da feitoria de parentes que se constituíam aliados; em alguns casos, conseguia-se acesso a

vantagens sociais em que o escravizado poderia gozar de certa autonomia, ou mesmo uma mínima possibilidade de, com o tempo, se libertar ou ter melhores condições.

A família escravizada era, portanto, algo que resultaria de ações coletivas dos escravizados, onde eles teriam certa autonomia (Irffi, 2018, p. 58) e poderiam escolher com quem criaria laços, como também negociar com o senhor com quem seriam esses laços, abrindo alas para uma possível ascensão social, já que os padrinhos seriam uma espécie de pais espirituais e teriam que suprir o afilhado não só no âmbito religioso, mas materialmente (Mattoso, 2015, p. 157). Sendo assim, o compadrio como um abrangente dos laços de parentesco iria moldar formas de sobrevivência numa adaptação ao sistema nas normas católicas (Rocha, 2009, p. 259). Portanto, percebemos que o batismo tem a função de criar novos laços de sobrevivência e marcar documentalmente a existência desses laços, levando em consideração a grande importância do documento não só para a Igreja, mas também para os envolvidos que irão dispor dessa conexão espiritual para, como foi citado, conseguir viver e ter possivelmente uma melhora nas condições de vida. Um exemplo: em Alagoa do Monteiro, veremos que uma criança é considerada forra em pia batismal após pagamento de 100 mil réis, mesmo que a família da qual a criança estaria em posse fosse da província do Pernambuco (Nunes, 2016); pelo batismo, ela teria uma ligação mais estreita com Monteiro, por sua documentação principal estar na povoação citada. É dentro desse batismo, em seus escritos, que está o ato de nominar as crianças que saem do âmbito familiar de pai e mãe e enveredam pelos nomes dos padrinhos. Portanto, essas ligações se transformam em possíveis benefícios para a família escravizada (Góes; Florentino, 1997).

As formas de resistência de escravizados são múltiplas, como afirma Clóvis Moura (2020, p. 19)¹⁰: “Dessa forma, os escravos negros, para resistirem à situação de oprimidos em que se encontravam, criaram várias formas de resistência, a fim de salvaguardarem social e mesmo biologicamente do regime que os oprimia”. Dentro desse parâmetro de pensar resistência no cotidiano da família escravizada, Bruna Santiago (2021), analisando o pensamento de Angela Davis, expõe que, na perspectiva de Davis, dentro das famílias escravizadas, laços de afetos são criados, e olhar esses laços permite perceber a extrema importância que homens e mulheres escravizados davam às atividades domésticas, sendo um local de afeto em um momento de extrema violência (Santiago, 2021, p. 102). Embora Davis analise os Estados Unidos, identificamos processos semelhantes no que tange à extensão da

¹⁰ Moura aborda que o cristianismo não estava fora do âmbito dos quilombos, pois estes praticavam suas religiões “sem castas”, como ele pontua, sendo que entrava o catolicismo popular, as crenças africanas bantu e as crenças indígenas que se juntaram às crenças de origem bantu (Moura, 2020, p. 89).

família no Brasil e à construção dessas redes de compadrios; sendo assim, a resistência dos escravizados é um processo coletivo, de acordo com as análises da filósofa estadunidense. Santiago aborda ainda como, dentro dos estudos de Angela Davis, a figura feminina é central nessas resistências, e dentro desse escopo está o fato de ela agir diretamente em fugas, envenenamentos e formação da família de escravizados (Santiago, 2021, p. 101).

Como trataremos no tópico seguinte, a maioria das famílias de escravizados em Alagoa do Monteiro são matrifocais, pois as crianças registradas têm apenas o nome da mãe, e é ela a escolher ou negociar com seus senhores, já que, como aponta Sara Irffi (2018), “a escolha de padrinhos do seu convívio poderia facilitar significativamente alguma negociação que pudesse haver entre senhor e seu escravo” (Irffi, 2018, p. 110). Ainda, segundo Mattoso (1991),

A escolha do padrinho e da madrinha é o resultado de estratégias de promoção social bastante parecidas daquelas encontradas entre os livres e os libertos, porque a responsabilidade dos padrinhos perante a criança alarga-se também a mãe desta, que se tornara comadre. O compadrio consolida e estende os indispensáveis laços de solidariedade buscados pelos escravos para sobreviver no meio de uma sociedade hostil e, ou às vezes, se libertar (Mattoso, 1991, p. 89).

Portanto, a escolha dos padrinhos passa pelo crivo da mãe, pois a eles se estende o laço de parentesco, já que se tornaram compadres, quando havia duas criações para a criança: a da mãe, que estava no convívio do cotidiano; e a dos padrinhos, ambos sendo responsáveis pela criança.

O batismo fora incluído e transformado pela população escravizada como uma forma de resistência ou negociação, depois de ter sido uma forma de se adaptar aos valores brancos, como no caso do cristianismo. A nossa hipótese é de que o batismo serviu de estratégia para estreitar laços com pessoas de mesma condição jurídica ou, em sua maioria, como acontece em Alagoa do Monteiro, com pessoas de segmentos jurídicos diferentes, majoritariamente pessoas livres a partir do compadrio. De acordo com as interpretações de Irffi (2018):

Assim, o compadrio, na percepção dos cativos, se configurava como um proveitoso instrumento a ser utilizado a favor de si e de sua família e não apenas com o fim último da liberdade. Por ele os cativos podiam ampliar sua rede de comunicação social além de estar debaixo de certa proteção para qualquer eventualidade. Nesse sentido, a escolha dos padrinhos livres, libertos, ou escravos tinham razão de ser pois, tinham razão de ser pois, nem sempre podia se configurar uma estratégia propriamente dita de libertação, significa que os cativos procuravam estabelecer espaços de convivência e amizade, assim como nos laços familiares (Irffi, 2018, p. 110).

Por isso, o batismo funcionava como uma estratégia dos escravizados para ampliar seus laços e obter uma certa proteção, a lembrar que podia também ser uma negociação com o senhor. Ainda assim, com o batismo no âmbito civil e o compadrio no social, surgem estratégias e oportunidades de melhorias que, na medida do possível, foram utilizadas pela população escravizada em busca de benefícios, sejam eles quais forem, até, em último caso, a liberdade.

2.2 PARENTESCO ENTRE OS ESCRAVIZADOS: PARENTESCOS CONSANGUÍNEOS E APADRINHAMENTOS

Dentro deste tópico, trabalharemos a importância do sacramento do batismo para a sociedade escravista brasileira, levando em consideração não só o religioso, mas sua função social. Isso buscando compreender como o batismo poderia ser usado pelos escravizados também como uma forma de resistência cotidiana, como analisado por Silva (2016), que aborda como os laços de solidariedade fomentados pelo compadrio podem ter sido utilizados como uma forma de resistência cotidiana. Já de acordo com James Scott (2002), a resistência cotidiana estaria em estratégias de manipulação do senhor pelo escravizado, no sentido de que alguns atos ou manifestações poderiam trazer um retorno a longo prazo, tais como melhorias das condições de trabalho; para isso, seriam necessários alguns atos e negociações que fizessem com que a classe senhorial findasse por acatar algumas de suas demandas.

Ligando ao conceito cunhado por Scott (2002), Silva (2016) atrela a resistência cotidiana ao compadrio, pois este seria uma estratégia de manipulação dos senhores escravistas. Como a pesquisadora observou, ao escolher um casal de padrinhos livres ou familiares do proprietário, os pais da criança batizada estavam, por fim, tentando manipular o proprietário a um tratamento melhor com a criança e, assim, conseguir alguns benefícios vindos da rede de parentesco espiritual; a longo prazo, poderiam esperar conseguir a liberdade (Silva, 2016, p. 140).

Entre 1851 e 1871, foram registradas 77 crianças¹¹ em condição de escravizadas em Alagoa do Monteiro, desde que era um distrito da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres

¹¹ Em algumas pesquisas, como a de Abreu (2015) e Nascimento Neto (2017), usa-se o termo “escravinho” para se referir a crianças em condição jurídica de escravizadas, porém, não concordamos com o termo, pois concebemos que tal terminologia reduz o indivíduo a mero objeto estático de pesquisa, esquecendo que, mesmo sendo nosso objeto, ainda estamos falando de seres humanos que contribuíram para a formação das cidades. Isso além de soar como uma romantização do sistema escravista, ainda mais tratando-se de cidades interioranas, onde a historiografia, por vezes, romantiza a relação escravo-senhor (Galliza, 1979; Abreu, 2015). Portanto, não usaremos esse termo para tratarmos dessas crianças; optamos por “crianças escravizadas” ou “em condição jurídica de escravas”.

até se tornar freguesia em 1865, tendo Zabelê e Santa Clara¹² como filiais da freguesia de Monteiro e da comarca de São João – atual município de São João do Cariri. Os registros disponíveis apresentam vários aspectos que serão analisados neste tópico, tais como nome da mãe e do pai, ou somente da mãe – famílias matrifocais – condição jurídica em que essas crianças nasceram e condição jurídica de seus padrinhos.

Inicialmente, podemos afirmar que o número consideravelmente pequeno de escravizados deve-se a três fatores. O primeiro fator seria o tráfico interprovincial de escravizados, que se acentuou entre 1850 e 1870 após a Lei Eusébio de Queirós, assinalada em 1850, que, com efeito, fez com que a inserção de africanos se tornasse ilegal. Isso incentivou a venda de mão de obra escravizada provinda de regiões que passavam por crises econômicas, como Norte e Nordeste, com a queda do açúcar, e a compra dessa mão de obra pelas regiões que passavam por um crescimento econômico, como as zonas cafeeiras (Rocha, 2009). O segundo remete-se às grandes secas e às epidemias que assolaram o território paraibano na temporalidade estudada, o que fez com que boa parte da escravaria morresse ou fosse vendida (Lima, 2009, p. 65; Cavalcante, 2015, p. 53; Pequeno Filho, 2017, p. 105). Já o terceiro se relaciona com o número de locais pesquisados; como salientado anteriormente, Alagoa do Monteiro, a partir de 1865, comportava o que hoje são onze municípios, e aqui abordamos apenas Monteiro e Zabelê, que também tinha a fazenda Santa Clara. Consequentemente, como também fora abordado, esses locais são os últimos espaços da Paraíba a serem povoados (Batista, 2010).

O pagamento realizado sobre o batismo poderia variar, como afirma Rocha (2009), pois os padres também ganhavam dinheiro com os batismos. Como a autora afirmou, no século XIX, os padres chegavam a ganhar 320 réis por escravizado batizado (Rocha, 2009, p. 235). Sendo assim, podemos afirmar que, além do caráter social e da estratégia religiosa para a busca de mais fiéis, temos o caráter econômico do batismo pelo pagamento do sacramento aos párocos.

Entretanto, os escravizados, como afirmam alguns pesquisadores, usaram desse sacramento para, com isso, poder se adaptar ao sistema escravista criando uma família consanguínea – matrimônio e filhos. Também, para além de relações verticais, criar laços de parentesco fora da consanguinidade com pessoas de várias condições jurídicas, visando a

¹² Notamos, aqui, a diferença entre as duas fazendas com o nome de Santa Clara existentes na freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, uma sendo em São João do Cariri, da família Silveira, como consta no inventário de Antônio Gomes da Silveira; e a fazenda Santa Clara, no atual município de Zabelê, pertencente às famílias Silva e Lima, como consta no inventário de João José da Silva Lima. Sobre este último inventário, analisaremos melhor no capítulo 3.

umentar suas redes de sociabilidade e/ou, a longo prazo, conseguir a alforria para suas crianças, tendo o compadrio como rede fundamental nesse trâmite, podendo ser com relações tanto dentro quanto fora do cativo.

Dentro das relações familiares que envolviam a população escravizada, uma delas concebida como núcleos familiares primários por Florentino e Góes (2017), seria o matrimônio e os filhos uma relação consanguínea, ou seja, essa relação tem o aparato do sangue que determinava toda uma organização social e estava estritamente ligado ao cotidiano das pessoas escravizadas, como afirma Irffi (2018):

No meio dessa imbricada rede de relacionamentos, os escravos estabeleciam laços, de caráter conjugal, que terminaram por influenciar toda a organização social em que estavam inseridos. Tais uniões, fossem elas legalizadas ou não pela Igreja, foram prática comum no espaço do cativo, e existiram pelos mais diferentes motivos: resistência, paixão, necessidade de agrupamento, entre tantos outros; contando com certa aceitação da sociedade (Irffi, 2018, p. 65).

Sendo assim, o casamento entre escravizados não era raro, e mesmo que a concepção de família escravizada perpassasse pelo crivo do casamento na igreja, havia outras concepções de família sendo desenhadas pela história social da escravidão, como no caso das mães solteiras, viúvas e viúvos que viviam no cativo (Irffi, 2018). Essas relações, sendo elas legítimas ou não, como apontou-se na passagem anterior, provavelmente geraram as crianças batizadas em Alagoa do Monteiro e Zabelê¹³ durante a temporalidade analisada (1850-1866).

Em nossas fontes, sejam elas o banco de dados – ver tabela 5 do Anexo A – ou a escrita, encontramos um maior número de mães solteiras – casos em que não há um cônjuge nos registros – portanto, perante as regras, só era concebido como um relacionamento oficial o casamento regulamentado pela Igreja Católica. Dessa forma, nasceram as filiações legítimas – quando há os nomes do pai e da mãe nos registros – e as filiações naturais – quando há apenas o nome da mãe registrado. Observemos a tabela 2:

Tabela 2 - Número de batismos entre filiações legítimas e naturais em Alagoa do Monteiro, Zabelê e a fazenda Santa Clara, nos assentos de batismo entre os anos de 1850-1871

Local	Nº de filiações legítimas	Nº de filiações naturais
Alagoa do Monteiro	5	75

¹³ Vale lembrar que Alagoa do Monteiro tem sua paróquia desmembrada da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres em 1865, entretanto, ainda achamos alguns poucos batismos após essa temporalidade nos assentos dessa freguesia. Após essa divisão, os assentos de Zabelê também passaram a ficar a cargo da freguesia de Alagoa do Monteiro.

Zabelê	0	2
Santa Clara	0	6

Fonte: banco de dados dos assentos de batismo, livros de 8 a 12

Percebemos, a partir da tabela, que as filiações naturais eram maioria em Alagoa do Monteiro, e nos poucos registros encontrados, eram a totalidade em Zabelê. Com isso, sugerimos que os senhores das regiões estudadas não tinham como prioridade o casamento entre os cativos. Segundo Florentino e Góes (2017, p. 89), ainda que analisando outro contexto, “*o grande senhor rural, se opõe ao casamento dos cativos e ao mesmo tempo, faz vista grossa para os amantes*”. Portanto, ao não focar na realização de matrimônios entre os escravizados ou em casamentos mistos – coisa que não está no cerne desta abordagem – os senhores poderiam, aqui, focar na possibilidade da venda dos indivíduos escravizados, pois a separação dos parentes escravizados só fica proibida em 1869 pelo Decreto nº 1.695 (Campello, 2018, p. 56). É pertinente afirmar que ter a filiação natural registrada não quer dizer que essas crianças não conheciam seus pais/genitores, mas que, como fora asseverado, as relações de amancebamento eram bem maiores do que os casamentos formais.

Outro ponto a ser discutido dentro dessas filiações naturais é justamente o número de mães registradas como “solteiras”. Segundo Rocha (2009), estudando a família escravizada na Zona da Mata paraibana, a maioria das crianças que nasceram em condição de escravização são de mães solteiras – filiações naturais. Dentro dessa perspectiva, Galliza (1979) aborda a sobreposição entre homens e mulheres escravizados, em termos quantitativos, na Paraíba oitocentista. Mesmo que se traga o número de manumissões, a autora afirma que o tráfico interprovincial tinha como preferência a mão de obra escravizada masculina, o que explicaria o número maior de mulheres do que de homens na segunda metade do século XIX. Isso nos abre uma possibilidade interpretativa para pensar que as famílias escravizadas de Alagoa do Monteiro eram, em sua maioria, matrifocais, o que era comum nos pequenos plantéis e comunidades rurais, como apontam Rocha (2009), Lima (2008), Queiroz (2015), Abreu (2015), Alves (2015), Nascimento Neto (2018), Irffi (2017), entre outros.

Ainda no quesito da presença apenas do nome da mãe nos registros de batismo, podemos salientar a hipótese da ausência do pai pelo escândalo em sua revelação dentro do assento de batismo como estipulam as CBAP, onde se impõe o seguinte: “(13) e sabida, de não haver escândalo, porém havendo escândalo em se declarar o nome do pai só se declarara o

nome da mãe se também não houver escândalo e nem perigo de haver”¹⁴. Aqui, as Constituições abordam o batismo no caso de os pais não terem contraído matrimônio de forma legítima perante a Igreja. Podemos perceber que tais escândalos poderiam se referir à situação em que um proprietário ou familiar fosse o pai da criança recém-batizada nos santos óleos. Entretanto, nossas fontes não nos dão aparato para que se analisasse casos em que o pai da criança era seu proprietário, ainda que essa pauta deva ser levada em consideração¹⁵.

Como podemos observar na tabela 3, os únicos nascidos em famílias legítimas, dentre os 59 batismos analisados, são respectivamente as crianças escravizadas chamadas Bras, Josefa e Maria.

Tabela 3 - Filiações legítimas registradas nos assentos referentes a Alagoa do Monteiro entre os anos de 1850 e 1871

Nome	Cor/Raça	Condição jurídica	Pai	Condição jurídica (P)	Mãe	Condição jurídica (M)	Proprietário	Data de nascimento
Bras	Pardo	Escravizado	Manoel	Escravizado	Luisa	Escravizada	Gabriel Jose Palmeira	07/01/1859
Josefa	NC	Escravizada	José Maria da Silva	NC	Damiana	Escravizada	Antonio Pedro da Silva	04/05/1863
Maria	Preta	Escravizada	Nazário	Escravizado	Roza	Escravizada	Jose Raimundo Ferreira da Silva	08/04/1864
Luzia	Parda	Escravizada	Jacinto	Escravizado	Felícia	Escravizada	Thereza Maria de Jesus	03/11/1866

Fonte: Banco de dados dos assentos de batismo dos livros de 8 a 12 da FNSM, Primeiro Livro de Batismo de Monteiro (1866-1871)

Na tabela 3, observamos que há dois tipos de relações que se convergem, à primeira vista, nos casos das crianças Bras e Maria: relações denominadas endogâmicas – em que os dois têm a mesma condição jurídica de escravizado; e o caso da criança Josefa, em que, mesmo não contendo a condição jurídica do pai no registro, por ele ter nome e sobrenome (lembramos que podemos analisar o nome José Maria como um nome composto, e o “da Silva” enquanto sobrenome, então, temos aqui o que chamamos de nome completo

¹⁴ CPAB, Livro Primeiro, Título 20, p. 53, 1853.

¹⁵ Levantamos tal hipótese por justamente a maioria dos nascimentos registrados em Alagoa do Monteiro analisados serem de crianças que tinham como cor predominante nos registros parda, seguido por crioula e cabra.

caracterizado por nome e sobrenome), podemos pressupor que se tratava de uma pessoa liberta ou livre, levando em consideração que apenas as pessoas livres poderiam ter um nome completo. Vale ressaltar que apenas José Maria da Silva aparece com a sigla NC (Não Consta) na tabela. Isso acontece também quando se trata dos proprietários e padrinhos, assim como também nas documentações encontradas dentro da EAP 853, por isso, já que não era obrigatória a distinção da condição jurídica, os padres que visitavam o sul do Cariri paraibano não atribuíam a condição jurídica a quem não fosse escravizado, e a cor apenas à criança que estava sendo batizada no momento.

Como exemplo, podemos analisar a criança Antonia, registrada nos dados em condição jurídica de escravizada, com seus padrinhos Nicolao Ferreira de Mattos, casado com a madrinha Maria de Albuquerque, e seu proprietário sendo José do Carmo Araújo, batizada em 1º de outubro de 1854 na capela de Alagoa do Monteiro. Tanto dos padrinhos como do proprietário não consta a condição jurídica nos dados. Analisando os livros de batismo de 8 a 12 contidos no EAP 853, verificamos que acontece o mesmo: os padrinhos que não eram escravizados e os proprietários não tinham sua condição jurídica ou cor registradas. Apenas as crianças batizadas aparecem com a cor nos registros de batismo.

Portanto, no caso de José Maria da Silva e Damiana, estamos falando de uma relação exogâmica, que também poderia ser chamada de “mista”, realizada por diversos fatores, tais como: ampliar a possibilidade de liberdades para estreitar os laços com a população escravizada, como ocorre em Franca/SP, analisado por Maísa Cunha (2017), uma vez que o concubinato era pecado; os casamentos seriam obrigatórios para a permanência da honra feminina, como também para a dissolução do pecado perante a Igreja (Cunha, 2017, p. 228). Para uma melhor concepção dos termos, usaremos Irffi (2018) quando afirma que

A conceituação dos tipos de família segue uma categorização social, ou seja, a noção de endogâmico está direcionada ao fato de serem uniões compostas somente por indivíduos de condição escrava, independentemente se pertenciam ou não ao mesmo proprietário. Enquanto que exogâmico diz respeito às uniões de escravos com pessoas diferentes estratos sociais, livres ou libertas... Ambos os casos são considerados como famílias completas por terem a figura do pai e da mãe podendo ter ou não filhos (Irffi, 2018, p. 73).

Assim, observamos que, mesmo com a possibilidade de um entrelace com uma pessoa liberta ou livre, há uma maior concentração de famílias endogâmicas e matrifocais do que exogâmicas, e isso não era algo exclusivo de Alagoa do Monteiro; também acontecia em outros lugares tanto da Paraíba como na Zona da Mata (Rocha, 20019), na própria comarca de Nossa Senhora do Milagres, como fora analisado por Cavalcante (2015) e Alves (2015),

quanto em outras províncias do Norte ou do Império como um todo, tais como no Cariri cearense – província do Ceará – analisado por Irffi (2018), e em Goiás, analisado por Nascimento Neto (2017), em que o número de relações endogâmicas se sobrepõe às relações exogâmicas e, por fim, as filiações naturais em detrimento das filiações legítimas. Dessa forma, podemos afirmar que nas zonas rurais a preocupação com o fato de se legalizar as relações de matrimônio não era prioridade.

Os laços de consanguinidade já trazem várias formas de ser e de traçar laços de solidariedade e estratégia entre a criança batizada e seus pais ou sua mãe. Já os laços de compadrio geram outras formas, uma vez que, para a Igreja, os padrinhos são os pais espirituais de seus afilhados: “Aos ditos padrinhos como ficam sendo como fiadores para com Deus pela perseverança do batizado na fé, e como por serem seus pais espirituais, tem a obrigação de lhes ensinar a Doutrina Christã e bons costumes” (CPAB, 1853, p. 71).

O ato de tornar-se padrinhos e madrinhas das crianças batizadas produzia uma ligação de parentesco entre os pais da criança e os padrinhos e madrinhas para além da própria pessoa que estaria sendo batizada. No entanto, essas ligações podem já ser estabelecidas previamente, tanto no caso dos escravizados com os padrinhos quanto no caso dos senhores e os padrinhos, pois, mesmo que sejam os pais aqueles que escolhem os padrinhos para seus filhos, os escravizados podem negociar com os senhores quem serão esses padrinhos (pessoas com quem já possuíam algum vínculo) ou, até mesmo, ser uma imposição que os padrinhos sejam familiares do senhor. Essas ligações de parentesco referentes às escravizadas não se estendiam ao senhor nos casos encontrados neste estudo, assim como não tornava os padrinhos entre si parentes (CPBA, 1853, p. 72). Ou seja, o padrinho e a madrinha da criança a ser batizada, caso não fossem casados, não se tornavam parentes um do outro, assim como os padrinhos não se tornavam parentes dos senhores donos dos pais e da criança a ser batizada, ainda que isso estreitasse laços de amizade entre padrinhos e senhores, perpassando de um aspecto religioso para o social, sendo assim o compadrio uma unidade familiar que sai do ambiente do cativo, do religioso e adentra o campo social, como afirma Irffi (2018):

O parentesco ritual, expressão pela qual Schwartz (1998, p. 310) denomina as relações de compadrio, era uma unidade forjada dentro e fora do cativo, e se estendia para além dos laços de consanguinidade. A comunidade cativa, ao procurar criar uma ordem social possível a sua estabilidade, engendrava redes de relacionamentos em dois sentidos. Constituíam ligações horizontais: com seus companheiros de escravidão, de modo a auxiliarem-se mutuamente quando fosse preciso. E verticais: Forjadas pelos laços de amizade, respeito e deferência para com os seus donos e para com aqueles, livres e libertos, com os quais dividiam o mundo do trabalho e outros momentos de convívio (Schwartz, 1998, p. 30 *apud* Irffi, 2018, p. 102).

Portanto, o compadrio extrapola os laços consanguíneos analisados anteriormente e adentra a família cativa de uma forma como se as crianças escravizadas fossem agora agregadas à família dos padrinhos, uma vez que não eram unidos pelo laço do sangue, mas os laços extrapolavam o religioso e a senzala, sendo relações de solidariedade que estabeleciam um estreitamento e um cuidado com a criança dentro do cativeiro pelos seus ou entre diferentes, como quando ocorriam laços com pessoas livres. Em Alagoa do Monteiro, percebemos que os pais ou as mães teriam escolhido¹⁶ padrinhos em condições jurídicas diferentes das suas, mesmo que, em sua maioria, no que diz respeito às fontes analisadas, não conste a condição jurídica desses padrinhos; ainda assim, levamos em consideração a nomeação dos padrinhos, pois, como já mencionado com o caso de José Maria da Silva – ver tabela 3 – o ato de ter um nome completo era um privilégio das pessoas livres, e como não havia nenhuma norma que obrigasse os párocos a informar a condição jurídica das pessoas em seus registros, os padres responsáveis pelos registros das crianças batizadas no sul do Cariri paraibano optaram por não colocar dados de condição jurídica e cor de pessoas que estivessem fora da condição jurídica de escravizado. Como veremos na tabela 4, a maioria dos padrinhos e madrinhas ficam sem a condição jurídica registrada por esses párocos:

Tabela 4 - Condição jurídica dos padrinhos em Alagoa do Monteiro, Santa Clara e Zabelê

	Condição jurídica Padrinho	Condição jurídica Madrinha
Não Consta	83	81
Escravizados	5	6

Fonte: Banco de dados – Batismos de Alagoa do Monteiro, filial Freguesia de NSM, comarca da Villa de São João, livros de 8 a 12 dos assentos de batismo, Primeiro Livro de batismos da freguesia de Alagoa do Monteiro (1866-1871)

¹⁶ Aqui, levamos em consideração que os pais ou a mãe das crianças escravizadas, na espacialidade pesquisada, escolhiam os padrinhos de seus filhos, como preveem as CPAB. Entretanto, as fontes não nos dão a parecer que também possa ter sido uma escolha dos senhores.

A escolha majoritária de padrinhos livres para as crianças batizadas nos parece demonstrar uma tentativa de maior contato com a população livre de Alagoa do Monteiro, engendrada pelas redes de proteção que tal contato poderia trazer. Rocha (2009) traz a perspectiva de que tais laços verticais, estão relacionados a uma melhor sobrevivência dos cativos, já que a população livre poderia ter posses de bens, títulos etc. As mulheres livres, não tanto quanto os homens livres, principalmente as brancas, também poderiam contribuir para “amenizar as dificuldades tanto de pessoas escravas como de livres ou libertas na sociedade escravista” (Rocha, 2009, p. 233). Segundo Cavalcante (2015),

Consideramos também que esses casos de apadrinhamentos se constituíram como uma das formas de estratégia de sobrevivência dos escravizados no Cariri paraibano, pois, na perspectiva dos cativos, a aproximação deles com pessoas influentes era vista como uma possibilidade de melhorar as condições de vida no interior do cativo e alcançar uma possível carta de alforria (Cavalcante, 2015, p. 93).

Dentre essa linha de sociabilidade vertical, temos a escravizada Joaquina, declarada forra em pia batismal, nascida em 17 de maio de 1857, filha natural de Eusébia, escravizada de Manoel Francisco do Nascimento e tendo como padrinhos Francisco de Sousa Mello e Constância Guilhermina de Jesus. Sobre ela, consta no banco de dados que Joaquina fora considerada forra assim que batizada, mediante pagamento de 100 mil réis¹⁷. Poderia ter sido os padrinhos que pagaram a alforria? Nossa hipótese é de que sim, e essa é uma das versões mais cabíveis dentro das práticas que encontramos nas análises da historiografia paraibana, como em Lima (2009), Rocha (2009), Galliza (1979), entre outros, que se assemelham a essa história mesmo que ainda não tenhamos encontrado o inventário de Manoel Francisco do Nascimento para dar mais detalhes sobre a família constituída por Eusébia e sua filha Joaquina. Uma outra hipótese é de que Eusébia tenha pagado um pecúlio para que Joaquina ficasse livre.

Mesmo que Aldo Nunes (2016) explore que a família da criança analisada seja moradora da província do Pernambuco, acreditamos que essa não seria a única passagem da criança por Monteiro. Mesmo assim, contamos com o elemento da naturalidade, pois, a partir desse momento, a criança analisada estaria ligada a Alagoa do Monteiro, e se precisasse comprovar a própria liberdade, iria precisar retornar à povoação para obter as devidas documentações. Também, esse caso prova uma certa intimidade e trocas entre a povoação aqui estudada e a província do Pernambuco.

¹⁷ Banco de dados dos assentos de batismos da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres.

As hipóteses aqui apresentadas são da escolha de pessoas livres para o batismo, uma forma de procurar uma proteção e, até mesmo, a liberdade, como levantado na questão sobre a forra Joaquina. Tais escolhas nos sugerem que o compadrio também pode aparecer como uma estratégia de sobrevivência ao cativo, de forma que a longo prazo poderiam conseguir melhores condições para seus filhos, mas também poderia acontecer de esses padrinhos livres também se beneficiarem do trabalho do afilhado, principalmente enquanto este ainda vivesse em cativo¹⁸.

Analisaremos, agora, os quatro casos de apadrinhamento feito por padrinhos escravizados:

Tabela 5 - Padrinhos em condições jurídicas de escravizados em Alagoa do Monteiro assentadas nos livros de batismos entre 1850 e 1871

Nome do batizado	Nome do padrinho	Condição jurídica Padrinho	Nome da madrinha	Condição jurídica Madrinha
Vivencia	Francisco	Escravizado	NC	NC
Aguida	Luis	Escravizado	Maria	Escravizada
Luisa	José	Escravizado	Barbara	Escravizada
Miguel	Leandro	Escravizado	Pastora	Escravizada
Theodora	Francisco	Escravizado	Luiza	Escravizada
Luiza	Martinho José da Silva	NC	Sebastiana	Escravizada
Januario	Jose Pereira da Silva	NC	Izabel	Escravizada
Thomásia	Joaquim José	Escravizado	Izabel	Escravizada
Francisco	José	Escravizado	NC	NC

¹⁸ Sobre isso, ver Abreu, p. 151; Silva, 2016, p. 219.

Fonte: Banco de dados sobre os assentos de batismo da freguesia de NSM, na Villa de São João, referente aos livros de 8 a 12 dos livros de batismo. Primeiro Livro de batismos de Alagoa do Monteiro

A escolha de padrinhos de condição de escravização em Alagoa do Monteiro sugere duas interpretações que vão abrir a possibilidade para um jogo de espelho. A primeira é o estreitamento de laços com companheiros de cativeiro que viviam no mesmo local, pois todos os proprietários constam como moradores de Nossa Senhora dos Milagres. Contudo, pelo fato de os proprietários dos escravizados serem de outras fazendas, mesmo que na mesma freguesia, temos o contato dos escravizados com outros das demais fazendas, estreitando, assim, seus laços de solidariedade e companheirismo. Através disso, está posto o jogo de espelho inicialmente proposto por Lima (2009), pois, em várias regiões, observamos o mesmo fenômeno, uma vez que algumas práticas se tornam costumeiras, como os laços de solidariedade e companheirismo que podem surgir entre pessoas de outras fazendas.

O outro ponto é o caso de Vicência e de Jose, que contam apenas com o nome do padrinho nos registros, ou seja, a madrinha está ausente ali, e isso não era tão incomum, como também há casos de madrinhas de devoção, quando as crianças tinham como madrinhas as santas de devoção da Igreja Católica (Rocha, 2009). As Constituições Primeiras não exigem a presença dos dois para que se realize o batismo, mas que seja apenas um padrinho e/ou uma madrinha (CPAB, 1853, p. 71); não tendo, assim, a necessidade de haver os dois, a presença somente de um dos padrinhos pode aparecer nos registros.

No caso de Luiza e Januario, pelo fato de os padrinhos terem nome e sobrenome, concluímos que seriam homens livres e as madrinhas, escravizadas, o que seria uma relação mista, em que um tem uma condição jurídica e o outro indivíduo tem outra. No caso de Alagoa do Monteiro, não foi tão comum: dentre os 88 assentos de batismos, encontramos apenas dois casos em que a condição jurídica de um não era a condição jurídica do outro, portanto, podemos concluir que esse tipo de relação não era comum, porém, o fato de ter uma pessoa escravizada entre os padrinhos nos demonstra que há a possibilidade de esse laço ter sido escolhido pela mãe ou pelos pais da criança batizada.

O compadrio é parte da família escravizada, aparecendo como forma de sobrevivência, escolhendo-se padrinhos livres ou escravizados, estes tendo como fim constituir um aparato espiritual e material para os seus afilhados, já que deveriam lhes ensinar os caminhos cristãos do bem e dos bons costumes, assim como deveriam ajudar materialmente. Entretanto, o que compete a nós saber é que as práticas de compadrio em suas múltiplas formas poderiam estar ligadas às expectativas sobre o futuro e o bem-estar da criança, seja na alforria, na

alimentação, na vivência, de forma que seriam ações que, a um curto prazo, poderiam lhe trazer benefícios ou, ao menos, livrá-los de punições mais severas; e a um longo prazo, alcançar alguma melhoria dentro desse sistema, como recebimento de bens, cuidados e até alforrias.

A função social do batismo englobava várias formas de caracterizar o indivíduo escravizado, que se apresentam nos laços de consanguinidade e compadrio aqui analisados. No entanto, outro aspecto que destacamos na função do batismo se concentra na nomeação dos indivíduos que os envolvem dentro dos assentos de batismo, dando-nos a possibilidade de identificar padrões de nomeação. É sobre essas denominações que iremos nos debruçar agora.

2.3 DENOMINAÇÃO DAS CRIANÇAS ESCRAVIZADAS EM ALAGOA DO MONTEIRO (1851-1873)¹⁹

Antes de adentrarmos na análise dos nomes atribuídos às crianças batizadas em Alagoa do Monteiro, faz-se necessário que observemos as problemáticas em volta das análises que englobam a nomeação de pessoas como um tema de estudo. O silenciamento a respeito da população escravizada na Paraíba já fora elucidado anteriormente, e comparando com as pesquisas em outras regiões, como no Sudeste, essas lacunas estão mais que evidentes, mas no que diz respeito aos estudos do ato de nomear as pessoas escravizadas, essas lacunas se tornam ainda maiores. No tocante à nomeação da população escravizada, até o momento, encontramos apenas a pesquisa de Medeiros (1990), a qual elenca os sobrenomes das famílias fundadoras do Cariri de Fora e suas modificações ao longo do tempo. Sobre os estudos voltados à denominação, Weimer (2012) afirma que

[...] o estudo dos nomes tem sido um objeto errático na historiografia – particularmente na brasileira. Isto é uma pena, pois se desperdiça uma forma fecunda de acesso às relações sociais a eles latentes. Existe ora um estudo aqui, ora outro acolá, mas a temática se ressent de um balanço ou uma sistematização dos rumos das reflexões existentes (Weimer, 2012, p. 182).

Portanto, podemos perceber que tais lacunas sobre os estudos dos nomes tomam uma perspectiva nacional, ao perceber que, segundo o autor supracitado, as pesquisas sobre a temática são escassas. Ademais, como afirma Levi-Strauss em *O pensamento selvagem* (1989), o nome tem um caráter de classificação social; sendo assim, o ato de nomear um indivíduo vai além de categorizá-lo como pessoa, abrindo para um panorama de caráter social,

¹⁹ Durante a pesquisa, não encontramos adultos em condição jurídica de escravizados sendo batizados dentro da territorialidade analisada.

uma vez que, quando nomeamos alguém, também estamos por vezes classificando esse alguém em suas determinadas categorias, sejam elas ligadas às características de uma sociedade, de uma aldeia, seja a religiosidade e crenças, para além de outras características que formam o indivíduo, como cor, gênero e condição jurídica. Isso forma certas categorias que foram ou são seguidas pela sociedade.

Ainda sobre a denominação, Weimer (2012) traz que sua definição pode dizer que o ato de nomear alguém seria a forma como homens e mulheres se denominam ou denominam outras pessoas, ocultando, moldando ou evidenciando as relações desses nomes com as tradições, e dentro destas, as religiões, e como esses nomes aparecem na história, acabam por reiterar algumas hierarquias sociais. Sendo assim, o ato de nomear alguém passa por várias hierarquias até chegar à sua concepção final, que seria propriamente um registro ou, até mesmo, o costume de nomear alguém, no caso, pela oralidade (Weimer, 2012, p. 182).

Tendo autores como Ginzburg, Lévi-Strauss, Zonabend, Mauss, entre outros, as pesquisas sobre denominação chegam à França em meados dos anos 1970. Muito pela terceira escola dos Annales e tendo ligação direta com a antropologia social, essa linha de pesquisa tem o nome não como algo fixo, imodificável e à parte do sujeito; ela analisa a constituição de nomes como algo que está intrinsecamente ligado às relações sociais de herança familiar, como também de dominação dos sujeitos ao longo da história. Isso desde os prenomes, que traziam o nome do lugar ao qual cada sujeito pertencia e/ou sua família e classe social.

Ginzburg em *A micro história e outros ensaios* (1991) traz as possibilidades de pesquisa que podem se apresentar tendo os nomes próprios enquanto fonte. Ele parte desde conseguir encontrar as formas como as elites giravam suas economias através dos nomes nos registros civis, contratos de compra e venda etc. até a análise das histórias dos de baixo e como eram nomeados, entre outras possibilidades. E é à perspectiva de olhar as interações entre os de baixo que o tópico se atém, tomando como base, para além dos autores já citados, Jean Hébrard, que aborda as implicações das práticas de nominação de um nome cristão entre os escravizados da Bahia durante o século XIX, com advento dos batismos, e a apropriação de um nome e sobrenome entre os libertos. Embora o texto aborde desde o início do tráfico negreiro até a identificação da população vinda do continente africano enquanto mercadoria, neste trabalho, daremos ênfase no que compete à nominação de crianças escravizadas durante seu batismo.

Nos dados analisados entre 1851 e 1871, encontramos 88 batismos de crianças que receberam o sacramento em Alagoa do Monteiro, tendo 11 (onze) desses batismos ocorrido

em Zabelê, ambos os municípios filiados à freguesia de Nossa Senhora dos Milagres na Vila de São João do Cariri, província da Parahyba do Norte, até 1865. Após isso, com a criação da freguesia de Alagoa do Monteiro, Zabelê passou a pertencer à nova freguesia. Na tabela 5 do Anexo A, observamos os nomes das crianças que nasceram sob a condição jurídica de escravizadas.

Observamos ainda que os nomes dos batizados e de seus pais são todos nomes europeus, como Manuel ou Eusébia, e em sua maioria, nomes que fazem alusão a algum santo ou santa do catolicismo, tais como Rosária, Barbara e Manuel, até pela temporalidade estudada e sabendo que, nesse período, a grande maioria dos batizados eram nascidos no Brasil – levando em consideração que nenhum dos nomes aqui analisados seriam de origem brasileira ou africana, provenientes do dialeto da aldeia dos Xukuru, que era a aldeia que estaria na espacialidade pesquisada, ou das línguas bantu ou yorubá, de origem africana – fazendo com que esses nomes não tivessem nenhum traço de outra cultura que não a cristã-europeia. Dentro ainda da tabela em anexo, percebemos que todos os indivíduos categorizados como escravizados tinham apenas o prenome ou primeiro nome e segundo. Hébrard (1981) aponta que, inicialmente, as pessoas que tinham como condição jurídica o termo “escravo” recebiam apenas um prenome, enquanto os libertos poderiam ter um prenome e um ou mais nomes de devoção²⁰. Acerca disso, Marques (2015) afirma que quase todos os homens e mulheres escravizados possuíam apenas um nome: aquele que lhes foi atribuído no momento do batismo, pois o uso de sobrenomes é algo que não está ao alcance da maior parte da população servil (Marques, 2015, p. 15). São nessas condições que o indivíduo ali batizado passa a ter uma individualidade, um certo caráter de pessoa, sendo isso o pontapé inicial para que, segundo o direito eclesiástico, sejam vistos como possuidores de uma alma, que em certa medida os humanizaria segundo a lei cristã.

Hébrard (1981) dá continuidade elucidando, durante sua análise, que antes do Conselho de Trento (1530-1545) e das CPAB (1853), com a inserção do batismo e das atas de batismo como obrigatórias (como visto no tópico anterior),

É por ocasião desses atos simbólicos e sacramentais mais ou menos bem aceitos que um padre autentica com sua assinatura o novo estatuto adquirido pelo escravo na sua chegada à terra brasileira. Ele não é mais, absolutamente, a simples mercadoria dos livros de tráfico, mesmo que a menção “escravo”, obrigatoriamente inscrita na ata, assinala imediatamente seu estatuto civil de “coisa”. Ele se tornou novamente também uma “pessoa”, cujo nome, mesmo não sendo mais que um prenome cristão

²⁰ No artigo intitulado “Os sobrenomes no Nordeste e suas relações com a heterogeneidade étnica”, Eliane S. Azevedo pontua que somente a partir de 1950, que a população preta por ela pesquisada já aparecia com sobrenome, e que entre 1889-1890, tinham-se 32 %, da população preta da Bahia sem sobrenome. Ver Azevedo (1983).

adquirido em data recente, lhe confere uma inegável individualização (Hérbrard, 1981, p. 30).

Na passagem anterior, o autor pontua um caráter de individualização e humanização produzido pelo batismo única e exclusivamente por haver de atribuir um nome para os escravizados que chegavam ao Brasil durante os anos que integram o tráfico internacional de escravizados, pois, antes de 1707, esses eram marcados a ferro com as iniciais de seu futuro proprietário. Através do batismo, agora o escravizado passava a ser um súdito da coroa e, também, um cristão, a Igreja participando desse sistema com a justificativa de salvar almas. Teríamos, a partir de então, as marcas feitas a ferro com o símbolo da coroa e de uma cruz, marcando a entrada das pessoas traficadas na vida cristã (Hérbrard, 1981). Sendo assim, o ato de nomear, nesse caso, traria um sentido de sujeito e de identificação ao indivíduo.

Ressaltamos que, no ato de nomear o indivíduo escravizado, não era possível escolher um nome africano ou quaisquer nomes que fugissem à lógica cristã e eurocentrada, pois, pelas CPAB, não poderia batizá-lo com um nome de santo que não fosse canonizado pela Igreja Católica (Marques, 2015). Observemos que, na tabela 5 do Anexo A, consta nos registros alguns nomes que se repetem, como por exemplo existem 6 (seis) crianças batizadas como Luisa e 3 (três) mães escravizadas que também têm esse nome; existem também 9 (nove) crianças com o nome de batismo Maria, 4 (quatro) com o nome de Jose, e Manuel também aparece como um nome comum tanto entre os nascidos na condição de escravizados quanto os próprios proprietários e padrinhos desses escravizados.

O nome Manoel aparece nos registros e, no caso, no banco de dados sob várias condições jurídicas e, portanto, em várias categorias sociais, tanto quanto escravizado quanto como padrinho livre e como proprietário, a partir de que levamos em consideração algumas colocações. Primeiro, podemos, sim, levar em consideração a fé cristã e devoção ao Santo Manuel Mártir ou, como popularmente é chamado, São Manuel, comemorado no dia 17 de junho, sabendo que o nome Manoel é comum entre os portugueses e que estes foram os que colonizaram Alagoa do Monteiro. Ao mesmo tempo, podemos aqui considerar que essa quantidade considerável de pessoas com o prenome Manuel pode estar ligada ao “patrono” da cidade Manuel Monteiro, como analisamos anteriormente, pois razões políticas poderiam estar atreladas a essa escolha, sendo essa também uma forma de perpetuar o nome da pessoa que seria o pioneiro a povoar o território²¹. Observemos também que esse prenome em específico aparece entre os batismos de 1850 e 1866 em Alagoa do Monteiro, porém, começa

²¹ Vale lembrar que, inicialmente, o que hoje denominamos de Monteiro chamava-se Lagoa do Peri-Peri – topônimo indígena – que, com o tempo, tornou-se Lagoa do Monteiro, Alagoa do Monteiro e, por fim, Monteiro.

a ser menos utilizado pelos escravizados da povoação, uma vez que, nos 19 registros da nascente freguesia entre 1866 e 1871, não encontramos registros de crianças escravizadas batizadas como Manoel. Iremos encontrar o prenome em outras condições jurídicas, tais como padrinhos ou donos de escravizados.

Podemos, aqui, fazer uma ligação com Zuber (1984) quando a pesquisadora afirma que, “no século XVII ou XVIII, 40 %, 60 % das pessoas, portadoras do mesmo nome, convivem diariamente com seus homônimos, mesmo sob o comando que compartilham, nos irmãos aos quais eles pertencem”²². A autora pontua o contexto da França dos séculos XVII e XVIII, em que, como exposto anteriormente, entre 60 % e 40 % da população francesa viviam juntamente com seus homônimos, ou seja, com pessoas que tinham o mesmo prenome (primeiro nome) que o seu. Então, é comum encontrar dentro dos *stocks* nominais várias repetições de nomes.

Partindo da análise de Christiane Klaspich-Zuber, o *stock* nominal francês do fim do medievo e início da Idade Moderna contava com vários nomes de grandes santos locais e de grande importância para esses determinados espaços. Conseguimos, a partir desse ponto, olhar a tabela exposta anteriormente e perceber que a maioria dos nomes das crianças batizadas coincidem com nomes de santos, ou seja, nomes de devoção (Marques, 2015; Hérbard, 1891; Zuber, 1989). Essa formação de nomes por devoção é comum tanto na Europa quanto no Brasil, com prenomes como Antônio, Gertrudes, Clara, entre outros.

Observemos que o nome mais utilizado que aparece na tabela é justamente o prenome Maria, como posto anteriormente, e o nome José. Os nomes José e Maria são comuns de se encontrar em pessoas do Brasil, tanto por uma herança da colonização, sendo esses nomes historicamente escolhidos, quanto por devoção ou atrelados a questões familiares, como é ganhar o nome que eram dos avós, tios, pais, entre outros. No caso de Alagoa do Monteiro, João Jorge Rietveld (2002) pontua que a catequização da cidade não se dera por uma ordem como os Jesuítas e Beneditinos, mas, sim, por portugueses leigos que adentraram o território em busca de enriquecer a partir da criação de gado; por isso, a cidade apresentou um caráter medieval em sua colonização, desde a escolha de sua padroeira, no caso, Nossa Senhora das Dores, uma santa medieval, até a adoção dos nomes José e Maria, que são os nomes da Sagrada Família cristã e se tornam importantes dentro do contexto local, pois neles está toda a simbologia da família cristã e da Virgem Maria, que é uma das intercessoras para a salvação

²² Do original: “*Et pourtant, il arrive qu'au XVII e ou au XVIIIe siècle, 40 %, 60 % des gens, porteurs du même pré nom, côtoient quotidiennement leurs homonymes jusque sous le telt qu'ils partagent, dans la fratrie à laquelle ils appar tiennent*” (tradução nossa).

das almas, principalmente tratando-se do medo da morte e do que ocorreria após ela, por isso, a frequência dos nomes. Segundo Zuber (1984), há uma explosão de crianças nascidas que recebem esses prenomes na Europa moderna, além da devoção a partir da qual as fontes impossibilitam afirmar se eram do senhor/proprietário das crianças ou se de seus padrinhos e, até mesmo, de sua mãe ou seus pais, já que havemos de ter o sincretismo religioso e vários dos santos cristãos têm também seus homônimos nas regiões de origem afro-brasileiras.

Outra forma de analisarmos os nomes José e Maria está contida nas superstições passadas pela oralidade local. Desde crianças, as pessoas que vivem na região ouvem dos mais velhos, principalmente as gestantes, que se os bebês em seus ventres estiverem com o cordão umbilical enroscado em seus pescoços, o primeiro nome da criança deveria ser José ou Maria, de acordo com o sexo da criança, para que, assim, essas santidades pudessem interceder e salvar a vida desses bebês. Por ser uma tradição oral, não sabemos datar quando isso se iniciou, mas podemos lançar a hipótese de que já no período escravista essa superstição poderia existir e ser, também, uma forma de nomear as crianças.

De toda forma, podemos analisar pelas datas de nascimento relatadas nos dados se algum dos batizados recebeu o nome do santo do dia ou do mês. Iniciando a análise, temos Faustino, nascido em 18 de fevereiro de 1853, três dias depois do dia dos Santos Faustino e Jovita, que, segundo o site da Arquidiocese de São Paulo²³, é comemorado no dia 15 de fevereiro. Andreino, nascido em 25 de novembro, remete-nos a Santo André²⁴, cujo dia é comemorado aos 30 de novembro, também constando 5, e por fim as duas Luz(s)ias, a primeira registrada em 13 de dezembro de 1856 e a segunda, em 12 de dezembro de 1861, nascem um dia antes e na própria data em que se comemora o dia de Santa Luzia, a protetora dos olhos.

Chamamos a atenção para os nomes Benedicto/Benedita e Rosária, pois aqui levantamos a hipótese de estarem relacionados às santidades São Benedicto e Nossa Senhora do Rosário, respectivamente. Entretanto, esses santos são de grande adesão entre a população negra no Brasil, seja ela escravizada ou liberta, e na Província da Parahyba não foi diferente, criando-se as irmandades²⁵ de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e as irmandades

²³ Arquidiocese de São Paulo. Disponível em: <https://arquisp.org.br/liturgia/santo-do-dia/santos-faustino-e-jovita>. Acesso em: abr. 2023.

²⁴ Ver Santo André, o apóstolo.

²⁵ Sobre as irmandades, Sousa Junior afirma: “As irmandades leigas no Brasil tiveram uma feição essencialmente religiosa. Seus aspectos socioeconômicos não chegaram a apagar o seu lado religioso, encarado com seriedade e relevância. Um dos seus objetivos era a devoção a um santo(a), o que no caso vai representar a união dos irmãos na proteção e guarda dos interesses comuns. De intenções religiosas aparentemente simples, porém atuantes, as irmandades sempre buscavam ressaltar a finalidade espiritual quando propunha erguer-se. Os seus compromissos são exemplos claros desta devoção e de caráter religioso” (Sousa Junior, 2009, p. 40).

voltadas a São Benedicto. Até o momento desta pesquisa, não há o registro da existência de alguma irmandade voltada a Nossa Senhora do Rosário²⁶ ou a São Benedicto²⁷ na região estudada, mas podemos sugerir que, possivelmente, haveria alguma devoção a esses santos por parte das mães das crianças aqui mencionadas. Ademais, vale ressaltar que São Benedicto é tido como santo negro, filho de escravizados e impedido de adentrar o sacerdócio por ser um homem preto.

Sobre São Benedicto, Oliveira (2017) menciona o fato de que esse santo fora muito utilizado pelos portugueses para a catequização da população negra nas Américas, já que essa população estava cada vez mais crescendo no continente, sendo uma forma de mostrar que a população negra deveria amar os brancos assim como São Benedito havia amado Cristo. As imagens mais difundidas do santo no Brasil são justamente as que o santo negro segura o Menino Jesus nos braços. As problemáticas em volta tanto da imagem quanto da construção de São Benedicto podem ser analisadas em Oliveira (2017).

Portanto, temos, até então, nomes que eram “dados” às crianças com motivos religiosos, como fomenta Camilo (2010), apontando que os nomes são criados ou dados por questões religiosas, políticas, familiares, entre outras categorias que poderiam estar atreladas à escolha dos nomes. Nos prenomes analisados anteriormente, observamos uma forte influência religiosa nessas escolhas, o que não era unicamente uma regra, pois, como vimos com o nome Manuel, as questões familiares e políticas estavam entrelaçadas à concepção de um prenome.

Voltando a Rozaria, analisada anteriormente como um motivo religioso, também podemos aqui levantar a hipótese de que a criança teve seu nome como homônimo ao nome de sua mãe; sendo assim, a razão nos leva a crer que a criança poderia ter sido nomeada como Rozaria por razões familiares, já que sua mãe já utilizava o prenome. Assim sendo, ambas as possibilidades abordadas para que a criança fosse batizada com tal nome nos parece válida e mostra o caráter plural do sistema de nomenclatura, mesmo que os assentos de batismos sejam incipientes no que concerne à clareza sobre o motivo da escolha. Aqui, podemos levantar também a hipótese de uma conservação de linhagem e de memória sobre esse prenome, se fosse o caso de Rozaria filha também atribuir o mesmo nome a sua filha, o que comumente ocorria nos anos finais da escravidão e início do pós-abolição (Weimer, 2008).

²⁶ A devoção a Nossa Senhora do Rosário por negros e negras em várias condições jurídicas tem várias explicações dentro da historiografia; algumas têm a ligação, o elo com Orixá Ifá, e outros adentram pelo processo de catequização, porém, Simão (2010) afirma que “se num primeiro momento a devoção foi uma imposição catequética e as irmandades sob essa invocação a única alternativa de associação para as populações de origem africana, aos poucos o espaço reservado transformou-se num espaço reconhecido” (Simão, 2010, p. 31).

²⁷ Seria mais provável uma irmandade de Nossa Senhora das Dores, uma vez que esta é a padroeira do distrito e também da cidade.

Ainda por razões familiares, iremos analisar três Marias:

Tabela 6 - Marias e os prenomes

Nome	Cor	Nome da Mãe	Nome do pai	Nome do proprietário	Nome do padrinho	Nome da madrinha	Data de nascimento
Maria	Negra	Vicencia	NC	Maria Leite da Conceição	Manoel Vicente Ferreira	Geronça Maria da Conceição	05/10/1863
Maria	Preta	Rosa	Nazario	José Raimundo Ferreira da Silva	Leoganio Jesuino dos Santos	Seledonia Maria de Oliveira	08/04/1864
Maria	Preta	Prudencia	NC	Francisco Machado Bandeira	Manuel Pedro da Silva	Theresa Maria de Carvalho	06/12/1865

Fonte: Banco de dados de batizados entre 1850 e 1866 do distrito de Alagoa do Monteiro, filial da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres Primeiro, Livro de Batismos de Alagoa do Monteiro

Observem que a Maria 1 (41 no Anexo A) – vamos denominá-las, por enquanto, pela posição numérica que aparecem nas tabelas – tem em seu nome um homônimo de sua proprietária, Maria Leite da Conceição. Já Maria 2 e Maria 3 (44 e 47 respectivamente no Anexo A) têm, em seus nomes, o segundo prenome de suas madrinhas. Sendo assim, as razões familiares também se sobressaem nas escolhas dos prenomes de seus escravizados, talvez para conseguir, em forma de uma ação contundente como homenagear alguém dando seu nome a uma criança que recém nasceu, algum proveito para a criança, o estreitamento de laços entre as madrinhas e afilhadas, ou mesmo com a proprietária, a fim de terem uma interação maior e fora do cativeiro para, possivelmente, por meio do compadrio, ter meios de solidariedade atribuídos a pequenas ações do cotidiano do escravizado. Acontece o mesmo com Francisco, pardo, filho de Elena, nascido em 2 de março de 1858, que leva como homônimo o prenome que lhe fora dado na pia batismal, os nomes de seu proprietário e seu padrinho, sendo eles Francisco Antonio de Carvalho e Francisco Dias Ferreira.

Outro nome que nos chama a atenção é Silveira, que comumente é visto como sobrenome e aparece aqui como um prenome. Pesquisando em dicionários online, este prenome aparece como de origem latina e, depois, sendo adotado como prenome.

Destacamos o caso dos escravizados em posse do próprio reverendo Bernardo José Gonsalves, pároco da freguesia de Alagoa do Monteiro, que, em 26 de janeiro do ano de 1870, batiza a criança, denominada talvez por ele, de Adão, filho da escravizada Eva. A escolha dos nomes nos é interessante, pois nos remete à lógica cristã encontrada no livro de Gênesis, do início da humanidade, em que tem-se Adão, o primeiro homem, feito à imagem e semelhança do Deus cristão, e Eva, a primeira mulher, comumente atrelada ao pecado ou aquela que incentivou Adão a pecar.

Como salientado anteriormente, o prenome Manoel se torna menos utilizado pelos escravizados adultos a partir de 1866; todavia, isso não significa que, no que concerne aos nomes, o ano mencionado marca uma diminuição de homenagem aos donos e aos senhores. Porém, percebemos a perpetuação de nomes europeus que poderiam estar ligados a algum santo cristão, nomes como Antônio, que aparece duas vezes após 1866, nos casos de Antônio pardo, filho natural de Sebastiana batizado em julho de 1870, e de Antonio Preto, batizado em 1871, mesmo que ambos não tenham nascidos no 12 de junho, que é o dia dedicado a Santo Antônio. Outros nomes, como Clara, que só encontramos uma única vez como de escravizada; Jacintho, Estevão, entre outros, aparecem como nomes “novos” que foram sendo adotados pelos escravizados de Alagoa do Monteiro.

Mas não é apenas o prenome que categoriza e classifica os indivíduos. Segundo Levi-Strauss (1981), o prenome também é classificatório, como podemos observar na passagem:

Essa impossibilidade de definir o nome próprio a não ser como meio de determinar uma posição num sistema que comporta várias dimensões ressalta também de um outro exemplo, retirado de nossas sociedades contemporâneas. Para o grupo social tomado em seu conjunto, nomes como Jean Dupont, Jean Durand denotam, para o segundo termo, a classe e para o primeiro, o indivíduo. Jean Dupont pertence primeiro à classe Dupont; ele é Dupont Jean, diferente de Dupont Pierre, de Dupont André etc., mas trata-se tão pouco de um nome próprio, que, no seio de um grupo mais restrito, a relação lógica se inverte. Imaginemos uma família na qual, conforme o hábito, todos os membros se tratam por seu prenome e na qual, por obra do acaso, o prenome Jean é usado pelo irmão e pelo cunhado. O equívoco será dissipado graças à oposição discriminativa do patronímico ao prenome. Assim, quando uma pessoa da família disser a uma outra: Jean Dupont telefonou 1/, de fato não se referirá mais ao mesmo binômio, o patronímico tornou-se um sobrenome. Para os membros da família em questão, existe primeiro uma classe de Jean, no seio da qual “Dupont” e “Durand” efetuam a individuação. Conforme estejam colocados na perspectiva do estado civil ou na de uma sociedade particular, os termos do binômio invertem suas funções (Levi-Strauss, 1891, p. 211).

Embora seja uma longa passagem, o autor aqui expõe o caráter individual e social do nome e sobrenome, o nome próprio sendo o de caráter individual e o sobrenome social. Como

reconhecer as inúmeras Luisas existentes nos registros, sendo que as pessoas em condição jurídica de escravizadas só tinham o nome próprio? Temos, então, outros marcadores sociais que irão partir de denominações que, sejam elas agora por meio jurídico ou religioso, deverão categorizar e identificar o escravizado. São eles: condição jurídica, cor, mãe e proprietário, por vezes também os padrinhos. Seguindo a linha de Levi-Strauss, analisaremos Luisa – posição 9 na tabela. Essa criança aparece primeiro como crioula – termo aplicado aos escravizados nascidos na casa senhorial, brasileiros, portanto – depois como escravizada – condição jurídica. Sem o pai nos registros, com a mãe sendo Benta, escravizada de Agostinho Alexandre de Vasconcellos e sua mulher Bibiana Maria, tendo como padrinhos Nicolao Ferreira de Mattos e Maria de Albuquerque.

Dessa forma, há um conjunto de classificação que categoriza o sujeito escravizado em sua classe social. Seu nome Luisa seria como sua individualização ou sua personalização na cultura cristã, e crioula, escravizada denominaria sua classe social, sendo que, para melhor reconhecer a pessoa Luisa, faz-se necessário saber o nome de seus proprietários e de seus padrinhos. Assim, encontramos Luísa, que se difere das demais.

Destarte, convém lembrar que, nas CPAB, no que compete aos títulos de 12 a 21, que englobam o sacramento primeiro, o batismo, não há menção à necessidade de demarcar a origem étnica do batizado, mas o fator etnia era documentado pelos párocos, uma vez que, ao menos no que compete aos registros arrolados entre os livros 9 e 12 da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, comarca de São João do Cariri, os assentos de batismo não eram separados entre livres e escravizados. Todos eram registrados no mesmo livro, então, concluímos que seja nessa necessidade de categorizar os nascidos entre livres e cativos que iniciou-se a denominação que classifica os indivíduos escravizados em sua origem étnica, com o nome da mãe e do proprietário, fazendo-se estritamente necessária para se distinguir um indivíduo escravizado de um livre, sendo que, para o livre, bastava o sobrenome.

O nome é de suma importância para a pesquisa histórica acerca das experiências escravas no Brasil, tendo em vista que a nomenclatura nos permite compreender o lugar jurídico a que pertence o indivíduo negro na estrutura escravista. Partimos do pressuposto de que é através do nome e por ele, primeiro fator de individualização, e pelas categorias outras que mencionamos anteriormente – origem como local de nascimento, condição jurídica; nome da mãe e nome do(s) proprietário(s) – que reconhecemos um indivíduo dentro dos registros, sejam eles de nascimento ou de óbito, como veremos no próximo capítulo. E nos atrevendo a

ir além, é a partir desses marcadores que as pessoas escravizadas poderiam ter uma individualização, mesmo que mínima, dentro do sistema escravista até a abolição.

3 MORRER ESCRAVIZADO NO SUL DO CARIRI: PRESENCAS E AUSÊNCIAS

O presente capítulo tem como objetivo analisar as doenças que acometeram a população escravizada em Alagoa do Monteiro, e a forma como são relatadas nos documentos oficiais, percebendo portanto, as lacunas documentais existentes sobre a morte de escravizados relacionadas ao período oitocentista no povoado, compreendendo como as vestimentas mortuárias vão agir como excludentes sociais e peças para propagação da fé entre a população negra. Por fim, vislumbramos a demografia, unindo o censo geral do Império do Brasil de 1872 e os obituários de Alagoa do Monteiro para termos uma breve noção da expectativa de vida entre a população negra da espacialidade.

3.1 DAS AUSÊNCIAS ÀS PRESENCAS: ESCRAVIZADOS FALECIDOS ENCONTRADOS NOS REGISTROS

*Enterrarão-se hontem no cemitério.
Anna Maria da Conceição de 26 annos de idade,
fallecido de thisica.
Benedicto, escravo de um mez, fallecido de
espasmo.
O Publicador, ed. 01505, p. 2, 23 set. 1867.*

A notícia do jornal *O Publicador* de setembro de 1867 nos traz uma das únicas menções à presença negra escravizada em Alagoa do Monteiro nos jornais. Em verdade, encontramos apenas duas menções²⁸ que deixam evidente que o local contou com a mão de obra escravizada em seu cotidiano. Ademais, são poucos os registros que encontramos acerca dos assentos de óbitos de pessoas escravizadas na localidade estudada; há um silêncio acerca de tais óbitos, o que se explica pelo número parco de assentos encontrados: foram apenas 22 registros de óbito de pessoas escravizadas entre os anos de 1854 e 1873²⁹.

Se retornamos um pouco a temporalidade, isso se torna ainda mais silencioso: no banco de dados em que constam os assentos de óbitos de pessoas escravizadas ao longo do século XVIII, da comarca de Nossa Senhora dos Milagres, produzido pela historiadora Solange Mouzinho, não há nenhuma menção sobre óbitos de escravizados em Monteiro,

²⁸ A segunda menção se faz presente no jornal *Gazeta do Povo*, em 20 de maio de 1888, quando o jornal aborda que a abolição da escravidão em Alagoa do Monteiro foi recebida com carreatas e alegria entre os habitantes.

²⁹ Ressaltamos que, segundo o recenseamento de 1872, Alagoa do Monteiro contava com 611 escravizados, esse número sendo dividido para as demais povoações que irão fazer parte da freguesia inicialmente em 1865.

diferente do banco de dados feito pela pesquisadora supracitada em relação à mesma temporalidade, porém, tratando dos assentos de batismo. Os assentos de óbitos que encontramos vão se iniciar já no ano de 1854, a partir do banco de dados³⁰ elaborado por Eduardo Cavalcante, em que também há poucas menções: são apenas 4 menções sobre óbitos de escravizados em Monteiro. Os demais assentos encontrados estão no Primeiro Livro de Óbitos de Alagoa do Monteiro, que se inicia em 1866 e vai até 1885.

No próprio EAP 853, o único livro de óbitos que consta no acervo digital é o utilizado por Eduardo Cavalcante, para que ele conseguisse digitalizar as informações que estão contidas no livro e produzir o banco de dados utilizado nesta pesquisa. A explicação para tal falta está ligada a uma série de incêndios narrados pela oralidade local, em que os documentos do século XVIII e alguns livros de óbitos foram levados pelas chamas.

Sendo assim, devemos analisar também outros fatores que nos causam estranheza, a começar pelos assentos de óbitos de pessoas escravizadas acometidas pela *cholera morbus*, tanto em 1855 quanto em 1862. Segundo Galliza (1979), as epidemias de cólera dos anos anteriormente citados foram umas das causadoras da grande baixa no número de mão de obra escravizada na província da Paraíba, e teriam ceifado a vida de 10,4 % da população negra escravizada da província já na década de 1852³¹ (Galliza, 1979, p. 139).

Eduardo Cavalcante (2015), Luciano Mendonça (2008)³² e João Jorge Rietveld³³ (1999; 2015) afirmam que é em Alagoa do Monteiro e Zabelê que o surto de cólera adentra o território paraibano, vindo da província do Pernambuco. Cavalcante ainda faz uso do pronunciamento do presidente da província da Paraíba, o Doutor Antônio da Costa Pinto, em que o presidente afirma que “A comarca de São João é a primeira na província a ser acometida pela cólera, está entrando no território pelas povoações de Alagoa do Monteiro e Zabelê, atingindo 269 pessoas e causando 80 mortes ainda em 1855” (Pinto, 1856. p. 22 *apud* Cavalcante, 2015, p. 123).

³⁰ As informações de acesso aos bancos de dados utilizados na pesquisa vão estar nas referências deste trabalho.

³¹ Galliza deixa evidente em toda sua obra que a província da Parahyba do Norte nunca fora um local com abundante mão de obra escravizada, porém, pautamos aqui que não devemos desconsiderar a existência de pessoas escravizadas em determinado local, por seu número não ser atrativo para as pesquisas que, majoritariamente, preterem-na para analisar lugares com grande aparição de escravizados nos registros.

³² Lima (2008, p. 198) aborda que a doença adentra pelas regiões limítrofes com Pernambuco, e que a cólera teria adentrado o Brasil por meio de um navio português que finca sua âncora na província do Pará, em maio de 1855, e, em pouco tempo se alastra pelo país.

³³ Rietveld (1999) expõe que outros municípios, como São Sebastião do Umbuzeiro, o sítio Cacimbinhas, a fazenda Capim e Santa Clara, são estritamente ligados à cólera. São Sebastião do Umbuzeiro decide seu nome pela popularidade de São Sebastião no período da epidemia de 1855, uma vez que, da mesma forma que São Sebastião teria se desviado das suas flechas, a população acreditava que o santo a protegeria das flechas da cólera. Apesar disso, encontramos óbitos por *cholera* apenas em Cacimbinhas e na fazenda Capim, que atualmente pertencem ao município de São João do Tigre.

O fato que nos causa certa estranheza é que, nos dados encontrados, deparamo-nos apenas com um óbito de pessoa escravizada em que a causa da morte esteja registrada como *cholera morbus*. O registro é de Joaquim, crioulo de 18 anos, que faleceu no dia 18 de janeiro de 1856, ou seja, Joaquim³⁴, pode ser uma das primeiras vítimas registradas nos primeiros meses da cólera na Paraíba. Precisamos, portanto, analisar a causa de haver apenas um registro de óbito nessas povoações, já que elas foram as primeiras a serem infectadas com a doença. A estranheza citada nos acomete pela historiografia, que relata que os escravizados foram um dos grupos mais atingidos por cólera e outras doenças, uma vez que andavam descalços, o que era uma das marcas que os diferenciava dos homens livres, justamente por estarem expostos ao contato com áreas contaminadas, a machucarem os pés e os ferimentos correrem o risco de infeccionar. Isso e, provavelmente, estar tomando água contaminada contribuíram para esse grupo ser um dos mais acometidos pelas enfermidades que assombravam a população do período imperial brasileiro (Lima, 2008, p. 190-200),

O fato de haver apenas um registro de óbito de escravizado com *cholera* nos abre a possibilidade do quanto, como o próprio Cavalcante (2015) pontua, uma falta de informações nos registros pode ocasionar a impossibilidade de uma análise mais aprofundada, nesse caso, por uma falta de visitação. Mas a quarentena citada por Antônio Costa (1856, p. 20-22) impossibilitou que os registros feitos nas localidades mais extremas da comarca de São João, à qual Alagoa do Monteiro, Zabelê³⁵ e Santa Clara pertenciam, fossem produzidos com o mesmo rigor de antes da epidemia.

Outro fator é que Joaquim aparece no registro como sendo enterrado em Santa Clara, entretanto, Rietveld (1999; 2015) aborda que o cemitério de Santa Clara só ficou pronto na segunda onda da epidemia de cólera, em 1862. Portanto, há uma incógnita acerca do local exato em que as pessoas estão registradas como sepultadas em Santa Clara, se realmente foram enterradas no dito cemitério ou em algum outro local pertencente ao sítio Santa Clara. Isso, juntamente com o fato de que não se houve preservação do cemitério, pois, como poderemos observar na imagem 2, não há mais os túmulos das pessoas que foram enterradas no local, e os que restam são datados do século XX. Os túmulos podem ter sido retirados após

³⁴ Como dono de Joaquim consta José Almeida Pires. Fazendo um cruzamento de dados, percebemos que realmente se trata de pessoas que moravam nas imediações de Santa Clara, pois, José Almeida Pires, aparece nos livros de óbitos de Monteiro, na década de 1870. Sendo assim, não estamos aqui tratando de um registro feito em Santa Clara das imediações de São João do Cariri, mas, sim da fazenda que atualmente pertence ao município de Zabelê.

³⁵ Há em Zabelê uma lenda registrada por Rietveld (1999) em que, nos tempos da cólera, uma pessoa foi dada como morta, e no momento de seu sepultamento teria começado a chover, então, as pessoas que ali estavam depositaram o defunto na cova e se retiraram. Quando voltaram para findar o enterro, o indivíduo estava sentado dentro da sua cova.

a morte do dono das ditas terras ou, tão somente pela falta de manutenção, se deteriorado pela ação corrosiva da natureza.

De toda forma, seja por uma ação natural ou por uma ação humana, esse cemitério resguarda os corpos das pessoas falecidas, não só do cerco familiar de João José da Silva Lima – dono da fazenda Santa Clara – mas também atendia aos locais circunvizinhos, como no caso de Umbuzeiro, que não tinha capela e cemitério para que os sacramentos fossem realizados. Assim sendo, devemos saber que o cemitério de Santa Clara, assim como a igreja, continua em funcionamento, porém, como um local privado, mesmo que não tenhamos encontrado registros de óbitos mais recentes no local. Na imagem 2, poderemos vislumbrar as condições atuais do cemitério.

Figura 4 - Cemitério de Santa Clara



Fonte: arquivo pessoal, 2021

Percebemos que o cemitério está quase vazio, sem túmulos. Levamos em consideração o que discutiremos mais à frente sobre Santa Clara, em que a igreja, por ser também o receptáculo do corpo do capitão fundador da fazenda, recebeu mais cuidados ao longo do tempo que, apropriadamente, o cemitério. O local em questão passa pelo momento de ser público e, após isso, ser privado. Ele era público, no sentido de que era no local que as pessoas não só da fazenda, mas também dos arredores, poderiam ser enterradas, pois, segundo

as CBAP, ainda vigentes naquele momento, toda pessoa merecia ter seu corpo encomendado após sua morte. Como podemos perceber no trecho “812 Conforme direito, nem-um defunto pôde ser enterrado sem primeiro ser encommendado (1) pelo seu Prarocho, ou outro sacerdote de seu mandado. Por tanto ordenamos, e mandamos, que se cumpra, e execute [...]” (CPAB, 1853, p. 288). Passa a ser privado quando os locais ao redor passam a ter seus próprios cemitérios.

Até o momento, não há registros o bastante para nos aprofundarmos sobre a epidemia de *cholera* na espacialidade estudada. Porém, percebemos que Santa Clara, mesmo que não estivesse com o cemitério construído, era o local em que já tinha um espaço reservado para os sepultamentos, diferente de São Sebastião do Umbuzeiro, o que nos leva, então, a analisar as demais doenças e causas de mortes encontradas e os locais em que essas 21 pessoas³⁶ escravizadas foram sepultadas. Observemos a tabela 7:

Tabela 7 - Óbitos de pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro e Santa Clara

Nome	Raça/ Etnia	Nome Da Mãe	Idade	Ano Da Morte	Causa Da Morte	Nome Do Coniuge	Dono De Sua Posse	Local De Sepultamento
Henrique	Crioulo	Helena	11 Meses	30/05/185 2	Febre	N/C	Severino Barbosa Dias	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Pacífico	Preto	Lusia	3 Meses	10/03/186 5	Espasmos	N/C	Paulino Rafael Da Cruz	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Antonio	Crioulo	N/C	N/C	28/11/185 4	N/C	N/C	Francisco Antonio De Oliveira	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Joaquim	Crioulo	N/C	18 Annos	18/01/185 6	Cholera Morbus	N/C	José Almeida Pires	Cemitério Da Fazenda Santa Clara
Martinho	Preto	N/C	N/C	13/06/185 6	Causa Maligna	N/C	Ana Quitéria Da Silva	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
José	Preto	N/C	80 Annos	03/08/186 0	N/C	N/C	Antonio Gomes Ferras	Santa Clara
Romão	Crioulo	N/C	6 Annos	24/05/186 8	Caimbras No Sangue	N/C	Jacolbo Alves Da Silva	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Florencia	Crioula	N/C	60 Annos	12/08/196 8	N/C	Solteira	José Alves Bezerra	Cemitério De Santa Clara
Marculino	Preto	N/C	37 Annos	05/01/187 2	Inflamaçã o	Solteiro	Theresa Rosa Marques	Cemitério De Monteiro
Rita	Preta	N/C	6 Annos	18/03/187 2	Febre	N/C	Alexandre Torres De Vasconcelos	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Genoveve	Preta	N/C	45 Annos	08/08/187 2	Mordida De Cobra	Solteira	Francisco Antonio De Carvalho	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Joanna	Preta	N/C	90 Annos	13/01/187 3	Molestia Interior	Solteira	Sebastiana D'almeida	Cemitério De Monteiro

³⁶ No caso de Benedicto, escravizado que abre o texto, não sabemos onde foi enterrado, pois não encontramos seu registro no livro de óbitos.

Luís	Preto	N/C	7 Anos	23/01/1873	N/C	N/C	Antonio Dos Reis	Cemitério De Santa Clara
José	Preto	N/C	60 Anos	16/02/1873	Inelegível	N/C	D. Ana Theresa Rosa Bacalhau	Cemitério De Monteiro
Sipriano	Preto	N/C	64 Anos	20/03/1873	Molestia Interior	N/C	Tenente Manoel Bezerra De Vasconcelos	Cemitério De Monteiro
Maria	Preta	N/C	40 Anos	10/07/1873	Inelegível	Solteira	Joanna D'oliveira	Cemitério De Monteiro
Antonio	Crioulo	N/C	25 Anos	29/08/1868	Molestia Interior	N/C	Josefa Justina De Jesus	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Grigório	Crioulo	Thomazia	2 Meses	22/05/1869	Espasmos	N/C	Agostinho Aleixo De Andrade Souza	Cemitério De Alagoa Do Monteiro
Antonio	Crioulo	Sebastian a	10 Meses	05/07/1870	N/C	N/C	Anuel Carlos Torres	Cemitério De Monteiro
João	Preto	N/C	40 Anos	03/04/1871	Tisica	Maria	Aleixo Da Cunha	Cemitério De Monteiro
Raimundo	Mulato	Antonia	6 Anos	01/10/1871	Febre	N/C	Francisco Aleixo De Vasconcelos	Cemitério De Monteiro
José	Preto	N/C	32 Anos	02/01/1872	Pancada	Solteiro	João Ferreira Da Cunha	Cemitério De Monteiro

Fonte: Banco De Dados 1854-1872, Livro Primeiro De Óbitos De Alagoa Do Monteiro, 1866-1873

Podemos observar, na tabela 7, que são apenas 4 óbitos em Santa Clara, sendo eles de Joaquim (1856), José (1860), Florência (1868) e Luis (1873). Percebemos, então, que é somente no caso de Florência e Luis que o ano da morte é registrado como se fora depois da construção do cemitério de Santa Clara, na data de construção mencionada por Rietveld (1999; 2015).

Um fator na localidade de sepultamento dessas pessoas escravizadas é que, no local, consta sempre como cemitério de Alagoa do Monteiro, não há menção de um local privado para os enterros, o que nos leva a refletir sobre a construção de cemitérios públicos, principalmente nos momentos de epidemia. Ainda mais levando em consideração a temporalidade, já que os anos 1850-1860 vão marcar algumas epidemias, como a de febre amarela (Chalhoub, 2017, p. 21) e a de cólera. Logo, o presidente da província da Paraíba, o já citado Doutor António Costa Pinto, em 1856, relata que estava “exercitando a criação de enfermarias e cemitérios”.

Percebemos que, a partir da década de 1854, Alagoa do Monteiro já contava com um cemitério público³⁷, que abarcava todos os óbitos de Monteiro – não incluindo aqui as

³⁷ Ademais, as CPAB, de 1853, revogam a permissão de se enterrar pessoas dentro das igrejas, o que pode ter influenciado também a construção dos cemitérios, mesmo que sabemos que a revogação dos títulos que permitiam os enterros em 1707, e que o proibem em 1853, não fora levada tão a sério, já que, em 1873, o capitão João José da Silva Lima, é enterrado no altar de sua capela. Ver capítulo 3.

povoações, as quais faziam parte de Alagoa do Monteiro a partir de 1865 (Rietveld, 2002, p. 87-89). Expõe-se que, em 1914, o padre Artur Cavalcanti inaugura o cemitério público de Monteiro, que continua em funcionamento até os dias atuais³⁸, porém, segundo a oralidade local, o primeiro cemitério se localizava onde atualmente é o centro da cidade, mais precisamente na conhecida Praça da Saudade, e que esse cemitério, pelo movimento de urbanização da cidade em meados de 1870 encabeçado por Epaminondas de Azevedo (Pedro Nunes, 1995, p. 200), fez com que as moradias ficassem próximas dele. Sendo assim, foi necessária a mudança de local e, com isso, o cemitério foi afastado do centro da cidade.

Ainda segundo a oralidade da população monteirense, as ossadas contidas no primeiro cemitério foram todas jogadas em um cruzeiro, no novo local de sepultamento da cidade. Porém, Rietveld (2002, p. 100) expõe que tal cruzeiro fora inaugurado em 1956, o que deixa as informações bastante desconexas, e esse é um fator que se faz presente em toda a até então parca historiografia de Monteiro, naquilo que diz respeito às pesquisas, que sempre dialogam com a oralidade, porém, acabam por diversas vezes a não confirmar as informações.

Mary Del Priore (2016) aborda que a mudança entre público e privado teria se iniciado em 1870 no Rio de Janeiro, juntamente com a disputa de espaço entre os saberes medicinais das escolas de cirurgias que surgiam no final do século XIX. Já Chalhoub (2003) aponta que os saberes populares dos curandeiros e rezadores estavam majoritariamente nos interiores³⁹. Isso vai se comprovar, ainda, na fala do presidente de província, com a “invasão do mal” – como ele se refere à cólera: foi necessária a contratação de enfermeiros vindos da Bahia, pois, segundo o próprio, o único médico que se tinha na província ficava na cidade de Areia; e de dois cirurgiões de Campina Grande, sendo que a distância entre as villas e a povoação de Alagoa do Monteiro é de exatamente 207 quilômetros entre Areia e Monteiro, e de 187 quilômetros entre Campina Grande e Monteiro. Uma distância deveras considerável, que justifica a contratação de enfermeiros.

Entre as 22 pessoas encontradas nos registros de óbitos de Alagoa do Monteiro, apenas de duas não constam informações como idade ou causa da morte. Em alguns, como é o caso de **José, de 60 anos e Maria, de 40 anos**, por conta do desgaste do documento, a causa de suas mortes estão inelegíveis. Entretanto, há sete casos – desconsiderando as crianças – em que a condição civil está presente no documento, e no caso das crianças, das nove encontradas

³⁸ Esse cemitério encontra-se na rua Alcindo Bezerra de Menezes, 13, no bairro Alto do Cemitério.

³⁹ Percebemos que, até a contemporaneidade, a população de Alagoa do Monteiro recorre aos saberes tradicionais dos rezadores. Mesmo que os trabalhos dentro na temática sejam inexistentes, há uma observação quanto à presença, mesmo que pouca numerosa, de rezadores, quando o catolicismo se enrosca em outras expressões religiosas.

nos registros, cinco têm o nome da mãe informado, ou seja, há laços de parentescos mencionados nos óbitos em Alagoa do Monteiro, mesmo que não tenhamos conseguido encontrar de forma mais factual tais laços, pois não identificamos os mesmos nomes de donas juntos aos nomes das mães das crianças, sendo os nomes das mães Thomazia, Antonia, Helena, Lusía e Sebastiana. Como a maior parte dos escravizados, elas não possuíam um sobrenome, o que dificulta acharmos essas mães, pois tais nomes eram comuns à época.

A menção do parentesco nos registros de óbito se deve ao fato de que as CPAB tinham como regra que o estado civil do defunto fosse mencionado, assim como algum grau de parentesco, como nome do pai e da mãe, caso esse fosse solteiro, no caso de escravizados adultos registrados como solteiros, não encontramos nenhum caso em que o nome da mãe ou pai estivesse contido nesses documentos (CPAB, 1853, p. 292). Diferente do que ocorre com as pessoas livres nos registros, em que seu parentesco é informado tanto no estado civil quanto no nome dos pais, no caso delas serem solteiras.

Percebemos, então, que a Igreja faz parte diretamente das experiências dos escravizados no Império brasileiro, desde o primeiro sacramento, com o batismo, até o último, que é o sepultamento. Nessa participação intrínseca do divino, o escravizado, independentemente da idade, adentra o mundo escravista pelos santos óleos do batismo e sai dele em seu sepultamento, também banhado pelos santos óleos⁴⁰. As CPAB (1853, p. 294) dizem, no Livro 4, Título 838, que o senhor que perder seu escravizado com mais de 14 anos deve, portanto, mandar fazer uma missa para essa pessoa, à qual se dá a esmola, “já que os senhores se serviram de seus escravizados em vida”. Em teoria, as regras sacramentais deveriam ser seguidas e, como percebemos ao longo deste trabalho, a população escravizada também fazia parte das ordenações sacramentais.

As doenças que acometeram os escravizados em Alagoa do Monteiro, por algumas vezes aparecem como causas muito genéricas, que acabam por dificultar uma análise mais aprofundada das causas que poderiam ter levado à morte dessas pessoas. As causas como febre, inflamação, moléstia interior e causas malignas são registradas nos óbitos de **Henrique, crioulo de 11 meses, falecido em 30 de maio de 1852** por causa de uma febre, febre essa que também ceifa a vida de **Raimundo, mulato de 6 anos, falecido em 1 de outubro de 1871**, e de **Rita, preta de 4 anos, falecida em 18 de março de 1872**. A febre, como a maioria das doenças que estão listadas nos obituários de Alagoa do Monteiro, não tem uma causa aparente; são imputadas no registro de modo generalizante, ou seja, quando não se tem uma

⁴⁰ Mesmo que esse indivíduo, como diz o Livro 4, Título 33, abarcasse o escravizado que fugisse do seu senhor, ele não teria imunidade da Igreja e deveria receber seus castigos, mesmo sendo esse escravizado batizado.

causa precisa do motivo daquela febre ou inflamação. A moléstia interior também aparece em três óbitos: de **Antonio, crioulo de 25 anos, que vem á óbito em 29 de agosto de 1868**; de **Joanna, preta de 90 anos, falecida em 13 de janeiro de 1873**; e de **Sipriano, preto de 64 anos, que morreu em 20 de março de 1873**. No caso da moléstia interior, Rachel Marques (2014), estudando Pelotas/RS, afirma que essa seria uma generalização que impossibilita um diagnóstico preciso sobre a causa da morte.

Inflamação e causa maligna aparecem em um caso cada: em **Marcolino, preto de 37 anos, sepultado em 5 de janeiro de 1872**, a causa sendo a inflamação; e **Martinho, preto sem idade registrada, falecido em 13 de junho de 1856**⁴¹, a morte sendo por “causa maligna”.

Essas causas apresentadas não são encontradas apenas em Alagoa do Monteiro. Lima (2008, p. 191-195), Cavalcante (2015, p. 131-133) e Solange Mouzinho (2015) também se deparam com essas causas de morte que não estavam bem definidas, apontando características dessas causas, como aborda Cavalcante (2015):

Sendo assim, a causa da morte nem sempre estava definida, mas sim, as características que ficavam explícitas: se era doente quebrado, quebrado da virilha, cego, mudo, avexado (doido), quebrado da queixada, doente do útero, de moléstia, tísico, dente quebrado, velho, inútil, perna quebrada, chagado do fígado, queixada e virilha quebrada, doente da vista, aleijado, pagam, chocado (doente), das pernas tortas, míope, inflamação, febre, disenteria, reumatismo, dentre outros (Cavalcante, 2015, p. 131).

Sendo assim, as causas não sendo claras, não nos é dada possibilidade de abirmos para analisar tais casos, pois qual a moléstia interior Sipriano, Joanna e Antonio teriam tido que ceifou suas vidas? Foi uma doença respiratória? Uma inflamação? Foi a mesma inflamação que acometeu Marcolino? Podendo ser uma inflamação no dente ou quaisquer outros tipos de inflamação, como machucar os pés descalços, uma gripe mal tratada, uma lesão em algum local do corpo, que podem também ocasionar febres e as moléstias do interior do corpo. Em segundo lugar, a causa maligna abre alas para várias hipóteses, até mesmo para a cólera, que, como pontuada anteriormente, foi categorizada por Antonio da Costa Pinto (1856, p. 22) como uma “invasão do mal”; ou para a febre amarela, a varíola, entre outras doenças contagiosas. Portanto, esse também é um ponto que dificulta as ações dos pesquisadores diante da pesquisa.

⁴¹ Os registros de óbitos de 1850-1865 são encontrados no banco de dados utilizado na pesquisa. Os óbitos de a partir de 1866 constam no Livro Primeiro de Óbitos da freguesia de Alagoa do Monteiro, que compreende aqueles ocorridos de 1866 a 1885.

Outra causa mais genérica que encontramos foi o caso de José, preto de 32 anos, que faleceu em 2 de janeiro de 1872 e cuja causa da morte está registrada como pancada. Essa causa se torna genérica por não se saber que pancada foi essa, em qual lugar do corpo e como ocorreu. Foi seu senhor João Ferreira da Cunha, que deu tal pancada? Foi uma pancada proveniente da função que José desempenhava? O registro, como nos demais casos, deixa em aberto essas questões.

Havia também mortes que deixavam mais evidente a causa, como a de Joaquim, já mencionado na pesquisa, e a de Genoveve, preta de 45 anos, escravizada de Francisco Antonio de Carvalho, sepultada em 8 de agosto de 1872, cuja causa da morte está registrada como mordida de cobra. Por se tratar de uma zona mais ruralizada na época, não é de se estranhar encontrar registros obituários relacionados a mordidas de cobra, pois esses animais estavam em seu habitat, portanto, ao sentirem o mínimo de ameaça, iriam se defender⁴².

Os casos de febre que encontramos nos registros estão relacionados a crianças. Com isso, ela figura como a maior causa da mortalidade infantil em Alagoa do Monteiro, aparecendo em 3 das 9 crianças encontradas; outras 3 com espasmos e as outras 3 não têm uma causa de morte nos registros. No caso dos espasmos, Cavalcante (2015) e Lima (2008) também só a encontram como causa de morte de crianças em São João do Cariri⁴³ e Campina Grande, respectivamente.

Sobre os espasmos, Elisgardênia Chaves (2015, p. 112) pontua que seria toda e quaisquer contrações musculares involuntárias. Daniela Pereira (2003, p. 149) aborda que o espasmo poderia ser em vários locais, a exemplo do espasmo sanguíneo, que poderia levar à epilepsia, ou espasmo na bexiga etc. Já Cavalcante sugere que a doença aparece quando um músculo está sobrecarregado, e como bebês e crianças ainda não têm o sistema digestivo totalmente desenvolvido, para suportar suas contrações e relaxamentos naturais, acabam ficando com gases, e estes, por sua vez, causam cólicas. A partir dessas colocações,

⁴² Não encontramos pesquisas que analisem a questão ambiental em Alagoa do Monteiro no século XIX, porém, fazendo um comparativo com as análises de Karinna Maranhão (2014), que analisa as questões ambientais em Monteiro durante os anos de 1990 e 2010, percebemos que, mesmo passando-se mais de um século desde o início da povoação de Alagoa do Monteiro, o local ainda continua com um grande espaço em vegetação, e que a evasão para o meio urbano e a quase extinção do cultivo de algodão no local, nos anos 1990, fez com que as lavouras no meio rural caíssem pela metade. E isso, pensando no século XIX, pode ser bem maior, já que o contingente populacional em Alagoa do Monteiro em 1872 era de 10 502 pessoas, e em 2010, tinha 30 852 pessoas, ou seja, se em 2010, quando a população era quase o triplo da mencionada em 1872, a cidade já era pautada como tendo maior espaço em vegetação do que em área construída, pautamos que no século XIX isso era ainda mais evidente, fazendo com que as visitas de animais silvestres fossem ainda mais frequentes.

⁴³ Vale ressaltar mais uma vez que, Alagoa do Monteiro, fez parte de São João do Cariri até 1872, quando este se tornou um município independente, mas em 1865 ele já havia se tornado freguesia. Portanto, o período estudando por Cavalcante, também irá ter dados de Alagoa do Monteiro alocados, porém sem ter uma ênfase maior já que o autor foca na comarca de Nossa Senhora dos Milagres, que era uma das maiores comarcas da província da Paraíba até 1865, quando começa a ser desmembrada.

concluímos que espasmos nada mais são do que as contrações naturais de nossos músculos, entretanto, no caso das crianças acometidas com os espasmos, isso pode estar relacionado ao que atualmente nomeamos como gases e cólicas, comuns entre bebês e crianças⁴⁴. Essas doenças, segundo Clóvis Moura (2013, p. 129-139) e Mary Karash (2000, p. 247), poderiam vir pela falta de moradia e alimentação tanto dessas crianças como das mães delas, facilitando, assim, os casos de espasmos que poderiam vir a ocorrer.

Por fim, outro ponto que devemos observar é que não há pardos nesses registros de óbitos de escravizados. A falta de pessoas registradas como pardas nesses obituários nos levam a crer, pelo encontro de pardos com o nome completo nos registros, que Alagoa do Monteiro irá contrariar o perfil que Ana Sara Irffi (2018) encontra no Cariri cearense. Enquanto Ana Irffi encontra um maior número de indivíduos livres registrados como cabras, em Alagoa do Monteiro é a população parda a compor a população negra livre da segunda metade do século XIX. Pois, como consta no recenseamento geral do Império do Brasil em 1872, das 10 502 pessoas que viviam em Alagoa do Monteiro, 6259 foram registradas como pardas; dessa quantidade, 6062 era de pardos livres e 197, de pardos escravizados, de um contingente de 611 escravizados. Dessa forma, da população livre total (9891 pessoas), os pardos livres em Monteiro contavam 61,28 %, ou seja, mais da metade da população livre na freguesia de Monteiro era parda⁴⁵ (Recenseamento Geral do Império do Brasil, 1872, Parahyba, p. 74).

Mesmo que Silvia Lara (2019) aborde que socialmente os pardos no Brasil iriam deixar explícita sua ligação, qualquer que ela seja, com a população branca, os pardos, então, seriam uma denominação que contribuía para que as pessoas que assim fossem declaradas pudessem ter acesso a certos lugares na sociedade brasileira, como, por exemplo, uma vaga nos cargos militares; como pudemos ver em Alagoa do Monteiro, eles constituem o grupo que têm liberdade. Porém, economicamente falando, ao que aponta Tomires Costa (2020), entre os escravizados em Alagoa do Monteiro, a maioria estava registrada como sem profissão, mesmo que essa só apareça com profissão no que se diz respeito aos segmentos manufatureiros e voltados à agricultura.

Em contrapartida, a autora nos mostra que mais de 26 % da população livre da região estava trabalhando na agricultura, mesmo que o recenseamento não determine a cor desses

⁴⁴ As cólicas atualmente podem ser levadas para algo mais leve e de fácil tratamento com medicamentos como o simeticona, porém, devemos levar em consideração a época e a falta de médicos no local. No mundo animal, por exemplo, as cólicas são umas das doenças que podem levar um equino, considerado um animal de grande porte a óbito (Luana Silva *et al.*, 2021).

⁴⁵ Vale lembrar que o recenseamento não mostra a população que cada povoação que fazia parte da freguesia tinha, então, os números citados estão em relação com toda a freguesia, e não só com Monteiro.

indivíduos; partindo do número de mais de 6 mil pardos livres em Alagoa do Monteiro, podemos concluir que eram essas as pessoas que trabalhavam nas roças, plantando ou criando animais, o que não necessariamente os faz donos das terras, mas, sim, trabalhadores rurais que constituem o campesinato da região (Costa, 2020, p. 142-147).

Sendo assim, mesmo que socialmente os pardos fossem o grupo em maior número de pessoas livres, no caso de Alagoa do Monteiro, iriam ser os que estavam em maior número também como escravizados. No sentido do trabalhador livre, seriam aqueles que viviam em piores condições de trabalho, por vezes trabalhando apenas por sua alimentação.

3.2 A MORTE NAS VESTIMENTAS: AS MORTALHAS DOS ESCRAVIZADOS

Iremos destacar as vestimentas fúnebres e suas simbologias religiosas e econômicas para a população escravizada do século XIX, além do medo da morte que permeia a população dos oitocentos e faz com que os ritos fúnebres sejam encarados de outra forma.

A morte sempre foi um elemento da existência humana, cercada de nuances, ressignificações e simbolismos que vão se modificar ao longo dos séculos, como pontua Philippe Ariés (1977). Numa dança entre o sagrado e o profano, o autor nos mostra como a morte fora retratada na literatura e no cotidiano ocidental, da Antiguidade aos tempos modernos, perpassando por como a morte passa pelo erótico e o sagrado, principalmente na Idade Média, quando se tem o apelo à confissão da culpa pelos moribundos (Ariés, 1977, p. 107), até chegarmos ao século XIX, em que a morte toma outro significado e o medo dela torna-se visível quando as imagens sobre ela começam a sair de cena, dando ênfase ao medo, principalmente ao medo da morte do outro.

A morte do outro, após todo o sentido de luto e de perda, também é uma festa, como pontua o historiador João José Reis (1991). O óbito tem seus ritos, regras e formas de se fazer, principalmente quando se trata do Brasil e dos interiores. Analisando a Bahia do século XIX, o autor supracitado nos aponta os diversos aspectos que permeiam a temática da morte, quando há uma dramatização dela que se inicia nos oitocentos, a partir de uma preocupação genuína com a morte e, conseqüentemente, com a salvação da alma; por isso, o cuidado com o corpo já falecido era essencial para que a alma não ficasse fora da salvação e vagando pelo mundo. Dessa forma, Reis (1995, p. 95) aponta que o medo de morrer não era desenfreado, mas, sim, o medo de morrer sem um plano, sem que todas as etapas estivessem feitas, sem que os sacramentos fossem realizados e os pecados perdoados, para que, assim, pudessem partir sem deixar pendências.

A historiadora Martha Abreu (1996), em sua tese analisando as festividades religiosas do Rio de Janeiro oitocentista, evidencia-nos que o catolicismo brasileiro do século XIX foi arregado de um *catolicismo barroco*, e que carecia de grande festas e cortejos, como também de grandes funerais, ou seja, a fé saía de dentro das casas, igrejas e capelas, ganhando as ruas com procissões grandes e várias demonstrações da fé cristã. Tais festejos não tinham tanta participação do clero, mas, sim, dos leigos, que nas suas normas e formas de fazer uniam o sagrado ao profano, como afirma Abreu (1996, p. 8): “Desta forma, os leigos tornaram-se os maiores agentes do ‘catolicismo barroco’, repleto de sobrevivências pagãs, com seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços, que atraíam muitos negros, facilitando sua adesão e paralela transformação”.

Aqui, a autora anteriormente citada nos mostra que são os leigos a disseminar a cultura dos festejos, e dentro destes, os ritos fúnebres, como uma forma de manter seus costumes, que foram abruptamente retirados do seu cotidiano pela Igreja Católica por vários motivos. Dentro dessa perspectiva, a escravização de pessoas negras com o intuito de salvar almas, como vimos no capítulo 1, é um dos maiores exemplos disso. Portanto, a população negra, segundo Abreu (1996, p. 8), utilizou esses festejos para professar sua fé, ainda que em torno de todo o simbolismo cristão católico que esses ritos religiosos carregam. Como vamos perceber ao longo da pesquisa, foram os leigos que catequizaram a população de Alagoa do Monteiro, portanto, mesmo com as poucas fontes, é improvável que os ritos detalhados por Martha Abreu e os ritos fúnebres que serão evidenciados a seguir não tenham sido praticados na região e se tornado parte da cultura cristã do local.

A partir do que foi preliminarmente elaborado no início deste tópico, os ritos que envolvem os mortos no Brasil também têm influência de Portugal, por esse ser o país que nos colonizou, e do continente africano, pelos vários povos que foram obrigados a estar aqui em condições subumanas. Reis (1991) pontua que o culto aos mortos e o cuidado com eles eram mais presentes entre os africanos que propriamente entre os europeus. Segundo o autor supracitado, os povos do continente africano tinham ritos mais complexos que os europeus, e dando o exemplo dos angolanos, o autor afirma que esse povo teria uma comunicação com seus ancestrais, sendo que esses ancestrais poderiam influenciar no dia a dia da população mais do que as próprias divindades (Reis, 1991, p. 90). Entre os iorubás, tinha o culto dos eguns, que, segundo Stela Caputo (2011), são os antepassados masculinos que foram importantes para a família, ou seja, pessoas que reencarnaram com o espírito de algum antepassado.

Como mencionado, eram os leigos que organizavam os festejos religiosos e participavam deles, que ocorriam nas ruas, pois o clero ficava presente apenas nos sacramentos principais, como batismo, eucaristia, catequese, crisma e casamentos (Abreu, 1996, p. 8). No caso da população negra, quando havia na localidade, eram as irmandades que ficavam responsáveis por esses cortejos fúnebres. Na Paraíba, José Júnior (2009, p. 95) estuda as lutas das irmandades, principalmente a irmandade de Nossa Senhora do Rosário⁴⁶, em Campina Grande, mostrando que as irmandades tinham suas hierarquias, e as irmandades dos homens pretos eram as últimas a passarem com seus cortejos, o que demonstra a hierarquia dentro dessas instituições.

As irmandades eram organizadas com regulamentos, que são analisados por José Júnior (2009) ao longo de sua pesquisa. Nesses regulamentos, há cláusulas que deixam evidente a obrigatoriedade da participação dos irmãos nos velórios de corpo presente, e logo após o enterro, deveriam se dirigir à igreja para que rezassem o terço pela alma do defunto; que todos os anos oferecessem missas para os vivos e, também, para os irmãos já falecidos. Dentro da instituição, também havia regras para o sepultamento: aqueles que tinham condições de pagar pelo local do seu sepultamento para a instituição à qual era coligado pagariam; os que não tinham como, acabavam por ganhar um lugarzinho para que a prática do bem morrer fosse feita (ibidem, p. 85-106).

Em São João do Cariri e região, não encontramos irmandades destinadas aos homens pretos como ocorria em Campina Grande e João Pessoa – à época, a nomenclatura da capital era Parahyba/cidade da Parahyba – entretanto, os trabalhos de Eduardo Cavalcante (2015), Milena Dôso (2023) e Laércio Júnior (2022) nos mostram que a paróquia de Nossa Senhora dos Milagres irá obedecer às normas dos sacramentos e dos ritos fúnebres que iriam ocorrer em todo o Brasil, com os fomentos que as irmandades conduzem, como fora exposto anteriormente, com missas para o morto e a encomendação do corpo, além do cortejo fúnebre de corpo presente. Por isso, seria possível sugerir que em Alagoa do Monteiro tais sacramentos referentes a Monteiro passaram a ser feitos na vila a partir de 1865, na matriz de Nossa Senhora das Dores, também seguindo as mesmas regras.

Sobre os ritos fúnebres, seu início se dá com a preparação do corpo para o sepultamento, algo que Reis (1991, p. 90) aponta ser comum no Brasil, em Portugal e no

⁴⁶ O pesquisador deixa evidente que, no fomento da irmandade, podem participar todas as pessoas de cor, em suas condições sociais de liberto, livres ou escravizadas, desde que fossem adeptas da Igreja Católica Apostólica Romana e desejassem participar da irmandade.

continente africano. Essa preparação consistia na lavagem do corpo; na arrumação da casa⁴⁷, pois os velórios ocorriam dentro da residência do defunto ou de algum familiar⁴⁸; nos convites para o velório e para o funeral⁴⁹; e, por fim, nas escolhas das vestes que o morto iria usar para o seu sepultamento, ou seja, as mortalhas. A indumentária era um artefato de suma importância para os cristãos, pois ela simbolizava uma partida feliz e plena para o outro plano, e o fato de o corpo estar limpo e bem-vestido corrobora com essa passagem. Segundo Messias Silva (2013, p. 9), a mortalha não era neutra, e muito menos algo que passasse batido nos ritos fúnebres; ela vinha cheia de significados, e acreditava-se que era uma forma de parecer respeitável para, assim, garantir sua salvação e a interseção de algum santo, principalmente um santo da devoção do falecido. A preocupação com a salvação da alma não era uma característica apenas do século XIX, mas também dos séculos anteriores. Tal preocupação foi margem para a justificativa da Igreja Católica para a escravização de corpos africanos que foram traficados para as Américas do século XVI ao XIX (Nascimento, 2016). Entretanto, nem tudo foi literalmente apagado, e não vai ser o caso dos ritos fúnebres, já que, mesmo com os ritos ocorrendo majoritariamente sob as regras da Igreja Católica (Reis, 1991; Silva, 2013), o bem morrer e o direito a um enterro digno vão permear o século XIX e abrir margem para que culturas outras também estejam presentes nos ritos brasileiros.

Pesquisadores como Reis (1991), Cavalcante (2015), Laércio Júnior (2022) e Dôso (2023) analisam, em suas pesquisas, testamentos para comprovar e explicar os ritos fúnebres ocorridos no século XIX. Esses testamentos traziam consigo as últimas vontades do enfermo – aquele que estivesse mais próximo da morte devido às suas condições de saúde – ou serviam para aqueles que queriam deixar seus planos previamente feitos para quando falecerem, já estivessem com tudo encaminhado para seu velório e funeral, e um desses encaminhamentos é justamente sobre o uso das mortalhas.

⁴⁷ A arrumação da casa para um velório ainda é recorrente em Alagoa do Monteiro: a casa deve estar limpa e arrumada, para além de se ter comes e bebes para as pessoas presentes no velório. Após o momento do velório, as pessoas seguem o cortejo fúnebre, em sua maioria a pé, a depender da localidade escolhida para o sepultamento. Ainda há um certo receio em não oferecer ao morto um bem morrer, ainda mais em não fazer o velório em sua casa; a oralidade local pontua que o fato de não realizar o velório na casa do falecido configura um desprezo ao morto. Entretanto, cada vez mais a prática vem sendo deixada e os velórios ocorrendo geralmente na capela do cemitério de Alagoa do Monteiro.

⁴⁸ É interessante pensar que, atualmente, dentro dos interiores, principalmente no Nordeste, inclusive trazendo para nossa espacialidade analisada, ainda é comum encontrar velórios ocorrendo dentro da própria casa do defunto ou de seus familiares. Diferente dos grandes centros urbanos, em que os velórios ocorrem em locais voltados somente para tais eventos, os interiores ainda conservam essa herança colonial.

⁴⁹ Os convites para velório ou sepultamento também são elementos que continuam a ser empregados nos interiores da Paraíba. Com novas formas de se fazer os convites para sepultamento, agora usa-se dos meios digitais, que permeiam as interações sociais. Tal convite pode ser enviado via *post* nas redes sociais ou através do que popularmente chamamos de *carro de som*, que nada mais é que um carro com um som elevado que perpassa a cidade convidando as pessoas para o velório, dando aos ouvintes as informações básicas, tais como nome, apelido, parentesco, local do velório e local e hora de sepultamento.

Reis (1991, p. 115) pontua que os testadores deixavam por escrito com qual mortalha queriam ser vestidos e em que local desejavam ser enterrados. As mortalhas são diversas: entre as vestes franciscanas⁵⁰, mortalhas brancas e de outras cores. O autor, valendo-se dos estudos de Kátia Mattoso juntamente com a documentação analisada por ele, conclui que entre os africanos libertos há uma predominância da mortalha branca, havendo também muitos apelos pelas vestes franciscanas (Reis, 1991, p. 116). Porém, um ponto que devemos observar é que quem deixava testamentos, ou seja, os testadores, eram pessoas livres; nas pesquisas, não encontramos registros de escravizados com testamentos, mas de ex-escravizados, sim, como é exemplificado pelo próprio Reis (1991).

Em Alagoa do Monteiro, entre os anos de 1850 e 1873, tivemos o número de 22 óbitos registrados⁵¹ em que também irá prevalecer o uso da mortalha branca, como podemos observar na tabela 8:

Tabela 8 - Cores das mortalhas entre os escravizados nos registros de óbitos de Alagoa do Monteiro (1854-1873)

Cores das mortalhas entre os óbitos de escravizados em Alagoa do Monteiro (1854-1873)	
Mortalha Branca	19
Mortalha Preta	02
Total	21

Fonte: Banco de dados de NSM e Primeiro Livro de Óbitos de Alagoa do Monteiro

⁵⁰ Reis (1991, p. 117) expõe que as mortalhas franciscanas tem seu uso explorado desde a Idade Média e que o santo tinha uma grande importância para os cristãos, tendo até imagens dele salvando almas do purgatório, o que dentro do catolicismo sertanejo vai simbolizar que o santo iria ajudar os anjos a salvar as almas. O autor ainda continua a mencionar a história de São Francisco ao largar sua vida de filho de comerciante para andar pelo mundo com vestes simples e pregando a palavra de Cristo, o que vai simbolizar em suas vestes a simplicidade cristã e a busca por uma morte serena.

⁵¹ Um número bem pequeno, como pontuamos anteriormente, porém, analisando os dados sobre São João do Cariri, o estudo de Laércio Júnior (2022, p. 109) também aparece com um número bem reduzido de registros de óbitos entre escravizados fora dos anos de epidemia, chegando a mencionar 60 óbitos no ano de 1860, lembrando que, dentro deste, há registros de todas as povoações que faziam parte de São João do Cariri, incluindo Alagoa do Monteiro.

Percebemos, portanto, que Alagoa do Monteiro não vai ser diferente da Bahia do século XIX analisada por Reis, e nem de São João do Cariri, que era sua comarca, em que Cavalcante (2015) e Júnior (2022) apontam que a maior parte dos escravizados eram enterrados com a mortalha branca. Dessa forma, percebemos que há uma ligação entre o símbolo que a mortalha branca vai ter entre o catolicismo e as religiões de matriz africana, porém, antes de adentrar esse debate, é importante observarmos os dois casos em que as mortalhas são registradas na cor preta.

Os escravizados que foram envolvidos em hábitos de cor preta são João e Raimundo, João sendo um preto de 40 anos, morto por tísica, e Luís, uma criança de 7 anos, de quem não consta a causa da morte. O uso da mortalha preta é evidenciada por Reis (1991, p. 119-120) como uma das mais usadas na Bahia e a mais utilizada no Rio de Janeiro dos oitocentos, sendo o preto utilizado pelas mulheres casadas. Porém, o autor supracitado expõe que o uso da mortalha preta estava mais relacionado a mulheres, uma vez que o branco seria uma cor voltada a inocência e virgindade, levantando a hipótese de que a cor preta seria mais difundida entre as mulheres como aquela voltada para o luto, uma vez que, como mencionado, o branco era a cor da virgindade, do casamento e da fertilidade (Reis, 1991, p. 120).

Entretanto, se observarmos os dois registros de óbitos que encontramos, a utilização de mortalhas pretas vai estar em homens, o que difere das análises feitas por Reis (1991) acerca da Bahia. Por isso, vamos alinhar nossas observações às análises feitas por Talyta Sousa (2020) quando a historiadora pesquisa sobre os óbitos de escravizados e libertos de Teresina, na província do Piauí, em que expõe que as mortuárias pretas vão significar a penitência, ou seja, o bem morrer; a simbologia que a vestimenta significava na morte não estava assegurada para João e Luis, e esse fator nos abre duas hipóteses.

A primeira hipótese que podemos considerar está em Luís, criança de 7 anos que é envolta em hábito preto, falecida em 23 de janeiro do ano de 1873 e enterrada no cemitério de Santa Clara, no termo de Alagoa do Monteiro, escravizada em posse de Antonio dos Reis. A hipótese sugerida é a de que, como observamos anteriormente, o sacramento do batismo era o primeiro e o mais importante dos sacramentos da vida cristã; era a porta de entrada para a salvação da alma e deveria, por norma, ser realizado nos primeiros dias de vida da criança. Portanto, por não encontrarmos nenhum registro de nascimento no nome de Luis na posse de Antonio dos Reis, sugerimos que, talvez, Luis tenha falecido sem o primeiro sacramento, sendo que morrer pagão, para a Igreja Católica, era um enorme delito e faria com que a alma padecesse no inferno, como é retratado na literatura de Dante Alighieri, na *Divina Comédia*, no livro sobre o inferno. Tal falta também poderia gerar danos ao senhor Antonio dos Reis

perante a Igreja, mas as poucas fontes nos impossibilitam de alargar o debate sobre Luis e sua penitência.

Já a segunda hipótese consiste em João, preto de 40 anos, casado com Maria, falecido em 1º de outubro de 1871, vítima de tísica, escravizado em posse de Aleixo da Cunha, enterrado no cemitério de Monteiro. João, assim como Luis, é envolto em hábito preto, porém, como se trata de um adulto que possivelmente nasceu no Brasil, João possivelmente teria sido batizado, já que ele consta como casado e seguindo as CPAB; para se casar, o marido e a mulher deviam ser ambos batizados, portanto, a hipótese que levantamos para Luis não caberia para o caso de João. Nesse caso em específico, pode ser que João tenha vindo a óbito sem ter seu corpo encomendado com os últimos sacramentos, o que fez com que esse fosse envolto com o hábito preto como penitência, porém, também podemos abrir a possibilidade de que João tenha cometido algum pecado ao qual não deu tempo de pagar a penitência que o padre tenha determinado pela confissão – já que os senhores tinham o dever de encaminhar os escravizados na vida cristã, podemos supor que o escravizado em questão tivera o hábito de ir a missas e se confessar – antes de seu falecimento, o que colaborou para o uso da indumentária de cor preta.

Como havíamos salientado anteriormente, a cor branca, na fé cristã, simboliza a inocência e a pureza, como também que todos os sacramentos foram realizados. A indumentária branca era ainda mais utilizada nas crianças falecidas, simbolizando sua pureza, como um recado aos céus de sua inocência (Machado; Cardoso, 2024), conforme ocorre no caso de sete dos nove óbitos de crianças que encontramos nos registros⁵². Para além disso, a cor branca vai ter toda uma simbologia no cristianismo: de alegria na vida eterna à boa aventura e uma semelhança clara ao Santo Sudário que foi posto em Cristo após a crucificação (Reis, 1991, p. 118). Tais representações vão evidenciar a busca pela salvação na fé cristã, no apelo à bondade de Cristo, e o anseio de alcançar a vida eterna das escrituras sagradas. O desejo construído pela catequização de que os indivíduos devem ansiar pela vida eterna e temer as penitências, como também mostrar a remissão dos pecados e a ida ao céu de forma plena.

Porém, a simbologia do uso da cor branca não estava apenas no cristianismo, mas também nas religiões de matriz africana. Percebemos que o sincretismo religioso que foi usado para que a Igreja conseguisse catequizar a população indígena e negra também fora utilizado por esses povos para conseguir professar suas crenças de forma silenciosa, mas,

⁵² Lembrando que, no caso de Benedicto, criança que aparece nos jornais, não é mencionado o hábito em que a criança foi envolto.

ainda assim, cultuando seus deuses da maneira que conseguiam, o que acarretou uma mescla de culturas e cultos dentro de uma religião que influenciou o catolicismo popular no Nordeste e a forma como o povo dessa região professa sua fé. Portanto, no Nordeste vai ser comum ver elementos da religiosidade negra no catolicismo, como os reinados ou congados, e elementos católicos dentro das religiões de matriz africana, como o culto a São Jorge (Fonseca, 2021; Souza, Lourival Júnior, 2013; Sá, 2019). Dessa forma, por dentro de todo o simbolismo cristão que há no uso no branco nas vestes fúnebres, há também o culto aos orixás das religiões de matriz africana. Sobre isso, Reis (1991) expõe que,

Quanto à mortalha branca, Oliveira lembra que o branco é a tradicional cor funerária do candomblé. Se seguiam suas tradições, também os africanos mulçumanos, chamados malês na Bahia, eram levados à sepultura envoltos em mortalha branca. Na verdade, várias nações africanas da Bahia faziam do branco a cor mortuária. Para os edos do Benim, o branco simbolizava pureza ritual e paz, *ofure* na língua local. Entre os iorubás estava associado ao orixá Obatalá ou Orisala, senhor da criação e zelador da vida, cuja cor-símbolo é o branco (Reis, 1991, p. 118).

Percebemos, portanto, que os vários povos de África tinham vários simbolismos para a cor branca, desde ser a cor do rito fúnebre, como é o caso do candomblé; entre os mulçumanos que se fizeram presentes especialmente na Bahia, do século XIX, reivindicando seus nomes de acordo com sua origem étnica e religiosa e uma posição política de liderança (Reis, 1986); também como cor ligada à morte e sendo diferente para os edos, do Benim, em que a significação vai ser a mais próxima da utilizada pela lógica ocidental cristã, de pureza e paz. E, por fim, a mais comumente vista, que é o uso do branco em ligação ao orixá de criação do mundo e zelador da vida, usada por religiosos do candomblé e do culto à jurema sagrada. Portanto, a cor branca como indumentária tem vários usos e significações dentro das mais variadas religiões no Ocidente e no Oriente, passeando entre uma simbologia de vida e morte, pureza e luto, a depender da cultura local. No Brasil, percebemos que a simbologia cristã prevaleceu, juntamente com a do candomblé, como um símbolo de vida, de paz e de pureza.

Destarte, pensamos que não é só no sentido religioso que a cor branca era a mais usada entre a população escravizada; há também a questão econômica envolvida no meio. As roupas feitas para a camada mais pobre da população usavam tecidos de cor branca por serem feitos de um algodão grosseiro ou algodão cru (Reis, 1991; Souza, 2007). Os escravizados inicialmente usavam poucos trajes, andavam praticamente nus pelas ruas; com o tempo, isso foi se modificando e a população escravizada passou a usar roupas largas feitas com um material grosseiro, que, de certa forma, causava humilhação entre a população negra africana, que, anterior ao período de escravização, usava cores vibrantes (Childs, 2003). Viam-se

obrigados a usar roupas de uma cor só – brancas – ou listradas, pois os senhores visavam mais à economia que aos gastos com vestimentas para a população escravizada. Assim sendo, o uso da cor branca nas vestimentas era comumente ligado a um menor poder aquisitivo, como podemos observar na passagem a seguir:

Neste caso, o uso do branco por estes pretos, além do apego a tradições funerárias africanas, refletiria, também, por um lado o baixo poder aquisitivo do grupo, por outro sua menor integração social, a que nos referimos anteriormente. O que pode ter ocorrido é que as tradições culturais africanas tenham sido reiteradas na Bahia por fatores econômicos e sociais (Reis, 1991, p. 126).

Nesse caso, Reis exemplifica que, para além do apego religioso, o fator econômico também estava inserido na discussão acerca das vestimentas fúnebres, e nós acabamos trazendo também para as vestimentas do cotidiano da população escravizada. O autor, analisando a Bahia do XIX, expõe que as indumentárias brancas estavam ligadas a pessoas com menor poder aquisitivo, e isso ia se intensificando conforme separadas por etnia, uma vez que, para Reis (1991), quanto mais vamos afunilando para a população vinda de África, mais indumentárias brancas vamos encontrando sendo usadas pelos africanos na Bahia, o que configura uma distinção social (*ibidem*, p. 126).

Ao observarmos os óbitos em Alagoa do Monteiro, não encontramos nenhum de africanos nos registros encontrados. Assim sendo, podemos assumir que na espacialidade que analisamos a distinção social vai estar entre a população negra em geral e a população branca, mesmo que tenhamos encontrado senhores de escravizados que, ao morrer, foram envoltos em hábito branco, como é o caso de Diogo Soares de Albuquerque. Em 1867, Diogo está arrolado em um contrato de compra e venda de crianças escravizadas em Alagoa do Monteiro no ano de 1864, contrato esse que iremos analisar no próximo capítulo. Mas aqui evidenciamos que as conjunturas econômicas e sociais em Alagoa do Monteiro vão ser distintas, comparando com as de outras regiões maiores, como é o caso da Bahia analisada por Reis (1991), e como vai ser o caso do Rio de Janeiro analisado por Souza (2007), em que o número da escravaria é bem maior que de Alagoa do Monteiro.

A questão das vestimentas entre a população escravizada não fica somente entre os documentos oficiais, como nos obituários e nos testamentos, mas também nas obras de arte, nas pinturas e nos relatos dos viajantes. É isso que Vanessa Raquel de Souza demonstra ao analisar várias obras e fotografias, com ênfase nas de Debret, em que ficam evidentes as distinções sociais mencionadas por Reis (1991) de negros que aparecem nus, depois com panos ou calções amarrados em suas cinturas, de uma única cor ou com listras, como mencionamos anteriormente. Portanto, mesmo que nossas fontes não abranjam o bastante para

que consigamos vislumbrar como essas distinções ocorreram de fato em Alagoa do Monteiro, podemos sugerir, por meio de analogias e possibilidades, que é muito provável que tais distinções tenham ocorrido no povoado e que essas distinções acompanharam a cidade até o pós-abolição, levando em consideração a quantidade de pardos que veremos no recenseamento provincial de 1872.

Juntamente com o recenseamento, veremos como a expectativa em Alagoa do Monteiro por vezes pode fugir à lógica das capitais, tendo características próprias do funcionamento dos interiores, pois onde há morte, houve vida; e como esses escravizados vão estar dispostos nos dados, juntamente com os obituários que estamos analisando ao longo deste capítulo.

3.3. MORTE E EXPECTATIVA DE VIDA ENTRE OS ESCRAVIZADOS

Analisando os dados inicialmente dispostos no primeiro tópico deste capítulo, percebemos que há uma lacuna nesses registros quando quantificamos o número de registros obituários; entretanto, dois fatores devem ser levados em consideração. O primeiro se apresenta na delimitação espacial do trabalho, pois, quando o recenseamento imperial de 1872 diz que havia 611 pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro, na freguesia de Nossa Senhora das Dores, ele está se referindo não somente a Alagoa do Monteiro, mas também às povoações que faziam parte dela e que foram citadas anteriormente. Rememorando, são elas: Congo, Amparo, Prata, Camalaú, Sumé (São Thomé), Ouro Velho, São João do Tigre, São Sebastião do Umbuzeiro e Zabelê. Portanto, esses 611 escravizados estavam divididos nessas povoações.

O segundo fator a ser considerado é que Alagoa do Monteiro é um dos últimos lugares a serem povoados na Paraíba. Rietveld (2015, p. 133-214) expõe que a sesmaria de Monteiro muda de nome várias vezes, e que isso torna difícil saber se fora realmente no final do século XVIII sua povoação. O autor deixa evidente que Manuel Monteiro chega em meados de 1796-1800 nas terras paraibanas, vindo do Pernambuco, mesmo que os Monteiro apareçam também nas terras do Sertão paraibano, mais precisamente em Piancó. Ao que devemos nos ater é que a povoação de Alagoa do Monteiro é tardia, perdendo apenas para Zabelê⁵³, que

⁵³ Outro fato estranho sobre Zabelê é que não encontramos cópia alguma de sesmaria ou de compra das ditas terras. E posterior à Lei Áurea, Rietveld (1999; 2015) menciona que famílias de ex-escravizados teriam saído dos sítios e povoado o centro urbano de Zabelê, mas o próprio autor deixa suas dúvidas em aberto por também não encontrar documentação acerca da compra dessas terras, mencionando, inclusive, a Lei de Terras, pois já que a lei aborda que as terras a partir de 1850 podiam ser compradas, como poderiam ex-escravizados comprá-las? (p. 108).

mesmo não tendo uma sesmaria ou um documento de compra de terra é considerada pioneira ao chegar no lugar; isso aparece nos registros de batismo em 1839⁵⁴, e também vindo da província do Pernambuco. Portanto, devemos observar que estamos tratando de um contingente pequeno de pessoas.

Na tabela a seguir conseguimos vislumbrar a divisão entre o gênero feminino e o masculino, como também as divisões entre óbitos de adultos e de crianças.

Tabela 9 - Divisão de óbitos por gênero e idade em Alagoa do Monteiro (1854-1873)

Gênero	Adultos	Crianças
Homens	08	08
Mulheres	04	01
Total	12	09

Fonte: Banco de dados de NSM e Primeiro Livro de Óbitos de Alagoa do Monteiro

Observando os dados dispostos na tabela 9 no que se refere aos obituários encontrados, percebemos que há quase que uma equivalência numérica entre os números de mortos adultos e infantis, tendo sido 9 óbitos de crianças e 12 de adultos⁵⁵ – não estamos considerando Antonio e Martinho por estes não terem suas idades nos registros. A diferença vai estar no número de óbitos por sexo, onde há **oito óbitos de meninos e um de menina**, entre as crianças, e **oito homens adultos para quatro mulheres adultas**. Entre as crianças que vêm a óbito, não podemos elencar aprofundadamente as motivações dessas mortes. O ponto que podemos observar é que possivelmente essa mortalidade infantil seja atrelada ao número de nascidos registrados como do sexo masculino.

O número de homens que aparece em maior quantidade que o de mulheres nos assentos de óbitos de Monteiro pode estar ligado à função desempenhada por cada um. Baseando-nos nos recenseamentos imperiais de 1872, observamos que essa função está ligada

⁵⁴ Mesmo encontrando registros de batismo de crianças escravizadas em Zabelê antes dessa data, percebemos que por ambos os lugares serem um ponto de travessia entre Paraíba e Pernambuco, não é raro encontrarmos registros de pernambucanos em Alagoa do Monteiro. No recenseamento de 1872, Monteiro conta com 1580 pessoas naturais do Pernambuco, entre livres e escravizados.

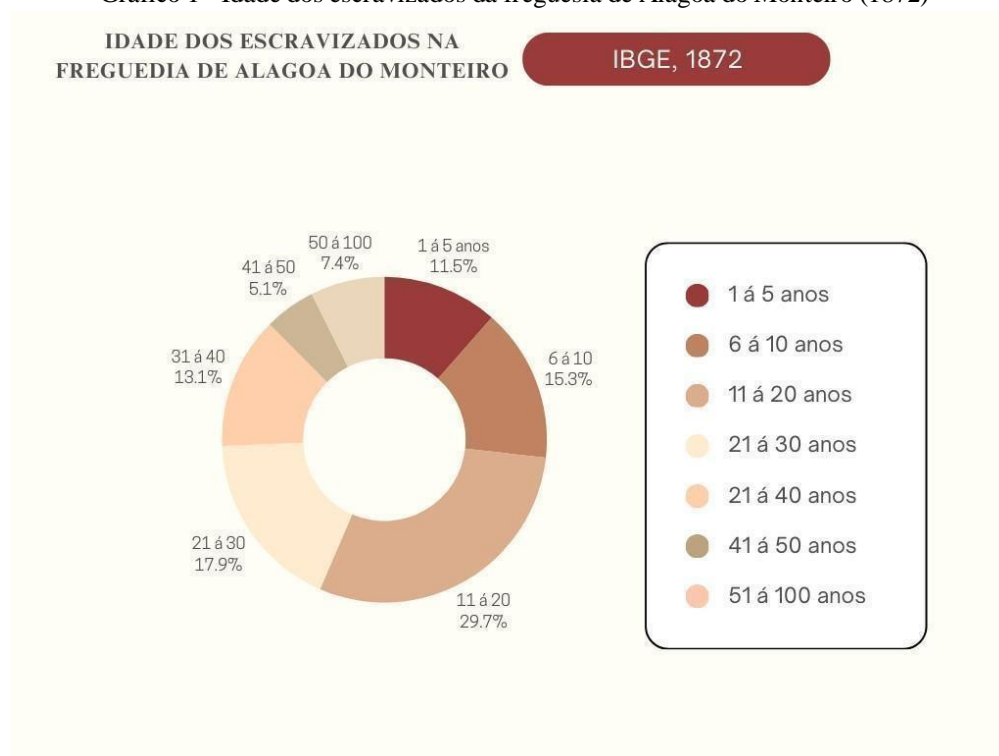
⁵⁵ Estamos aqui considerando a concepção de Eduardo Cavalcante (2015), em que o autor adota que a idade dos escravizados enquanto criança seria entre os 0 e 9 anos, e a partir dos 15 estes já eram considerados adultos, por já estarem no mundo efetivo do trabalho (Cavalcante, 2015, p. 139).

aos trabalhos no campo e trabalhos domésticos, sendo os homens em maior número nos trabalhos do campo, que a pesquisadora Tomires Costa (2020) vai chamar de protocampesinato negro no Cariri paraibano. Entretanto, segundo Herbert Klein (1989), as mulheres desempenhavam as mesmas funções que os homens nas Américas, seja no algodão ou em outros serviços, e a escolha entre a venda da mão de obra escravizada ser majoritariamente masculina seria dos compradores. Todavia, analisando que havia um número quase idêntico entre homens e mulheres escravizados em Alagoa do Monteiro, sendo 296 homens e 315 mulheres⁵⁶, percebemos que o fator do trabalho e os possíveis maus-tratos, como já salientamos, pode estar ligado a esses óbitos em maior número masculinos.

Analisando, portanto, o número de adultos homens que morreram no período abordado, compreendemos que esse se deve aos fatores já mencionados anteriormente, como as condições de moradia e alimentação, mas também devemos considerar as relações de trabalho, que podem também interferir no tempo de vida de cada um. Clóvis Moura (2013, p. 388) pontua que o tempo de vida de um escravizado vindo de África era de oito anos após chegar ao Brasil, isso ligado às más condições de alimentação e ao trabalho árduo desempenhado pelos escravizados na Bahia colonial. Entretanto, Moura Filho (2014) aponta que a média é de 19,3 anos para mulheres vindas do continente africano no início do século XIX e de 21,1 anos para homens. Enquanto Herbert Klein (1989) pontua que a expectativa de vida entre os homens escravizados no Brasil era de 25 anos, e Pedro Melo (1988) pontua que a expectativa de vida geral no Brasil era de 27,4 anos – dois a mais que a expectativa para os escravizados informada por Klein (1989) – ou seja, há uma dificuldade pela escassez de fontes e uma falta de consenso entre os pesquisadores ao se estabelecer um tempo de vida entre os escravizados no Brasil. Percebemos que Alagoa do Monteiro vai ultrapassar essa margem, se considerarmos o gráfico 1:

⁵⁶ O recenseamento de 1872, nos mostra que na freguesia de Alagoa, o número maior de incidência de meninos na freguesia, está entre a idade dos 6 e dos 10 anos (53 crianças), e entre as mulheres a faixa etária já está na idade adulta entre os 20 e os 40 anos.

Gráfico 1 - Idade dos escravizados da freguesia de Alagoa do Monteiro (1872)



Fonte: Recenseamento imperial (IBGE, 1872). Gráfico elaborado pela autora do texto

Considerando os dados fornecidos pelo censo demográfico imperial de 1872, percebemos que a maioria da população escravizada na freguesia de Alagoa do Monteiro está na faixa etária dos 11 aos 20 anos, levando em consideração a idade de início de trabalho já mencionada ao longo do texto – em torno dos 10 anos. Percebemos que, essa população estava majoritariamente em idade de trabalho, e somando as porcentagens dos 11 aos 40 anos, que é a margem mencionada por Pedro Melo (1988) como auge da produção da população escravizada, percebemos que os escravizados da freguesia estavam na idade mencionada pelo autor como auge de produção; logo, podemos concluir que se esperava que estes estivessem saudáveis para que conseguissem realizar suas funções e gerar lucros para os senhores⁵⁷, pois, levando em consideração o que fora abordado por Tomires Costa (2020),

Dentro de um sistema pré-capitalista, neste caso, semifeudal-escravista, o proprietário dos meios de produção detêm as ferramentas para a atividade econômica, e ao invés de pagar pelo trabalho ganha através da força de trabalho não remunerada, no sistema escravista no mundo, o escravizado trabalhava nas terras do latifundiário sem ganhar nada pelo seu trabalho, mesmo detendo a posse do pequeno lote de terra, não a propriedade, trabalhava nela, parte de sua produção servia para sustentar sua família e de circulação para comércio local. Assim, no Cariri

⁵⁷ Lembrar que o gráfico trata somente da mão de obra escravizada da freguesia de Alagoa do Monteiro e que utilizamos mais do recenseamento de 1872 por este ampliar a visão sobre a freguesia.

paraibano, observamos que o lucro foi obtido através de um sistema de exploração da força de trabalho e expropriação de terras de outros indivíduos⁵⁸ (Costa, 2020, p. 141).

Portanto, observamos que, ao ter um número considerável de pessoas dentro da idade de produção, na lógica econômica vigente no Cariri paraibano nos anos imperiais, em sistemas agrários, era o indivíduo escravizado que gerava o lucro a esse senhor, que desapropriou terras e, por muitas vezes, como menciona Rietveld (2002), fez do interior da província da Paraíba o seu ponto de ascensão social. E mesmo que o escravizado trabalhasse e morasse na terra, a autora pontua no trecho citado anteriormente que poderia até ter um pedaço do lote de terras, mas ele ainda não seria o dono; sendo assim, trabalhava para a sua subsistência.

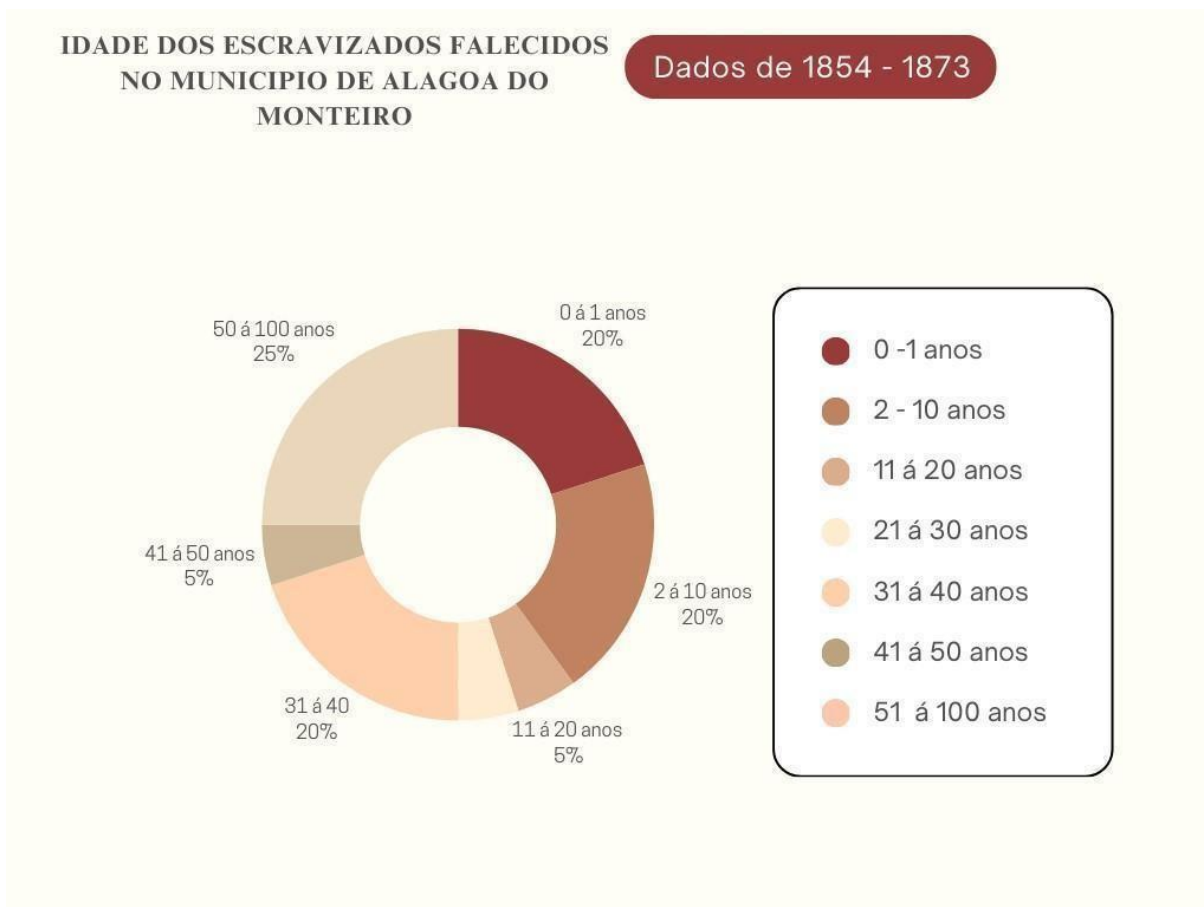
Como nos dados de Klein (1989) mencionados anteriormente, em que a idade média dos homens escravizados no Brasil imperial seria de 25 anos, percebemos que 17 % da população escravizada de Alagoa do Monteiro estava dentro dessa expectativa se levarmos em conta a porcentagem apresentada entre os 21 e os 30 anos de idade. Em contrapartida, se somarmos as porcentagens evidenciadas nas idades entre 31 e 100 anos, percebemos que 25,6 %, extrapolam a idade estimada pelo autor supracitado e chegam a ser idosos dentro do regime escravista. O que nos leva a crer que, nas regiões mais remotas, há um “tempo de vida” ligeiramente maior, levando em consideração o tráfico interprovincial e a parca mão de obra escravizada no local; poderia haver também fraudes nas documentações, considerando a grande falta de visitas nas regiões mais remotas do Império, fazendo com que os registros fossem modificados, levando à proibição do tráfico negreiro de 1831⁵⁹.

Vejamos o gráfico 2 para observarmos a idade dos escravizados falecidos em Alagoa do Monteiro entre 1854 e 1873:

⁵⁸ Aqui, quando a autora trata da expropriação de terras de outros indivíduos, ela está se referindo à população indígena do Cariri paraibano, que também detém poucas páginas dedicadas à historiografia local.

⁵⁹ Vamos perceber este ponto também nos inventários a serem analisados no capítulo 4.

Gráfico 2 - Idade dos escravizados falecidos no município de Alagoa do Monteiro e Zabelê (1854-1873)



Fonte: Banco de dados elaborado por Eduardo Cavalcante e Solange Mouzinho, e o Primeiro Livro de Óbitos de Monteiro. Tabela produzida pela autora do texto

No gráfico 2, observamos que a maior taxa de mortalidade está entre as crianças de 0 a 10 anos, e que a menor taxa vai estar presente entre os indivíduos com 50 a 100 anos; levando em consideração que nenhum indivíduo fora registrado com 100 anos, temos como óbito de maior idade o da escravizada **Joanna, de 90 anos**, que faleceu em 13 de janeiro de 1873 vítima de alguma moléstia interior. Por se tratar de ser a mais velha, percebemos que, possivelmente, Jonna aparece citada no recenseamento imperial de 1872 como a única escravizada com 89 anos.

Dessa forma, analisando os dados dispostos, podemos sugerir que a expectativa de vida em Alagoa do Monteiro chega a ser maior que a expectativa nacional apresentada pelos autores anteriormente citados, Clóvis Moura (2013), Pedro Melo (1988), Hebert Klein (1989) e Heitor Moura Filho (2014), em que a idade média geral dos escravizados na segunda metade do século XIX, mencionada por Pedro Melo, seria de de 27 anos. Entretanto, analisando a

média da Paraíba do século XIX, exposta pela pesquisadora Maria Vitória Barbosa (2010), percebemos que os senhores paraibanos tinham preferência pelos escravizados adultos, ou seja, em idade de trabalho. A autora traz as médias analisando os inventários da província de Sousa, que segundo ela apresentam as seguintes idades:

As especificações apresentadas nos inventários indicam que, entre os escravos existentes nas fazendas e nos engenhos, predominavam os adultos, com idades que variavam de 19 a 45 anos. O casal Mariana e Domingos João Dantas, criador de gado, possuía 19 escravos, em suas fazendas e sítios, dos quais, dois eram idosos, três, crianças, duas com escravos em idade desconhecida, e 14 adultos, cativos que tinham, em média, 28 anos e três meses de idade. O inventário do coronel José Pordeus Rodrigues Seixas, criador de gado, revela a existência de 10 escravos, sendo um idoso, cinco crianças e quatro adultos. Esse senhor possuía a escravaria com menor média de idade 18 anos e cinco meses. A senhora Josefa Antônia de Albuquerque Maranhão deixou registrado em seu inventário que, junto com seu marido, possuía 72 escravos em seus engenhos e fazendas, onde existiam 12 idosos, 23 crianças e 37 adultos, com idade média de 27 anos e seis meses (Barbosa, 2010, p. 159).

Portanto, observamos que a expectativa de vida na província da Parahyba do Norte fica em torno dos 19 e dos 45 anos, podendo, no caso da autora, mudar conforme a fazenda inventariada. Percebemos que, no caso da Paraíba, a idade chega a ser igual ou um pouco mais longa que a média disposta por Melo (1988), mencionada anteriormente; assim, a Paraíba seguiria a média de idade nacional entre os escravizados do século XIX, tendo uma variação de apenas um ano em alguns locais. Porém, faz-se necessário analisar os dados de Alagoa do Monteiro mais isoladamente, uma vez que são os obituários que nos abrem a possibilidade de visualizar somente Alagoa do Monteiro, sem seus demais distritos⁶⁰.

Sendo assim, observamos que Alagoa do Monteiro apresenta uma longevidade maior que a média nacional e a média exposta por Maria da Vitória (2010). A expectativa de vida em Alagoa do Monteiro, a partir dos obituários, fica em torno de 45 anos e 9 meses⁶¹, ou seja, 18 anos a mais que a média levantada por Melo (1988), que é de 27 anos. Logo, percebemos que a população escravizada de Alagoa do Monteiro excede tanto a média nacional quanto a média da província. Se considerarmos uma média de expectativa de vida levando por gênero, temos os homens com uma média de 44 anos e 5 meses, em oposição à idade mencionada por Klein (1989), em que os homens escravizados no Brasil chegavam à média de 25 anos em Alagoa do Monteiro, contando com os 8 óbitos de escravizados registrados como homens,

⁶⁰ O que não conseguimos realizar com o recenseamento geral do Império do Brasil de 1872, pois, como já elucidado Alagoa do Monteiro, era composta por outros distritos como São Thomé, Camalaú e outros. E antes, no recenseamento de 1852, este fazia parte da comarca de Nossa Senhora dos Milagres ou São João do Cariri.

⁶¹ A média de idade fora feita, somando às idades de todos os adultos encontrados nos atestados de óbitos e dividindo pela quantidade de escravizados adultos.

temos o número de 19 anos de diferença da média apresentada pelo autor supracitado, no caso, da média encontrada nos registros de óbitos em Monteiro.

Já as mulheres aparecem com a média de idade entre 58 anos e 7 meses, o que se sobressai ao número médio exposto por Heitor Moura Filho (2014) sobre as mulheres do continente africano que foram traficadas para o Brasil, em que o autor dá uma média de 19 anos. Esse fator se deve pela temporalidade, já que o autor se refere ao período em que o tráfico transatlântico ainda estava em vigor e, também, por somente encontramos quatro mulheres adultas nos registros, sendo que duas delas já são consideradas idosas⁶². Percebemos então que os homens têm uma expectativa de vida menor que as mulheres escravizadas em Alagoa do Monteiro, e isso pode ter ocorrido pela função desempenhada por cada escravizado, como asseverado anteriormente no que se diz respeito a um número maior de óbitos masculinos do que femininos. Entretanto, as fontes dispostas não nos apresentam qual o trabalho desempenhado por cada indivíduo.

A longevidade que observamos nos obituários durante a pesquisa nos leva a crer que, tanto no que se diz respeito ao recenseamento imperial de 1872 quanto nos atestados de óbitos utilizados, conseguimos perceber que em Alagoa do Monteiro, desconsiderando a mortalidade infantil, já analisada no tópico anterior, tanto no recenseamento quanto nos mortuários, encontramos escravizados em idades avançadas, considerando os estudos de Pedro Melo (1988) e Klein (1989), ou seja, encontramos indivíduos que chegam à velhice dentro da espacialidade estudada em cinco casos, sendo eles: José, de 80 anos; Joanna, com 90 anos; Sipriano, com 64 anos; José, com 60 anos; e Florencia, com 64 anos.

A escassez de mão de obra escravizada foi causada tanto pelo tráfico interprovincial, em que não só os senhores com um grande contingente de escravizados em sua posse estariam vendendo para que tivessem mais capital, quanto pelos pequenos senhores, principalmente aqueles que foram assolados pela grande seca de 1870, como aponta Ilmar de Mattos, na obra *O tempo saquarema* (1987), em que esses senhores foram dizimados pela seca e começaram a vender seus bens, dentre eles, seus escravizados.

Concomitantemente, a impossibilidade da substituição da mão de obra do negro africano por outro negro está no fator da localização e da formação da região. Alagoa do Monteiro não foi povoada nos primórdios da colonização da província da Parahyba do Norte, mas, sim, foi uma das últimas a serem povoadas. Ainda seguindo as pesquisas locais relacionadas como as de Rietveld (1999; 2002; 2015), a condição social dos que fizeram de

⁶² Estamos considerando idosos escravizados a partir dos 50 anos, tomando como base os estudos de Barbosa (2010).

Alagoa do Monteiro seu latifúndio não era das melhores. Entretanto, seria impossível negar que estes senhores e senhoras fizeram suas riquezas na região e montaram suas oligarquias no encalço de e em costas negras. Com isso, sendo das últimas a serem povoadas, a região surge já no início do século XIX, quando o Império está se modificando e o açúcar já não é a grande atividade lucrativa do Nordeste, sendo o algodão a grande joia local (Pereira, 2016).

Ademais, a própria Galliza (1979) assevera que a província paraibana nunca fora constituída por um grande número de escravizados, como viriam a ser os locais com grandes plantéis de escravizados. Em contrapartida, Barbosa (2010) expõe que a maior parte da riqueza dos fazendeiros paraibanos do século XIX estava na posse de terras, e não na posse da mão de obra escravizada, como é levantado por Mattoso (2016) analisando a Bahia. Portanto, não é de se estranhar que, tratando de uma espacialidade distante dos portos e das capitais, tanto da província da Paraíba quanto da província pernambucana, como mencionado, tenha sido colonizada já no século XIX, tendo um número menor de mão de obra escravizada, levando em consideração que o objetivo desses latifundiários era o acúmulo da posse de terras, mesmo que em alguns casos deixados nos inventários o quantitativo de pessoas negras escravizadas em posse de uma única pessoa seja padrão, no montante geral, a mão de obra negra escravizada em Alagoa do Monteiro era numericamente pouca se a compararmos com os grandes centros urbanos. E como veremos no próximo capítulo, as interações entre as duas províncias se fez ainda mais presente.

4 “A CARNE MAIS BARATA DO MERCADO É A CARNE NEGRA”⁶³: POPULAÇÃO NEGRA ESCRAVIZADA ENQUANTO HERANÇA

Neste capítulo, iremos abordar a forma como as pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro estão descritas nos inventários *post mortem* e nos contratos de compra e venda encontrados na realização da pesquisa. Também, iremos analisar, através do inventário de João José da Silva Lima, a presença de pessoas escravizadas em Zabelê. Por fim, analisaremos as mudanças de preços da mão de obra escravizada em Alagoa do Monteiro na temporalidade estudada.

4.1 ESCRAVIZADOS NOS INVENTÁRIOS DA DÉCADA DE 1850

Os personagens que enveredam pela narrativa deste capítulo têm seus nomes e sobrenomes escritos em inventários *post mortem* e contratos de compra e venda. Dentro da temporalidade estudada (1850-1873), encontramos apenas 4 inventários, sendo que em um deles⁶⁴, não há menção de indivíduos escravizados; e dois contratos de compra e venda situados no território da povoação de Alagoa do Monteiro e da fazenda Balança, localizada atualmente no município de São Sebastião do Umbuzeiro. Os inventários analisados contendo pessoas escravizadas foram produzidos conforme os anos mencionados na tabela 10:

Tabela 10 - Inventários *post mortem* que citam pessoas escravizadas em Alagoa do Monteiro (1850-1873)

NOME DO INVENTARIADO	ANO	NOME DO INVENTARIANTE	Nº DE PÁGINAS
Manuel Monteiro do Santos	1851	Josefa Maria Cavalcante	60
Domiciniana Maria da Conceição	1851	Francisca Maria de Jesus	10
João José da Silva Lima	1873	Dona Joana Maria da Conceição	42

Fonte: EAP 8534 (1921)

⁶³ Alusão à música *A carne*, interpretada pela cantora Elza Soares.

⁶⁴ Ver inventário de Antonio Inacio da Silva (1858).

Há de se saber que, conforme nos aponta Larissa Machado (2021), esses inventários de certa forma não são muito utilizados nas pesquisas sobre as famílias de escravizados, mas, sim, a demografia, uma vez que são pouquíssimos os documentos os quais mencionam o estado civil dos indivíduos escravizados ou se eram pais e mães de alguma criança. Entretanto, tais documentos nos mostram cor, idade, sexo, preço, condição de saúde, com qual herdeiro ficou cada bem, quantos herdeiros o inventariado tinha, terras etc. Esses inventários podem também vir acompanhados de um testamento, ou seja, de alguma carta ou outro documento que tenha algum desejo da pessoa (cabeça do inventário) em vida para que seja executado após sua morte.

Com isso, iniciaremos as análises dos documentos, a partir do inventário *post mortem* de Manoel Monteiro dos Santos, datado do dia 7 de fevereiro do ano de 1851. *A priori*, retomaremos brevemente a discussão feita no capítulo 2, onde pontuamos que o nome Manoel aparecia com frequência nos registros em várias distinções sociais – como escravizado, como padrinho e também como senhor de escravizados – ligando ao fato de que, segundo Rietveld (2002), o pioneiro a povoar o distrito tinha o nome Manoel, e que, dessa forma, as várias aparições do nome seriam uma referência ao primeiro a povoar o local. No caso do falecido Manoel Monteiro dos Santos, acreditamos, em um primeiro momento, que seria ligado à família que é tida como pioneira a chegar em Alagoa do Monteiro, entretanto, na genealogia disposta na obra de Rietveld (2002), a família fundadora teria o sobrenome Rocha ou Nascimento, por isso, a nossa hipótese foi descartada.

Continuando em uma pesquisa genealógica de Manuel Monteiro dos Santos, encontramos apenas registros sobre Manoel Monteiro entre os anos de 1791 e 1796⁶⁵; contudo, ainda nos faltava o sobrenome Santos. Procuramos também pela localidade, levando em consideração que no inventário constavam terras nos sítios Tamanduá, Mulungu e Espírito Santo, todos estes em Alagoa do Monteiro, porém, não obtivemos sucesso. O livro de óbitos contido no EAP 627 se inicia no ano de 1854, dificultando encontrar o registro de óbito do referido⁶⁶. Além disso, a partir de 1850, o sobrenome Monteiro aparece raríssimas vezes nos bancos de dados, o que nos leva a crer que a família Monteiro dos Santos possivelmente tenha se mudado.

Esse inventário em particular nos traz certas curiosidades, pois, ao longo de nossas leituras do documento, percebemos certas diferenciações. A primeira a ser vista é a que, logo

⁶⁵ Ver link do banco de dados nas referências.

⁶⁶ O mais próximo que chegamos foi um matrimônio em que o noivo se chamava José Monteiro dos Santos, que ocorreu em São Thomé, atual Sumé, em 1906.

na abertura do documento, diz que a inventariante seria a viúva de Manoel, Josefa Maria Cavalcante, porém, no decorrer do documento, percebemos que, na verdade, o inventariante é o filho de Manoel Monteiro e herdeiro dele, Ignacio Monteiro dos Santos, que era morador de Pesqueira⁶⁷, no Pernambuco, o curador sendo Manoel Fermino. Além disso, não há a informação da data exata do falecimento de Manoel Monteiro dos Santos, o que consta apenas é: “*Dis Manoel Fermino pessoas na que foi o curador do inventariante **Ignacio Monteiro dos Santos** este filho e herdeiro do falecido Manoel Monteiro dos Santos, que este falecido morador deste termo onde falecera a mais de 5 meses... a viuva a molher Josefa M^a Cavalcante*”⁶⁸.

Manoel deixou móveis, imóveis, dívidas, bens de raiz e semoventes, e é justamente no grupo de semoventes que encontramos as pessoas escravizadas. Por semoventes entende-se que são os animais que o inventariado deixou a ser partilhado pelos herdeiros, tais como cabras, bois, vacas, jumentos, bestas e, dentro desse grupo, encontramos pessoas escravizadas. O termo empregado pelo escrivão Francisco Cordeiro da Cunha não fora uma palavra empregada de forma solta, porém, o termo semovente aparece no livro *Consolidações das leis civis do Brasil*, de Augusto Teixeira Dias, em uma reedição datada de 1876. No entanto, esse novo documento foi organizado pelo Senado brasileiro em 2006: o “Título 2 – Das Cousas”⁶⁹ categoriza os bens entre móveis, imóveis e ações exigíveis, e no caso dos semoventes, estes estariam atrelados aos móveis.

Percebemos, portanto, que desde o século XVIII há uma denominação e um enquadramento de pessoas escravizadas enquanto móveis e semoventes, ou seja, como coisa. Sendo assim, no texto, fica evidente que eles têm uma legislação peculiar, e no caso desse documento em questão, o que iria diferenciar um semovente como um boi ou uma cabra de um semovente escravizado seria a questão de conseguir a liberdade, como também retomadas a partir das análises do capítulo 2 a constituição da família e as ordenações religiosas que irão dar o caráter peculiar mencionado no texto de Dias (2006) para essas pessoas. Há aqui, portanto, a animalização da pessoa escravizada, já analisada por vários pesquisadores que se detêm a expor o período escravista brasileiro, mas aqui não entraremos no mérito de nos debruçar sob o olhar do escravo-coisa, já explorada e criticada por autores como Clóvis

⁶⁷ Pesqueira se localiza a 89 quilômetros de Alagoa do Monteiro.

⁶⁸ Grifos nossos.

⁶⁹ (1) Lei de 20 de junho de 1774, §§ 17 e 27. Esta divisão tem efeito, tratando-se da penhora de bens nas execuções de sentenças. Os direitos e ações contão-se entre as cousas moveis, ou immoveis, conforme a natureza do objecto, a que se referem – Art. 47 Consolid. Na classe dos bens moveis entrão os semoventes, e na classe dos semoventes entrão os escravos. Posto que os escravos, como artigos de propriedade, devão ser considerados cousas; não se equiparão em tudo aos outros semoventes, e muito menos aos objectos inanimados, e porisso tem legislação peculiar (Dias, 2006).

Moura⁷⁰ (Marcelo Assunção, 2021); pela história social na década de 1980, com Hebe Mattos e Emilia Vioti como referências dessa corrente teórica. Outrossim, devemos observar a forma como o Império brasileiro, em seu regimento, pautava a população negra enquanto um bem móvel, em que o que lhe diferia de um animal seria sua possibilidade de liberdade.

O que pautamos aqui é que a raça é de fato uma construção social (Munanga, 2004), em uma lógica de perpetuação das relações de dominação e poder em que todos os órgãos públicos faziam parte da circulação e perpetuação do poder das classes dominantes, pois, os indivíduos que compunham tais classes dominantes se beneficiaram da escravização de pessoas negras que ao serem categorizadas como semoventes, tinham contra si toda a ordenação jurídica e militar do estado (Moura, 2019), que perpetuou por todo o período colonial e imperial brasileiro.

Dentro do tópico semoventes, encontramos inicialmente indivíduos escravizados deixados para a partilha entre seus herdeiros por Manoel Monteiro dos Santos no ano de 1851, aqueles com idades diversas e origens étnicas distintas, como mostra a tabela 11:

Tabela 11 - Escravizados arrolados no inventário de Manoel Monteiro dos Santos (1851)

NOME	ORIGEM ÉTNICA	IDADE	VALOR EM RÉIS
FRANCISCO	ANGOLA	N/C	420
LUSIA	ANGOLA	N/C	380
COSMA	CRIOULA	25 ANOS	450 MIL
ANTONIO	N/C	5 MESES	100 MIL
ANNA	N/C	50 ANOS	250 MIL
SUSANA	N/C	50 ANOS	300 MIL
SEBASTIÃO	ANGOLA	50 ANOS	160 MIL

⁷⁰ Para uma discussão mais aprofundada, ler *Rebeliões da senzala* (1989) e *As injustiças de Clio: o negro na literatura brasileira* (1990).

NOME	ORIGEM ÉTNICA	IDADE	VALOR EM RÉIS
FRANCISCO	ANGOLA	N/C	420
SEBASTIÃO	CABRA	40 ANOS	400 MIL
MARIA	N/C	60 ANOS	125 MIL
PEDRO	N/C	60 ANOS	200 MIL

Fonte: Inventário de Manoel Monteiro dos Santos (1851)⁷¹

E é assim que chegamos até Sebastião, que, até a morte de Manoel Monteiro dos Santos, estava em sua posse. Sebastião contava com 40 anos e, segundo o inventário, se libertou, como nos mostra o documento; teria pago 400 mil réis por sua alforria, como percebe a seguir: “*Declarou o inventariante haver ficado do casal de seo falecido pai hum escravo de nome Sebastião cabra de idade de quarenta annos, já liberto **pela missa (?)**⁷² avaliado pelos avaliadores na quantia de quatrocentos mil réis que vai*” (p. 13). Percebemos uma ambiguidade no documento, uma vez que, em um primeiro momento, Sebastião é tido como escravizado, e logo após, o documento nos mostra que ele foi liberto, o que nos leva a crer que possivelmente Sebastião se tornou liberto com a morte de seu senhor. Outro fator é que o documento não deixa evidente a forma como Sebastião conseguiu sua liberdade, já que aparece como se a Igreja Católica tivesse participado, de alguma forma, da libertação de Sebastião.

Diante disso, podemos levantar certas hipóteses acerca da liberdade conseguida por Sebastião após a morte de seu senhor. Segundo André Campello (2016, p. 137-150), havia algumas formas de conseguir a alforria dentro da sociedade escravista brasileira, podendo elencar tais formas assim: pelo batismo, pelo testamento, no ato da compra de uma pessoa escravizada, como última vontade do senhor, por conduta etc., e até mesmo por ações civis, principalmente após 1850, quando a Lei Eusébio de Queiroz declarava livre todos aqueles que viriam de fora do Império; após a promulgação da referida lei, algumas pessoas foram atrás de suas liberdades. Em todas as formas citadas, necessita-se da assinatura do senhor ou de seu herdeiro, para além de testemunhas, no caso de não haver assinatura no documento dessa carta

⁷¹ Inventário disponível em Library British/Endangered Archives Programme.

⁷² Os termos grifados se explicam pelo documento não deixar evidente a forma pela qual Sebastião conseguiu sua liberdade.

de liberdade (Mattoso, 2016, p. 200). Outras formas também são postas por Eduardo Paiva (2018): podiam ser compradas por pecúlio dos próprios escravizados ou por ações coletivas dos abolicionistas, pelo fundo de emancipação e/ou leis específicas (Paiva, 2018, p. 100).

No caso de Sebastião, apontamos que muito provavelmente o próprio escravizado pagou por sua alforria. Essa prática de alforria já nos anos 1850 vai ser analisada por Clóvis Moura (2021, p. 105) como uma das razões justamente para o fim do tráfico negreiro em 1850, com a diminuição da população negra escravizada no Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, que proíbem a prática das cartas de liberdade nesse mesmo período analisado. No Brasil, o ato de se comprar a liberdade já é analisado desde o século XVIII quanto à busca por ouro, principalmente em Minas Gerais (Paiva, 2018, p. 97) – quando foi avaliado para estar como semovente no inventário, sendo assim, pagando o valor de 400 mil réis por sua liberdade. Mesmo que a lei que permitia que o escravizado conseguisse juntar a verba necessária para sua alforria seja de 1871 (Campello, 2016, p. 153; Silva, 2017, p. 2), caso o senhor estivesse de acordo, o escravizado poderia ter seus negócios e comprar sua própria alforria mesmo antes da lei de 1871 (João Reis, 2016), o que pode ser o caso aqui apresentado. Entretanto, não podemos nos aprofundar demasiadamente no assunto, pois o inventário deixa algumas lacunas, podendo-se citar a falta de menção sobre a função desempenhada por cada escravizado arrolado no inventário, assim como o estado de saúde de cada um dos indivíduos cativos arrolados no inventário em questão; e por fim, não há registro de parentesco entre os indivíduos contidos no documento analisado.

Com isso, a questão da moradia da população escravizada também deve ser levada em consideração, pois, no documento aqui analisado, temos a menção de uma senzala, como podemos observar a seguir: “*Declarou o inventariante haver ficado do casal de seo falecido pai huma casa dividida com **sensalla**⁷³ sita no sitio Espírito Santo*”. Podemos, então, atrelar essa moradia à possibilidade de liberdade de Sebastião, pois, dependendo da moradia e das condições dadas pelo senhor, o escravizado poderia ter sua própria renda, como também ter uma moradia melhor, conforme analisado por Reis (2016). Por “moradia” entendemos como sendo os diferentes espaços em que essa população vivia, até podendo unir a moradia às ocupações desempenhadas pelos seus moradores; um exemplo disso são os currais que serviam como moradia dentro dos interiores, como consta nas análises de João Jorge Rietveld (1999; 2002), ou como analisa Ynaê Santos (2006, p. 55): “nos centros urbanos, essas pessoas

⁷³ Não há registros de resquícios dessa senzala no sítio Espírito Santo, em Alagoa do Monteiro; nossa hipótese é de que ela tenha sido demolida conforme o passar do tempo.

vivam na casa dos senhores, em lugares destinados aos seus cativos já que estes tinham como ocupação os afazeres domésticos”.

Levantamos a hipótese de que as pessoas escravizadas em posse de Manoel Monteiro dos Santos, até a data de sua morte, trabalhavam perto da casa senhorial e dividiram-se entre os afazeres domésticos e aqueles voltados à agricultura e à criação de animais como caprinos e bovinos, que inclusive foram deixados em uma quantidade considerável para cada herdeiro. Diana Galliza (1979) menciona que o interesse pela criação de cabras teria vindo ao Sertão paraibano de 1870 em diante, porém, é importante frisar que a produção na área da caprinocultura é, até os dias atuais, ou melhor pontuando, mais ainda na atualidade, um dos carros-chefe da economia monteirense e da região do Cariri Ocidental como um todo, não só pelo fato da criação em si, mas pela região ser mais propícia para a criação desses animais, que conseguem sobreviver aos períodos de escassez de água e são de mais fácil manuseio.

Uma vez que um dos bens móveis deixados pelo inventariante foi um engenho de algodão, isso nos leva a crer que as nove pessoas em idade de trabalho em posse de Manoel se dividiram entre as terras que este deixou para trabalhar na agricultura e algum afazer doméstico, porém, era no sítio Espírito Santo sua principal moradia. A distância entre os sítios Espírito Santo, Mulungu e Tamanduá chega a ser considerável, como podemos observar no Anexo C, portanto, fica evidente que o deslocamento aqui colocado era necessário justamente por essas pessoas cuidarem dos três locais identificados no inventário.

Podemos, então, levantar a hipótese de que Sebastião poderia ser um escravizado que desempenhava a função de vaqueiro, uma vez que, apresentada a distância entre as terras, fosse muito provável que Manuel Monteiro dos Santos tivesse uma pessoa de sua “confiança” para cuidar das terras e de seus afazeres enquanto este não estivesse, pois provavelmente suas criações de caprinos e bovinos estavam espalhadas pelas terras. O nosso personagem aqui analisado poderia desempenhar a função de ir atrás das criações que se perdiam mata adentro, pastorear etc., podendo retirar uma cria a cada quatro nascimentos de caprinos e bovinos, que este poderia vender e deixar o dinheiro com o senhor, como aconteceu no Sertão paraibano analisado por Wlisses Estrela (2016). O pesquisador anteriormente citado e a própria Diana Galliza (1979) expõem que os senhores tinham medo de ter um escravizado como vaqueiro, por este ter uma maior liberdade – pelo fato de estar sempre saindo e levando a criação de um lugar para outro – e, com isso, uma maior chance de fuga. Para senhores como Manuel Monteiro, que, pelo que consta, não tinha uma grande riqueza, se o compararmos com os grandes senhores de escravizados nos cafezais ou nas minas de ouro, a perda de uma de suas posses traria grandes prejuízos a ele.

Não é estranho para os historiadores que se debruçam a pesquisar sobre a Paraíba falarem sobre as criações de gado, ainda mais no que se refere aos interiores, pois sabemos que foi necessária uma interiorização da província para que estes tivessem mais mantimentos do que conseguiam obter na Zona da Mata, onde reinava a cana de açúcar. Precisou-se de espaço para a criação de gado vacum, e é aí que muitos colonizadores, em sua maioria, até então pobres, adentraram aos interiores com gado e conseguiram suas sesmarias, assim como é difundida a história dos Oliveira Ledo, que colonizaram boa parte do território paraibano com muito sangue indígena e negro. Isso também vai se repetir em Alagoa do Monteiro, mesmo que as alegações de Padre João (1999; 2002; 2015) sejam mais voltadas à oralidade e que pouco se conheça sobre a determinada história.

Sendo assim, os demais escravizados listados no inventário em questão estariam atrelados aos serviços da agricultura e pecuária, e as mulheres poderiam estar nos afazeres domésticos, mesmo que encontremos dentro da historiografia da escravidão homens e mulheres na agricultura, como é analisado por Tomires Costa (2020). Desse modo, as atividades realizadas pelos escravizados de Alagoa do Monteiro vão estar atreladas umbilicalmente ao primeiro setor de produção. Conectando-se aos estudos da autora supracitada, a população negra do Cariri paraibano, livre ou escravizada, era a que desempenhava os papéis de base da economia, mesmo que não recebesse por seu trabalho, como veremos mais adiante.

O autor de *A herança de Manuel Monteiro: 200 anos de Igreja Católica* afirma que os seus colonizadores eram portugueses leigos, ou seja, pessoas pobres que viam na povoação uma forma de emergir socialmente. Em sua maioria, esses personagens eram vaqueiros e, como já trabalhavam levando e trazendo o gado para as regiões propícias para água e alimento durante o ano, acabaram por fazer moradia em Alagoa do Monteiro no final do século XVIII – esses portugueses muito provavelmente eram oriundos da província do Pernambuco. Observamos que, segundo Matheus Guimarães (2010), é nessa mesma temporalidade (1775-1795) que a Paraíba foi anexada ao Pernambuco; a motivação para esta junção seria que a província da Parahyba do Norte não estaria gerando os lucros necessários para a coroa. Portanto, percebemos que essa interação entre Paraíba e Pernambuco foi bem estreita nos fins do século XVIII. Mas em Alagoa do Monteiro isso se torna mais evidente pela povoação ser limítrofe com a província do Pernambuco – como vamos perceber ao longo de todo o capítulo – fazendo com que as relações econômicas e sociais fossem mais estreitas entre estes dois do que em relação a povoação de Alagoa do Monteiro, com a própria capital da província da

Paraíba⁷⁴. Sendo assim, a criação de gado também é fator de suma importância para a existência desses interiores.

Ainda analisando a tabela, podemos perceber que existe uma significativa diferença de idade entre essas pessoas, que a média entre eles é de 41 anos, podendo também analisar que há entre os escravizados 5 que já estariam entre os 50 e 60 anos, assim como há um equilíbrio no que diz respeito ao gênero dessas pessoas, havendo 5 homens e 5 mulheres escravizadas. A segunda metade do século XIX traz consigo uma gama de modificações na sociedade escravista da época. Uma delas é a proibição do tráfico atlântico, ou seja, a proibição do tráfico de pessoas oriundas do continente africano com a Lei Eusébio de Queiroz, que entra em vigor em setembro de 1850.

Diana Galliza (1979) trabalha com a idade de escravizados do sexo masculino entre 15 e 29 anos, que seriam os anos de auge do trabalho desses homens. Já Ana Sara Irffi (2016) aponta que a idade de trabalho no Cariri cearense inicia aos 10 ou 11 anos de idade. Essa idade está também ligada ao fato de que nos interiores o tempo no trabalho varia entre 12 e 18 horas por dia; sendo assim, o desgaste físico que esses indivíduos tinham eram enormes (Galliza, 1979; Matoso, 2016; Gorender; 2016). Levando em consideração os fatores aqui demonstrados, podemos levantar a hipótese de que Manuel Monteiro era um senhor que devia prezar pela longevidade de seus escravizados, tendo estes chegado a uma idade longa considerando as idades apresentadas no inventário. Podemos, através das idades contidas no inventário, compará-las à taxa de mortalidade entre a população escravizada na mesma temporalidade.

Para compreendermos melhor, precisamos retomar o que fora dito no capítulo anterior. Percebermos que, segundo Clóvis Moura (2021, p. 112), o indivíduo escravizado muito raramente chegava aos 60 anos de idade; quando não falecia na infância, não chegava à velhice por conta próprio sistema em que estava vivendo, já que, parafraseando o autor, “a escravidão era uma bomba de sucção que sugava, anualmente, a vida de milhares de escravos que desaparecia do nosso mapa demográfico”⁷⁵. Moura ainda se vale da pesquisa de Emilia Viotti, que traz dados que nos mostram que a população negra do século XIX era a que tinha a

⁷⁴ Até pela localização geográfica, podemos vislumbrar que a interação mencionada no texto realmente ocorreu; basta olharmos para o mapa da zona rural de Monteiro, disponível nos anexos deste trabalho, que o sítio Espírito Santo aparece duas vezes, e nas duas ele fica nas limitações com o sítio Pernambuquinho, que pelo nome já concluímos que faz parte do Pernambuco, como realmente o faz. Portanto, seria mais fácil, economicamente, fazer negócios com a província do Pernambuco, como também manter terras e outras interações com a população pernambucana.

⁷⁵ Tendo a ousadia de complementar o que fora dito por Clóvis Moura (2021), além de desaparecer dos mapas, por muitas vezes desaparecem dos registros, pois os registros, em sua violência, foram perdidos, queimados e por muitas vezes negados aos pesquisadores, jogados às traças, esquecidos e escondidos pelos párocos locais.

taxa de mortalidade mais alta. Melo (1988) pontua a média de expectativa de vida no Brasil, de 27 anos, e Maria Vitória (2010), analisando o Sertão paraibano, declara que a expectativa de vida, na Paraíba, de um escravizado estava entre 19 e 45 anos. Mesmo não havendo um consenso entre os pesquisadores sobre a expectativa de vida dos escravizados no Brasil, percebemos que em Alagoa do Monteiro há uma taxa de mortalidade considerável, uma vez que os registros no mostram as idades apresentadas nos inventários, fazendo-nos perceber que há uma certa longevidade na vida desses indivíduos, podendo trazer novamente o caso do escravizado José, de 80 anos, que faleceu aos 3 de agosto de 1860, sendo enterrado no cemitério de Santa Clara, que atualmente pertence ao município de Zabelê⁷⁶.

Outro elemento a ser considerado é que, dentre os que estão em idades em que possivelmente já estariam habituados ao trabalho, o único que está apartado dessa idade de início dos trabalhos é a criança⁷⁷ Antonio, com idade de 5 meses, e é essa criança que nos leva a questionar o parentesco dela, pois, por se tratar de um recém-nascido, teria que estar ao menos com a mãe; entretanto, no inventário, não consta nenhum parentesco ligado à criança. Pela questão da idade, poderíamos atribuir a maternidade de Antonio a Cosma, de 25 anos, porém, não há registros de nenhuma criança de mesmo nome dentro dos nossos bancos de dados referidos a Alagoa do Monteiro; portanto, ou Antonio nasceu na província do Pernambuco ou fora comprado ainda recém-nascido por Manuel Monteiro dos Santos.

O fato é que há uma omissão do nome da mãe e do pai do pequeno no inventário. A hipótese que podemos levantar dentro da gama de possibilidades que envolvem o nascimento dessa criança é a de que essa omissão é proposital, partindo da discussão feita no segundo capítulo, em que, pelas normas do Arcebispado da Bahia, não poderia vender uma criança dissociada de sua mãe – um adendo para o que analisa Campello (2016), quando o autor expõe que a proibição perante o código civil da venda de pessoas escravizadas da mesma família só vai ocorrer em 1869 – porém, ao separar mãe/pai do filho, a pessoa que estivesse em sua posse poderia ter mais lucro, ainda mais pensando que a mãe, por se tratar de uma mulher que recém teve um filho, poderia ser vendida como ama de leite (Gutierrez, 2013). O bebê poderia ser vendido também, mesmo que por um preço menor; por se tratar de uma

⁷⁶ Mesmo que seja difícil considerarmos uma taxa exata para Alagoa do Monteiro, tendo em vista que o número de óbitos é escasso.

⁷⁷ Mais uma vez ressaltamos que, mesmo que a historiografia e os próprios documentos tratem da criança escravizada enquanto “escravinho”, não achamos interessante e concluímos que este termo animaliza a criança escravizada, tornando-o um ser estático, sem oportunidade de mudança em sua condição jurídica, ou ainda na linha de tratar o escravizado enquanto coisa. Portanto, historiograficamente, optamos por tratar destas crianças da forma que elas eram, crianças, ou crianças escravizadas.

criança de cinco meses, iria requerer cuidados específicos, mas ainda poderia trazer lucro, uma vez que, ao longo dos anos, poderia ser ensinado a desempenhar alguma função.

Outra informação contida na tabela é que apenas para 2 em 10 escravizados consta, em sua origem étnica, que nasceram no Brasil; são eles: Sebastião Cabra, de 40 anos, que já fora analisado ao longo do capítulo, e Cosma, crioula de 25 anos. A definição do termo cabra, segundo Clóvis Moura (2013, p. 75), não teria uma concordância entre os autores, uma vez que alguns pesquisadores trazem o termo fazendo referência ao indivíduo mestiço do negro e o mulato; e outros autores expostos por Moura trazem o termo de forma pejorativa, afirmando que o cabra seria sanguinário, sem inteligência e de uma índole perversa.

No que se diz respeito ao termo crioulo, há várias pesquisas nas quais encontramos o crioulo como sendo o negro nascido nas Américas (Santos, 2005; Rezende, 2013). Porém, em boa parte do tempo, também significava aquele que falava a língua crioula, ou era de Guiné (Santos, 2005, p. 119).

Os estudos linguísticos de Mayara Almeida (2017) e Fernanda Cavalcanti (2019) demonstram como o termo cabra fora se modificando ao longo do tempo: *a priori*, no século XVI, tratando-se dos animais; e em séculos seguintes, do indivíduo mestiço, de negro e mulato, índio e branco etc. De fato, retomando os estudos de Clóvis Moura (2013), o termo, quando se referia a alguma pessoa, fora usado de forma depreciativa, porém, a região Norte do Império brasileiro ressignificou o termo, já que Ana Sara Irffi (2016, p. 28) pontua que no Cariri cearense o termo cabra toma outras proporções no século XIX, primeiro por ter um aumento significativo das pessoas registradas como “cabra”, e segundo, por fazerem parte do grupo de trabalhadores livres do Crato/CE, no final do século XIX. De toda forma, essa ressignificação do termo no Nordeste reverbera nos dias atuais, onde por “cabra” se subentende que seja quaisquer indivíduos e, por isso, poucas pessoas ligam tal termo ao lado pejorativo que outrora a ele foi empregado (Cavalcanti; Ferreira, 2019, p. 151). Entretanto, como afirma Lara (2019), essas classificações étnicas existentes também vão agir como lugares sociais, portanto, quanto a alguns termos, como no caso dos pardos, que eram o grupo social que conseguia as alforrias e melhores cargos nos empregos do que cabras, mulatos e negros.

No inventário de Manoel Monteiro dos Santos, após a apresentação de seus bens e dívidas ativas, há a partilha desses bens aos herdeiros. Pelo que consta no documento, os indivíduos escravizados ficam com a viúva Josefa Maria Cavalcante e com o inventariante Ignácio Monteiro dos Santos. Perante o juramento para a aceitação do dote, o documento apresenta apenas os herdeiros José Monteiro dos Santos e Maria Francisca da Conceição,

representada por seu esposo Manoel Joaquim da Silva. E para cada um dos herdeiros deixa uma pessoa escravizada, que, até então, não havia aparecido no documento.

Para José Monteiro dos Santos, não consta no documento o estado civil do herdeiro. “*Huma escrava de nome **Bernarda** com idade de des annos no mesmo tempo avaliada na quantia de cento e cincoenta mil réis.*” E para Maria Francisca da Conceição: “*Huma escrava de nome Mattila de hum anno de idade avaliada por trinta mil réis*”. Para além de pessoas escravizadas, Manoel Monteiro deixou também animais e uma quantia em dinheiro a ser distribuída entre os herdeiros mencionados.

A herdeira Maria Francisca da Conceição, antes do falecimento do pai, recebeu a quantia de 125 mil réis como dote em junho⁷⁸ do ano de 1822, em carta assinada pelo próprio Manoel Monteiro dos Santos no sítio Tamanduá. Em 1833, doa uma criança escravizada para Maria Francisca:

Dizemos nos abaixo asignados q entre os mais bens que possuimos de manda e pacifica posse bem a sim huma escrava crioula q dei a minha filha Maria em preço de trinta mil reis, cuja escrava hé de nome Martila, e de ella tomou conta, de idade de hum anno, e a criou e tem tido todo o trabalho de a criar até o **prezente** anno de 1833 e **para**⁷⁹ constar pede ao Senhor (?), **Francisco Xavier** da Victória, q, esta **pra** mim passasse, e como **testemunha** asignasse, e **pra** isso rogo a todas as Athouria e de sua M. J. C. dem este papel por firme e valiozo e no cazo de lhe faltar alguma clauza ou cláusula as deem **por**, expressadas como de cada uma fizese imteira menção, e por não poder asignar por viver duente dos olhos, como consta, roguei ao **senhor** Juis de Paz Claudio Joze da **Silva**, **para** que por mim asignasse, em a **menção do senhor** Antônio Suares **para q por** ella asignasse.

Fazenda Espírito Santo, 10 de abril de 1833 (Inventário de Manoel Monteiro dos Santos, 1851, p. 27).

Percebemos, na carta de doação aí pautada, Maria Francisca teria tomado conta da criança desde seu nascimento até o momento em que esta passou a ser de sua posse no ano citado de 1833. Como o nome Martila não consta no banco de dados analisados, supomos que Martila também faz parte das interações entre Paraíba e Pernambuco, já mencionadas no texto, mesmo que não haja uma fonte escrita que nos mostre onde e quando Martila nasceu, quem eram seus pais, entre outras informações. A falta desse registro nos abre a supor que a criança teria nascido nas terras da família no Pernambuco, levando em consideração as terras do irmão de Maria Francisca, Ignácio Monteiro dos Santos, que era morador da província do Pernambuco. Isso nos leva a crer que as trocas tidas entre as duas províncias, por meio de suas povoações limítrofes, eram mais comuns do que se pensa, e pela falta de fontes e trabalhos até então realizados sobre essa interação socioeconômica tida entre as duas localidades, não

⁷⁸ A data exata da carta está rasurada.

⁷⁹ Os termos em negrito constam no documento de forma abreviada.

podemos nos aprofundar. Entretanto, as participações pernambucanas ao longo do trabalho nos levam a crer que os mesmos donos de fazenda em Alagoa do Monteiro também teriam propriedades no Pernambuco, como veremos no próximo tópico.

Vale ressaltar que, novamente, não há menção do nome da mãe das crianças deixadas no inventário, percebendo que elas, junto ao Antonio de apenas 5 meses, são os mais novos contidos no documento. Com isso, não foi possível encontrar o que aconteceu com cada um após aquele 7 de fevereiro de 1851 dentro das documentações já escassas a respeito da população escravizada em Alagoa do Monteiro.

Não foi possível também, em Alagoa do Monteiro, encontrar a função das pessoas escravizadas. Essa impossibilidade se deu pela falta de menção a esta ocupação desempenhada por estas pessoas encontradas nos inventários. Galliza (1979), que é referência nos estudos sobre o período escravista na Paraíba, também não menciona essas ocupações na comarca relacionada à espacialidade aqui analisada, ou seja, a autora também não faz menção a essas ocupações desenvolvidas pela população escravizada em São João do Cariri. Ao fim, Manuel Monteiro acaba por deixar um total de 12 pessoas de sua posse para serem divididas entre a viúva e seus três filhos.

Terminado a partilha dos bens de Manuel Monteiro dos Santos, com a doação do dote de Maria Francisca, inicia-se uma nova partilha de bens, o que no documento está descrito como “*Termo de juramento para que juntos o herdeiro Vicente Ferreira Martins posa conferir o dote que teve do falecido pai Francisco Aleixo*”. O documento é datado do mesmo dia e mês que os do inventariado até aqui analisado; sendo assim, percebemos que em um mesmo arquivo, em que na descrição está apenas como um único inventário, na verdade, tem o total de quatro documentos: um inventário *post mortem* e três pagamentos de herança. Três dos quatro documentos são da povoação de Alagoa do Monteiro, e o quarto pertence a Villa de São João do Cariri, datado de 1846.

Dentro da partilha dos bens de Francisco Aleixo dos Santos deixados para dois herdeiros, Vicente Ferreira Martins e Jovita Faustina dos Santos, há dois escravizados que estão na tabela 12:

Tabela 12 - Escravizados em posse de Francisco Aleixo dos Santos, que passam para os seus herdeiros em 1851

NOME	ORIGEM ÉTNICA	IDADE	VALOR EM RÉIS
------	---------------	-------	---------------

ANTONIO	NC	10 ANOS	150 MIL
JOAQUIM	NC	15 ANOS	150 MIL

Fonte: Inventário de Manoel Monteiro dos Santos (1851, p. 31-35)

Segundo o documento, o herdeiro Vicente fica com a posse de Antonio, de 15 anos, e Jovita Faustina fica com a posse de Joaquim, também de 15 anos, ambos já em idade de trabalho e com o mesmo valor de 150 mil réis. O documento não traz muitas informações sobre os escravizados nem sobre seus herdeiros. Francisco Aleixo, segundo o documento, não deixa bens de raiz, como terras ou casas; acaba por deixar gado, oito cabeças para cada um de seus herdeiros.

O terceiro documento contido no mesmo arquivo que o inventário de Manuel Monteiro dos Santos é a partilha de bens de Bento Fernandes D'Abreo aos seus vários herdeiros. O que nos causa uma certa estranheza é que os três documentos descritos como feitos em Alagoa do Monteiro são de mesma data, 7 de fevereiro de 1851, o que nos leva a concluir que, por conta de a comarca estar a uma distância considerável da povoação, eram aproveitados os momentos em que o juiz e o escrivão visitavam os locais mais distantes da comarca, para que os documentos alçados ao crivo civil fossem produzidos. Não se sabe com qual frequência essas visitas eram realizadas para produzir os inventários apresentados no capítulo, mas pudemos supor que as visitas eram aproveitadas para solucionar todas as pendências da povoação.

O inventário de Bento Fernandes D'Abreo se mostra um tanto confuso pela mudança de sobrenome entre os herdeiros, para além de ter vários deles, entre filhos e netos. A primeira herdeira a receber seu dote se chama **Florinda**, que recebe a quantia de 48 811 réis e mais uma parte de réis de terras do sítio Camará; porém, essas terras fazem parte da herança de Anna Joaquina, mas o documento não diz qual a ligação entre Anna Joaquina e Florinda, como também com os demais herdeiros. Outra herdeira que ganha o mesmo valor em réis se chama Raquel. A partir de então, os herdeiros que aparecem dividem o valor de 270 mil réis referente à escravizada Maria, sem idade declarada.

Os herdeiros de Bento Fernandes agora aparecem no documento como Bento Antunes, Bertholeza Barbosa e Cipriano Antunes, representados pelos seus filhos. Os filhos de Bertholeza são João Barbosa Pereira e Ignácia Barbosa, casada com Joaquim Pereira

Coutinho; e os de Cipriano são Maria Martins D'Abreo e Manuel Antunes. Estas quatro pessoas dividem entre si o valor da escravizada Maria, mencionada anteriormente.

João Barbosa Pereira recebeu o valor de 950 réis do valor de 270 mil réis, valor pelo que foi avaliada Maria. Ignacia Barbosa recebeu a quantia de 455 réis; Maria Martins D'Abreo, 55 955 réis; e Manoel Antunes recebeu o mesmo valor que Maria Martins. A última herdeira do documento é Anna Joaquina dos Martires, representando sua mãe Antonia Joaquina Barbosa, que recebeu a quantia de 86 816 réis.

Dentro das possibilidades postas no documento em questão, podemos levantar a hipótese de que Maria, pelo preço que fora avaliada – 270 mil réis – estava no auge da idade de trabalho, que seria dos 10 aos 30 anos, o que vai explicar o preço um tanto elevado para a compra de uma única pessoa escravizada. No fim, o documento não revela com quem Maria ficou ou se conseguiu sua liberdade assim como Sebastião, perpetuando-se algumas lacunas acerca de temas como o destino de Maria após a partilha de bens de Bento Fernandes ou Antunes D'Abreo.

O último documento que encontramos de 1851 trata da viúva Francisca Maria de Jesus, que solicita por direito de herança a posse da escravizada Antônia e dos filhos dela. O pedido vem, ao que parece, após a morte de seu marido, Joaquim Alexandre da Silva, que teria ficado com Antonia em sua posse como parte de sua herança com a morte de sua mãe, Domiciana Maria da Conceição. Francisca Maria entra com petição para que seu sogro, Alexandre Rafael de Torres, entregasse a posse de Antonia para si, e que constasse seu nome e o do herdeiro, José Vicente de Carvalho, no inventário do casal de sogros⁸⁰.

O valor pautado em Antônia é de “4913” réis – o que parece ser quatrocentos mil, novecentos e treze réis. Não consta a idade de Antonia, sua condição de saúde, muito menos quantos filhos tinha e quais seus nomes. Pelo preço sugerido no documento, podemos inferir a idade de Antonia entre os 20 e os 30 anos, pautando aqui que a escravizada já era mãe, e pelo uso do termo “cria” no plural, imaginamos que haja mais de uma criança. Portanto, analisamos que esta média de idade poderia ser a que fora sugerida anteriormente, por estar ainda em idade bem propícia ao trabalho, juntando com a petição de Francisca, já viúva, de ter posse da escravizada e, também, de seus filhos.

Por fim, compreendemos que, apesar de termos poucos inventários registrados na povoação de Alagoa do Monteiro, podemos perceber a presença da população escravizada no

⁸⁰ Não consta nos arquivos do EAP 853 e EAP 647 o dito inventário, nem há registros no *FamilySearch* sobre os nomes mencionados, como também não consta o local exato na povoação em que os senhores relacionados na petição viviam.

local, mesmo com as lacunas envolvidas pela falta de menção à idade e às condições de saúde dos escravizados listados nesses inventários. Na questão da idade, abre-nos um leque para pensar a motivação que levou os escrivães, juntamente com os juizes de paz, a omitir esta informação dentro das quatro documentações dispostas neste tópico, ou se fora uma omissão dos senhores. Mesmo assim, custa-nos crer que a idade desses indivíduos era, de fato, desconhecida por seus senhores.

Também, compreendemos que existe uma ligação socioeconômica entre Alagoa do Monteiro e o Pernambuco, uma vez que alguns elementos, como no caso de Ignacio Monteiro dos Santos, tinham posses nos dois locais, tanto em Alagoa do Monteiro quanto em Pesqueira, na província do Pernambuco, e conviviam entre os dois locais, talvez com os escravizados em sua posse. E essa ligação se torna mais explícita quando analisamos outras localidades, como veremos com o caso de João José da Silva Lima, em Santa Clara, que faz parte de Alagoa do Monteiro.

4.2 JOÃO JOSÉ E SANTA CLARA: O POVOAMENTO DE ZABELÊ

Aos 30 de janeiro de 1873, faleceu de vida presente por causa de isoperia João Jose da Silva Lima, branco a idade de 60 annos, casado que foi com Joanna Maria da Purificação desta freguesia foi envolto em hábito preto, recebeo todos os sacramentos da igreja e pelo padre Felis Jose Marques Bacalhão foi encomendado e sepultado na capella de S. Clara desta freguesia do Monteiro. Digam para constar foi este assunto que asigno⁸¹.

O vigário Alípio Emiliano Cordeiro da Cª

Antes de adentrarmos o inventário *post mortem* de João Jose da Silva Lima, precisamos nos ater a alguns fatos relacionados a este homem que precedem sua morte em 1873. Segundo os dados do *FamilySearch*, João José nasceu a 10 de janeiro de 1813, em Garanhuns, na província do Pernambuco. Neto de portugueses, o personagem aqui analisado foi casado com Jonna Maria de Jesus – no inventário, consta como Joanna Maria de Jesus,

⁸¹ Livro de Óbitos 1 da freguesia de Nossa Senhora das Dores, Alagoa do Monteiro.

mas no atestado de óbito, consta, em vez de Jesus, o nome Purificação – porém, manteve um caso extraconjugal com a irmã de sua legítima esposa⁸² (Rietveld, 1999; Menezes, 2019).

Em dado momento, João José acaba por cometer o crime de homicídio (Rietveld, 1999, p. 80); com o crime cometido, ele foge da fazenda em que vivia (Menezes, 2019, p. 84) e sai da província do Pernambuco para a da Paraíba, mais precisamente, ele se fixa nas terras que hoje fazem parte da cidade de Zabelê, interior da Paraíba. Fundou, assim, a fazenda Santa Clara, a qual, segundo João Rietveld (1999), começou a receber as visitas dos padres no ano de 1837.

O que dificulta o encontro das fontes acerca da fazenda Santa Clara aqui analisadas é que existem duas fazendas na mesma comarca; existe uma mesma fazenda Santa Clara que atualmente está nas imediações de São João do Cariri, e a própria documentação não distingue de qual fazenda está se tratando. Baseamo-nos prioritariamente nos nomes contidos nos batismos – analisados no capítulo 2 – e, após isso, no inventário de Antonio Gomes da Silveira, onde consta que este era dono de uma fazenda de nome Santa Clara na freguesia de Nossa Senhora dos Milagres. A partir de então, começamos a filtrar a presença do nome da fazenda e os nomes de seus proprietários. Assim, descobrimos que o sobrenome Silveira iria estar ligado à capela próxima ao local, nas imediações de São João do Cariri.

Porém, encontrar as pessoas batizadas em Santa Clara do Sul⁸³ é um desafio, pois a capela da fazenda não atendia apenas as crianças da região, mas, assim como pontua João Rietveld (2015), a capela atendia, além da família de João José da Silva, as famílias contidas nos arredores⁸⁴, como por exemplo, as de São Sebastião do Umbuzeiro – que, à época, aparece nos documentos como Embuzeiro ou Umbuzeiro⁸⁵. Portanto, fazer uma busca por sobrenomes

⁸² Padre João se utiliza dos livros de Zezé Motta, que é descendente de João José da Silva Lima. A autora elabora os livros *Retrato escrito I, II e III*, em que se dispõe a analisar a genealogia de sua família. Não encontramos, contudo, cópia alguma desses livros nem nas bibliotecas municipais nem nas mãos dos demais descendentes da família.

⁸³ Vamos nomear a fazenda Santa Clara, que fica em Zabelê, como Santa Clara do Sul, para melhor identificá-la.

⁸⁴ A própria igreja de Nossa Senhora das Dores, da cidade de Zabelê, só iria ficar pronta em 1949; até o ano supracitado, a maioria das festas e reuniões religiosas do então distrito ocorria na capela de Santa Clara.

⁸⁵ A cidade de São Sebastião do Umbuzeiro muda de nome algumas vezes, ao menos na oralidade. O padre João Jorge pontua que, inicialmente, a cidade se chamava Umbuzeiro, porém, após o período do primeiro surto de cólera em 1855, o até então povoado teria se tornado devoto de São Sebastião, e por algum tempo ficou conhecida como Umbuzeiro de São Sebastião, e depois, se tornou São Sebastião do Umbuzeiro. Entretanto, nos documentos, nas poucas vezes em que aparece, está tratado como Umbuzeiro ou Imbuzeiro, levando-nos a crer que a mudança oficial da nomenclatura veio muito tempo após o surto de cólera, talvez quando o distrito passou a ser município, em 1959. O nome Umbuzeiro se refere justamente à quantidade de plantas frutíferas de umbuzeiro no município.

sabendo sobre a escassez de registros⁸⁶ é um caminho um tanto quanto tortuoso para o pesquisador, tratando justamente da escassez de fontes.

O que nos causa estranheza é justamente o fato de que Santa Clara do Sul não aparece nos registros ou nos bancos de dados utilizados da mesma forma que outros sítios circunvizinhos, em que a nomenclatura aparece como local de Zabelê, como por exemplo, o registro contido no banco de dados do batismo de Vicencia em 1800, ela sendo filha de Damiana, ambas pessoas escravizadas por Francisco Cavalcante, batizada na Fazenda Santa Ana do Zabelê.

Há outros exemplos; todavia, trouxemos este para avaliarmos duas questões que envolvem Santa Clara do Sul e Zabelê: a primeira é que Santa Clara, de acordo com João Rietveld (1999), só vai se anexar a Zabelê em 1946⁸⁷ por escolha dos donos do local, deixando a fazenda como um lugar solto dentro da comarca, o que explica o fato de não se ter distinção no registro entre as duas fazendas de mesmo nome. A segunda questão se apresenta quando popularmente se fala sobre a povoação de Zabelê apenas no século XIX, porém, a partir de registros encontrados, podemos afirmar que esta povoação já existia no final do século XVIII, mais precisamente, a partir da década de 1790⁸⁸. Isso que nos leva a crer que João José tenha chegado bem depois, na década de 1830, mas é este que fica famoso na oralidade local⁸⁹.

Não pude identificar ao certo a data de sua vinda ao território paraibano, mas é certo que João não fugiu sozinho: ele traz sua esposa Joanna e, possivelmente, alguns escravizados. Isso sabendo que a localização geográfica de Santa Clara do Sul é mais “escondida”, pois não é próxima a via principal do município. Percebemos que o local foi escolhido estrategicamente para não ser visto com facilidade, já que se tratava de um indivíduo foragido,

⁸⁶ Sabendo que as instituições em que tais documentos podem estar, como a capital João Pessoa e as cidades de São João do Cariri e Serra Branca, ainda não entendemos o motivo de não haver um centro de arquivos em Monteiro; durante a pandemia, houve uma transferência de arquivos, estes ainda não foram catalogados. Sendo assim, quaisquer pesquisadores que se debruçam na investigação sobre a região se deparam com a impossibilidade de acesso a certas documentações. E o site *FamilySearch* contém uma quantidade de registros incipientes acerca da espacialidade pesquisada neste trabalho.

⁸⁷ Entretanto, vale frisar que muitos dos municípios que hoje se emanciparam fizeram parte de outras povoações, especialmente os municípios vinculados à Vila de Alagoa do Monteiro de 1872 em diante, que conseguiram suas emancipações tardiamente. Alagoa do Monteiro se emancipa em 1872 e, consigo, desmembra, da comarca de Nossa Senhora dos Milagres: São Thomé – atual Sumé; Congo; Ouro Velho; Prata; São João do Tigre; Camalaú; e São Sebastião do Umbuzeiro. Ouro Velho e Camalaú se emancipam entre 1961 e 1962, respectivamente; Prata, Sumé, Congo e São Sebastião do Umbuzeiro se emancipam em 1959; Zabelê tornou-se distrito de São Sebastião em 1959 e só conseguiu sua emancipação política em 29 de abril de 1994.

⁸⁸ Mesmo que João Jorge Rietveld (1999, p. 150) afirme sobre o batismo de Anna, escravizada no território zabeleense nos idos de 1797, há poucas menções sobre esses assentamentos do século XVIII. Apesar disso, é importante apontar que existem assentamentos no período e que já havia visitas na virada do século XVII para o século XIX.

⁸⁹ Fala-se também em um coronel de nome José Raposo da Silva, que teria falecido em 1850 no sítio Serra do Fogo, também em Zabelê, mas não encontramos nenhum registro sobre sua existência nos arquivos utilizados para a pesquisa.

como também pela impossibilidade de busca, já que se tratava de outra província, e mais ainda uma que estava iniciando seu processo de povoamento.

Toda essa fuga não quer dizer que João José cortou todos os laços com a província do Pernambuco, pois, como pauta Valdêncio Meneses (2019), o até então foragido continuou o relacionamento com Iaiá, sua cunhada e segunda esposa. Com isso, voltamos ao ponto que já fora inicialmente discutido no tópico anterior: as ligações entre Alagoa do Monteiro e Zabelê são mais estreitas do que imaginamos. Mais do que apenas falar sobre essa ligação no âmbito geral entre os estados, uma vez que, na grande parte dos documentos analisados neste capítulo, há a participação de uma pessoa da província pernambucana, ou até mesmo, pessoas que tinham terras nas duas províncias – lembrando que Alagoa do Monteiro é limítrofe com Pernambuco – o que é um sinal das relações de Alagoa do Monteiro e Zabelê com a província vizinha.

É o caso da criança escravizada que é forra na pia batismal, analisado no capítulo 2, em que o proprietário dessa criança consta como morador da fazenda Bom Jesus, que fica no Pernambuco. Mesmo que essa criança provavelmente tenha vivido em outra província, isso não muda o fato de que estaria ligada a Alagoa do Monteiro, e que o senhor que detinha sua posse estaria passando pelo território de Monteiro território pela última vez, ou que teria ido até a povoação única e exclusivamente para este batismo. O segundo indício está no fato de Ignacio Monteiro dos Santos ter terras em Pesqueira, mas também estar em Alagoa do Monteiro, podendo se dividir entre os dois locais; por estes serem relativamente próximos, passa a administrar dois locais, ou seja, ao mesmo tempo que iria administrar as terras do pai em Alagoa do Monteiro, poderia administrar suas terras na província vizinha, dada a proximidade entre as povoações.

Já o terceiro indício está no próprio João José da Silva Lima, este mais peculiar que os demais casos aqui apresentados, pois, enquanto os dois primeiros se dividem, por questões financeiras, para administrar terras, expandir a criação de gado ou por questões religiosas, João José vem por causa de uma fuga, por um crime cometido; mesmo que em seu túmulo esteja sepultado como capitão, isso não o livrou de cometer um crime e, inicialmente, de se tornar um foragido da justiça. O que nos leva a pontuar que esses lugares mais longínquos da comarca se tornaram locais propícios para fugitivos como João, já que eram lugares isolados onde não se tinha uma visitação ou uma fiscalização mais contundente, como nos centros populacionais do Império. No caso analisado em específico, ainda ficava próximo do local de origem deste indivíduo, fazendo com que essa transição entre uma cidade e outra ocorresse de forma mais pacífica, dadas as circunstâncias.

Por fim, a escassez de fontes não permite que nos aprofundemos de forma mais contundente sobre tais interações. Todavia, vale ressaltar que, ao que aparenta, indivíduos pernambucanos participaram ativamente da economia e da vida social monteirense, uma vez que as fontes até aqui apresentadas nos mostram que essa participação era indispensável e se dava por vários fatores, e que uma vez que estes indivíduos se estabeleciam dentro do território da povoação aqui analisada, não se cortava os laços com a província vizinha, e, sim, os estreitava, fazendo com que estas pessoas se dividissem entre as responsabilidades tidas entre as duas províncias, em suas particularidades⁹⁰.

Retomando a trajetória de João José antes da sua morte, ele manteve as duas famílias até o final de sua vida e teve filhos com as duas esposas. Com Joanna, ele teve três filhos, e com Iaiá, teve sete, somando dez herdeiros para o capitão. Esses herdeiros constam com o nome no site do *FamilySearch*; para além dos nomes, há também a árvore genealógica das duas partes da família, tanto de seu casamento com Joanna quanto com Iaiá (ver nos anexos). Com sua fuga, houve a construção da capela e do cemitério de Santa Clara, sendo estes imóveis produzidos como penitência para que João fosse perdoado pela bigamia (Rietveld, 1999). Cronologicamente falando, ele constrói primeiro a fazenda, por volta de 1830-1837; após isso, com a penitência e o surto de cólera, constrói o cemitério em 1862; e, por fim, a capela, em 1863 (Rietveld, 2015, p. 190-194).

As poucas pesquisas às quais tivemos acesso, sobre a vida de João José, não nos trazem à luz como foi a vida do capitão nas mais de três décadas em que ele esteve no território paraibano até sua eminente morte, pois, até o presente momento, não havia nem mesmo menção à data de falecimento de João. Segundo o padre João Jorge Rietveld (1999; 2015), essa data ainda não era precisa, contudo, pude localizar o inventário e o atestado de óbito – atestado que inicia o tópico – de João José, tanto na esfera civil quanto na religiosa, o que nos demonstra uma ambiguidade nos escritos sobre Monteiro e Zabelê, pois a falta de acesso às documentações é uma lacuna comumente encontrada nesses escritos, como venho asseverando desde o início do trabalho. No que diz respeito à população negra, essa lacuna se torna muito mais evidente do que a falta da data de morte de João José, já que, como iremos perceber ao longo do tópico, a sua existência é evidenciada por toda a história do atual município de Zabelê, enquanto a população negra vai desaparecendo da historiografia local, ficando esquecida nos escritos e à margem da historiografia do Cariri.

⁹⁰ Fazendo uma ponte entre presente e passado, com base na oralidade local, observamos que as interações socioeconômicas entre os dois estados mencionados no texto se perpetuam nos dias atuais. Pernambuco ainda é uma referência na economia monteirense, sobretudo no ramo alimentício. Cidades como Arcoverde ganham destaque justamente neste quesito, de busca por menores preços nos produtos alimentícios.

Entre os meses de março e abril de 1873, foram feitas procurações para ser realizado o dito inventário. Os nomes contidos nas três procurações são: Antonio José da Silva Lima, José da Silva Lima, Joanna Maria de Jesus e José Francisco de Souza. Os dois primeiros nomes são dos filhos de João José da Silva Lima com a viúva Dona Joanna Maria de Jesus, e o nome de José Francisco aparece por este ser marido de dona Severina Perpétua de Jesus, também filha de dona Joanna com João José. Este inventário conta como herdeiros apenas os filhos da primeira esposa do capitão aqui estudado; com isso, os filhos de Iaiá não estão incluídos no inventário, podendo estes terem ficado com algum imóvel pertencente ao falecido em Pernambuco, porém, neste documento em específico, não há menção sobre os demais herdeiros.

Outro fator a ser considerado no inventário é justamente a não menção à fazenda Santa Clara do Sul, e, sim, à Fazenda Fortaleza, em que o próprio inventário não discorre sobre o local exato da fazenda nem das demais terras deixadas por João, porém, analisando suas nomenclaturas, compreendemos que as terras deixadas em inventário de nomes Pitomba, Sussuarana e Santa Anna ficam em Zabelê, na Paraíba. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), essas nomenclaturas permanecem até a atualidade, exceto no caso do sítio Santa Anna, que atualmente tem o nome de Santana (ver anexos). Com isso, levantamos a hipótese de que a fazenda Fortaleza, mencionada no documento, é a mesma fazenda Santa Clara que consta nos assentos de batismo e no próprio assento de óbito do inventariado.

Uma possibilidade para essa mudança de nomenclatura é que a modificação tenha ocorrido após a morte do capitão, uma vez que fica evidente, no assentamento de óbito, que o ele fora enterrado em Santa Clara, portanto, a variante pode ser escolha da viúva que morava na fazenda, como consta no inventário, após a morte de seu marido. Outra hipótese é a de que tal deslocamento de nome tenha ligação com o fato de a comarca ter duas fazendas com mesmo nome, porém, a Santa Clara do Sul ainda poderia ser identificada como pertencente à freguesia de Alagoa do Monteiro⁹¹.

Outro ponto do documento a ser destacado é o fato de os herdeiros estarem com residência em locais diferentes. José da Silva Lima e sua mãe, dona Joanna Maria de Jesus, fazem suas procurações na vila de Cimbres, em Pesqueira, província do Pernambuco. Já Severina Perpétua de Jesus e seu marido José Francisco de Souza aparecem como moradores

⁹¹ Vale lembrar que à época do documento analisado, Alagoa do Monteiro já era uma villa, mas, ainda dependia de São João do Cariri por esta ser a comarca. Monteiro só se eleva a comarca a partir da República do Brasil, em 1890.

de Umbuzeiro – atualmente São Sebastião do Umbuzeiro – e Antonio Jose da Silva Lima, como morador da dita fazenda Fortaleza, que fora deixada pelo seu falecido pai. Assim, percebemos que a primeira família de João José se dispersou pelas cidades circunvizinhas após seus respectivos matrimônios, o que, por consequência, gerou uma interação ainda maior entre as províncias vizinhas. Mesmo que mais adiante conste no documento que a viúva seja moradora na dita fazenda, as quatro procurações no documento são elaboradas em locais distintos: duas em Alagoa do Monteiro e duas em Pesqueira, no Pernambuco.

Diante disso, na partilha amigável dos bens de João José da Silva Lima, encontramos três pessoas escravizadas⁹² deixadas para serem divididas entre os herdeiros, como podemos perceber na tabela 13:

Tabela 13 - Escravizados em posse de Francisco Aleixo dos Santos, que passam para os seus herdeiros em 1851

NOME	ORIGEM ÉTNICA	IDADE	ESTADO CIVIL	VALOR EM RÉIS
BETTA	CRIOULA	55 ANOS	CASADA COM MIGUEL	150 MIL
BENEDITO	CRIOULO	24 ANOS	NC	800 MIL
MIGUEL	BRIOULO	64 ANOS	CASADO COM BETTA	150 MIL

Fonte: Inventário do capitão João José da Silva Lima (1873)

Inicialmente, o que podemos perceber enquanto analisamos o documento é que, diferentemente do que ocorreu com o inventário de Manoel Monteiro dos Santos, analisado anteriormente, os escravizados que até então estavam em posse de João José aparecem no inventário na categoria de escravizados, o que difere dos escravizados deixados por Manuel, que estavam categorizados como semoventes no documento de 1873; por semoventes, estavam apenas os animais deixados pelo inventariado. Esses indivíduos escravizados

⁹² Geralmente, quando pesquisamos sobre o período escravista, por vezes nos apetece a ideia de que iremos encontrar uma grande lista de pessoas escravizadas na espacialidade em que estudamos, porém, este ponto nunca foi primordial a esta pesquisa, já que sabemos que os atuais municípios de Alagoa do Monteiro e Zabelê, não são os centros populacionais da Paraíba, ainda mais por sabermos que, segundo o IBGE (2022), Zabelê conta com exatos 2228, habitantes e Monteiro, atualmente tem 32 277, habitantes. O que nos leva a refletir que, as condições habitacionais no final do século XIX, eram outras e por serem dos últimos locais a ser povoados, isso vai ter reflexo na construção socioeconômica local. Principalmente em Zabelê, por este ainda ser desconhecido pelos próprios paraibanos, muitos creem que o município faz parte do Estado de Pernambuco, o que dificulta os encontros entre as pesquisas, e o acesso à documentação, o que gera vários empecilhos e desistências dos pesquisadores locais.

aparecem em uma quantidade menor que os deixados por Manuel Monteiro: João José deixa apenas 3 pessoas escravizadas. Esse número menor se deve muito ao fato da intensificação do tráfico interprovincial (Galliza, 1979), e ainda mais pela grande seca da década de 1870, que vai gerar todo um olhar diferenciado do Império do Brasil para a sua região norte⁹³ (Albuquerque Júnior, 2012).

Um ponto a ser destacado neste inventário é por ser o primeiro, até então, em que consta algum parentesco ou ligação entre os indivíduos escravizados arrolados nos documentos; nesse caso, Betta e Miguel, de 55 e 64 anos, respectivamente, eram casados. Não encontramos o registro do casamento de Betta e Miguel, o que nos leva a crer que estes registraram seu matrimônio na província do Pernambuco, e muito provavelmente vieram para as terras paraibanas juntamente com seu senhor nos idos de 1830. A idade desses dois personagens também deve ser levada em consideração, voltando ao ponto já discutido da longevidade da população escravizada em Alagoa do Monteiro, como também a baixa de preço tida entre os escravizados considerados no auge da idade de trabalho, como é o caso de Benedicto, que aparece no documento tendo 24 anos e é avaliado em 800 mil réis, em contrapartida de Betta e Miguel, que por terem mais idade são avaliados em 150 mil réis cada um.

A diferença no preço dessas pessoas não é explicada no inventário, se por alguma deficiência ou por algum problema de saúde. Em nenhum documento encontrado há a menção das condições de saúde da população escravizada em Alagoa do Monteiro; não sabemos se esta falta de informação é algo intencional, uma espécie de acordo entre o escrivão e os senhores envolvidos nos documentos, pois, até mesmo nos contratos de compra e venda encontrados, falta a menção sobre as condições de saúde dos indivíduos escravizados.

Portanto, o que podemos fazer é abrir as hipóteses com os dados que obtivemos, assim, mesmo com a falta de menção sobre as condições exatas das pessoas arroladas nos inventários aqui apresentadas, podemos considerar que, pelo preço apresentado, conseguimos perceber algum resquício da saúde dessa pessoa. Benedicto, por exemplo, está em idade de trabalho aos 24 anos, e foi avaliado em 800 mil réis; caso estivesse apresentando algum problema de saúde, ou até mesmo alguma deficiência, seu preço seria menor. O documento não traz nenhum outro caso de parentesco, portanto, sugerimos que Benedicto não tem uma ligação de parentesco com Betta e Miguel, porém, ele também não aparece nos assentamentos

⁹³ Ressaltando que a divisão geográfica da época aloca o atual Nordeste junto à atual região Norte em uma única região, a região Norte. Para melhor compreensão sobre os impactos políticos e sociais que essa seca trouxe ao Nordeste, ler Albuquerque Júnior (2012).

de batismos referente a Alagoa do Monteiro aos quais tivemos acesso, o que nos leva a crer que Benedicto era também uma pessoa natural da província do Pernambuco.

A participação de pessoas negras em Zabelê⁹⁴ fica evidente nos escritos do padre João Jorge Rietveld, já bem referenciado ao longo da pesquisa. É o padre que se atém, desde o final dos anos 1999, a pesquisar sobre a região, coletando as histórias da oralidade local e cruzando com os arquivos eclesiásticos por ele encontrados. Dentro do trabalho, o popularmente conhecido como Padre João aborda que são essas pessoas escravizadas que constroem a capela de Santa Clara (1999, p. 155), que, como o próprio autor expõe, ficou pronta em 1863 e o cemitério, em 1862. Aqui, supomos que Betta, Miguel e Benedicto podem ter participado dessas construções; ademais, eles teriam 45, 54 e 14 anos de idade, respectivamente, todos ainda em idade de trabalho, pelo que consta no documento de exatamente uma década após as construções aqui citadas.

Apesar de a capela ter sido construída com a contribuição financeira das pessoas que habitavam ao redor e que suas iniciais constam nos caibros do teto da dita capela, há mão de obra escravizada em cada canto da construção, e não constam as iniciais destes em quaisquer lugares da fazenda Santa Clara. Como observamos no segundo capítulo deste trabalho, a capela ainda existe e continua⁹⁵ funcionando, com eventos voltados à cultura católica. A construção foi bem preservada, e é na capela que João José da Silva Lima está enterrado, mais precisamente, em seu altar.

⁹⁴ O fato é que as relações de Zabelê com a presença negra são mais intrínsecas, pois o próprio nome do atual município consta nos livros de língua banto do estado de Minas Gerais, mesmo que este ainda conste como sendo o nome de uma ave que existia em abundância na região e que, até hoje, é reverenciada por seus habitantes, tendo até mesmo estátua do pássaro. É na procura pela etimologia da palavra que acabamos por encontrar mais das raízes negras da cidade de Zabelê, e que, até então, são desconhecidas pela população.

⁹⁵ A fazenda está atualmente fechada para visitas por conta de uma luta judicial entre as famílias herdeiras.

Imagem 2 - Altar da capela de Santa Clara, Zabelê/PB



Fonte: arquivo pessoal (2021)

O túmulo do capitão está onde, na imagem 2, mostra-se os castiçais, e permanece até os dias atuais no mesmo local. Percebemos que, felizmente, há a preservação da capela, o que não aconteceu com os túmulos contidos no cemitério da fazenda, como vimos no capítulo anterior. O cuidado com o lugar em que o patriarca da família repousa foi bem maior, até porque, com a exposição dos túmulos às chuvas e ao sol, dependendo de sua construção, poderiam se deteriorar e perder sua identificação de forma rápida.

No momento da partilha dos bens para os quatro herdeiros, dona Joanna Maria de Jesus, além de animais, fica com a fazenda Fortaleza e com as três pessoas escravizadas contidas no inventário. As fontes não nos informaram para onde Betta, Miguel ou Benedito teriam ido, se ficaram para cuidar das terras junto com a sua senhora ou se dona Joanna decidiu ir para Pernambuco e estes a acompanharam. Os escritos de padre João dão a entender que as famílias negras que saem destas fazendas acabam por povoar o que, hoje, é o centro da cidade após a Lei Áurea de 1888, entretanto, ele não diz os nomes e não tem dados dos primeiros nomes das pessoas que formam estas famílias.

Dentro dos dois primeiros tópicos que formam este capítulo, apresentamos como estas pessoas escravizadas estão dispostas nos documentos encontrados, bem como o que gerou lacunas nas informações. A partir de agora, iremos focar na precificação dessas pessoas e como isso foi modificado com o passar das décadas do recorte temporal analisado.

4.3 ENTRE COMPRAS E VENDAS: O PREÇO A SE PAGAR POR UM ESCRAVIZADO

No ano de 1863, no 1º Tabelionato de Notas, na povoação de Alagoa do Monteiro, foram escritos dois contratos de compra e venda de crianças escravizadas: de José, de 7 ou 8 anos; e Maria, de 12 anos. Como era costume naquela sociedade, o ser escravizado, enquanto bem, é passado por sucessão tanto por inventários quanto por testamento. Segundo Campello (2018, p. 161), devem ser arrolados em contratos de compra e venda⁹⁶, assim como os demais bens poderiam ser, e caso esse excedesse o valor, poderia levar o contrato à nulidade.

O contrato de compra e venda lavrado no dia 2 de novembro de 1863 marca justamente a venda de José, uma criança escravizada sem idade exata, pois, como já mencionado, teria entre 7 e 8 anos. A venda ocorreu em uma transação entre Francisco Rodrigues de Acahy, Pernambuco⁹⁷, e Gentil Gomes Ferraz, da fazenda Balança⁹⁸. Em 22 de novembro do ano supracitado, Maria, de 12 anos, é vendida por Diogo Soares de Albuquerque para Francisco José Vasconcelos, ambos moradores da povoação de Alagoa do Monteiro. Nos dois documentos, ocorre a menção de que os vendedores, Francisco Rodrigues e Diogo Soares de Albuquerque, tinham outras escravizadas⁹⁹. A menção da palavra “escrava”¹⁰⁰, no feminino, faz-nos levantar a hipótese de que, nesse caso, se tratava das mães dessas crianças.

A questão que nos faz olhar para estes documentos de forma mais detalhada é que, em primeiro, os dois contratos estão registrados no 1º Tabelionato de Notas e Anexos de

⁹⁶ Ainda segundo Campello (2018), as vendas de escravizados nos grandes leilões que ocorriam desde o cerne da colonização do Brasil seriam abolidas em 1869.

⁹⁷ Mais uma vez, encontramos interações entre Paraíba e Pernambuco, desta vez, no âmbito econômico, o que nos faz pensar novamente sobre essa interação, mesmo que ocorram várias pesquisas sobre a economia da Paraíba colonial.

⁹⁸ A fazenda balança atualmente fica no município de São Sebastião do Umbuzeiro.

⁹⁹ Tais informações nos levam a crer que, além da escassez de fontes, ainda enfrentamos a falta de cuidados com o manuseio e com o armazenamento e etiquetagem destes documentos, pois, como vimos nos tópicos anteriores, junto ao inventário de Manoel Monteiro dos Santos, ainda constavam mais três inventários no mesmo arquivo. No caso encontrado aqui, aparecem dois contratos de compra e venda, mas nos registros do Tabelionato consta como se fosse apenas um. No primeiro caso, parece que uniram os documentos sobre Alagoa do Monteiro feitos em um ano (1851) em um único arquivo; a exceção é o caso do documento pela disputa da posse de Antonia.

¹⁰⁰ Usamos esta terminologia por ser a que está escrita no documento, por isso que usamos as aspas, sabendo que o termo da forma que está escrito não é mais utilizado.

Monteiro¹⁰¹ como um único contrato de compra e venda. Entretanto, quando iniciamos a leitura, percebemos que na verdade são dois contratos, e que o documento em que consta a venda da criança escravizada de nome João está incompleto, faltando a última página, em que geralmente está a assinatura do escrivão, do comprador e do vendedor. Já o documento de compra e venda da criança Maria está completo.

Dito isso, analisando pesquisas como a de Larissa Dourado (2018, p. 2), estudando a Corte imperial, afirma-se que “nos documentos de compra e venda de escravizados(as) pudemos levantar algumas informações, como: origem, nome do vendedor, nome do comprador, nome e idade do cativo(a), cor, preço da compra, os serviços, e se era casado(a) ou solteiro(a).” Assim, percebemos que nos faltam certas informações indispensáveis para uma compreensão mais aprofundada dos dois casos encontrados.

Os contratos, assim como os demais documentos dispostos neste capítulo, não carregam muitas informações sobre as crianças vendidas em 1863, apenas o nome, a idade, o gênero e o valor de cada uma. O documento, como também acontece nos inventários, não menciona a função desempenhada por estas crianças nem condições de saúde que expliquem os preços pelos quais essas crianças foram vendidas. Como, neste caso em específico, estamos tratando de um documento de compra e venda de um bem, esta falta de informação nos leva a questionar o processo de violência dos arquivos discutido no capítulo anterior, pois há um apagamento de informações que leva ao completo anonimato das pessoas escravizadas na espacialidade pesquisada, já que fica impossível de se saber para onde foram, se conseguiram a alforria, quando conseguiram a liberdade, quais suas condições de sobrevivência dentro deste espaço. Tudo impossibilitado pela escassez das fontes e pela falta de informações dispostas nas poucas fontes encontradas.

Contudo, ainda há possibilidades a serem vistas e analisadas com as informações obtidas, como o preço que cada um dos escravizados apresenta nos documentos examinados ao longo do capítulo e que estão dispostos em três décadas diferentes: 1850, 1860 e 1870. Analisando os preços dispostos nas três décadas mencionadas, podemos fazer um comparativo da mudança de preços a cada decênio e os possíveis motivos que levaram a tais mudanças. Para isso, analisaremos a tabela 14:

¹⁰¹ O local é popularmente conhecido como cartório de Helita, que faz parte da família de Epaminondas de Azevedo, quem Pedro Nunes Filho (2011) concebeu como o responsável pelo projeto de urbanização de Monteiro no final do século XIX. Desde então, o cartório ainda está sob administração dos descendentes de Epaminondas.

Tabela 14 - Preço dos escravizados em Alagoa do Monteiro, nas décadas de 1850-1873

NOME	ORIGEM ÈTINICA	IDADE	VALOR EM RÉIS	ANO DO DOCUMENTO	TIPO DE DOCUMENTO
FRANCISCO	ANGOLA	N/C	420	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
LUSIA	ANGOLA	N/C	380	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
COSMA	CRIOULA	25 ANOS	450 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
ANTONIO	NC	5 MESES	100 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
ANNA	NC	5 ANOS	250 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
SUSANA	NC	50 ANOS	300 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
SEBASTIÃO	ANGOLA	50 ANOS	160 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
SEBASTIÃO	CABRA	40 ANOS	400 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS

MARIA	NC	60 ANOS	125 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
PEDRO	NC	60 ANOS	200 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
BERNARDA	NC	10 ANOS	150 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
MATILLA	NC	1 ANO	30 MIL	1851	INVENTÁRIO MANUEL MONTEIRO DOS SANTOS
ANTONIO	NC	10	150 MIL	1851	INVENTÁRIO FRANCISCO ALEIXO
JOAQUIM	NC	15	150 MIL	1851	INVENTÁRIO FRANCISCO ALEIXO
MARIA	NC	NC	270 MIL	1851	INVENTÁRIO BENTO FERNANDES
ANTONIA	NC	NC	4.913	1851	INVENTÁRIO DOMICINIANA MARIA DA CONCEIÇÃO
JOÃO	CRIOULO	7 OU 8 ANOS	700 MIL	1863	COMPRA E VENDA
MARIA	CRIOULA	10 ANOS	400 MIL	1863	COMPRA E VENDA
BETTA	CRIOULA	55 ANOS	150 MIL	1873	INVENTÁRIO JOÃO JOSÉ DA SILVA LIMA

MIGUEL	CRIOULA	64 ANOS	150 MIL	1833	INVENTÁRIO JOÃO JOSÉ DA SILVA LIMA
BENEDITO	CRIOULA	24 ANOS	800 MIL	1873	INVENTÁRIO JOÃO JOSÉ DA SILVA LIMA

Fonte: Inventários EAP 853 e contratos de compra e venda do 1º Tabelionato de Notas e Anexos de Monteiro/PB

A partir da tabela apresentada, percebemos que os preços dos escravizados em Alagoa do Monteiro variam entre os 30 mil réis e os 800 mil réis. O menor valor dado a um escravizado é justamente o valor mencionado de 30 mil réis. Isso se deve ao fato de que a criança Martilla conta com somente um ano de idade e precisa de cuidados mais diretos por se tratar de uma criança muito pequena, porém, em contrapartida, temos nos documentos a criança de 5 meses chamada Antonio, a qual já nos dedicamos a analisar. Antonio é avaliado em 100 mil réis mesmo sendo mais novo que Martilla, sendo avaliado no mesmo ano e documento. A diferenciação de preço nestes casos vai remeter às distinções de gênero entre a mão de obra masculina e feminina (Galliza, 1979; Rocha, 2009; Dias, 2013), principalmente a partir da data deste documento, pois, como mencionado anteriormente, no ano de 1851 já se faz valer a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico transatlântico de escravizados do continente africano para o Brasil, intensificando o tráfico interprovincial de escravizados e fazendo disparar o preço dos cativos.

No Norte do país, a crise principalmente na zona açucareira era palpável, e muitos dos senhores estavam endividados, tornando a venda de escravizados para o centro-sul do Brasil algo atrativo (Galliza, 1979, p.111-114). Como pontua Moura (2013, p. 397), a posse de pessoas escravizadas na zona açucareira, à época, “seria mais um ônus que uma fonte de lucros¹⁰²”. A zona cafeeira fora o polo para a migração forçada de pessoas escravizadas oriundas do Norte, por isso, o uso maior da mão de obra masculina em detrimento da feminina por eles trabalharem nas lavouras de café, enquanto as mulheres eram majoritariamente

¹⁰² Ainda segundo Clóvis Moura (2013), às compras de escravizados geralmente eram realizadas com fazendeiros em crise, que venderiam as pessoas que estariam em sua posse por um preço mais baixo, para aplacar a crise que os assolava. Ademais, como está pontuado no texto, o ser escravizado nesse momento era mais um bônus comercial ou um bem de status do que algo que trouxesse lucro a esses senhores. No caso de Alagoa do Monteiro, pelas fontes serem pouquíssimas, não conseguimos encontrar nenhuma saída de pessoas escravizadas provenientes do tráfico interprovincial. As vendas neste tráfico são analisadas na Paraíba principalmente por Luciano Lima (2009) e por Solange Rocha (2009), inclusive, em um caso particular, Rocha encontra um escravizado que foi vendido na cidade da Parahyba com destino a Porto Alegre, onde é rebatizado e muda de nome.

destinadas aos serviços domésticos. Segundo Campello (2016, p. 125), entre 100 e 200 mil pessoas escravizadas teriam sido traficadas até a proibição do tráfico interprovincial em 1885.

Parafraseando Mattoso (2016, p. 101), o preço de uma pessoa escravizada vai depender de variáveis. A autora apresenta as variáveis como sendo as seguintes: idade; sexo; saúde e qualificação profissional. Como já mencionado, nos documentos encontrados sobre a povoação de Alagoa do Monteiro, não há menção sobre a condição de saúde nem a qualificação profissional de nenhuma das pessoas arroladas nos documentos enquanto escravizadas. Entretanto, ainda podemos analisar essa precificação utilizando as informações disponíveis, tais como preço avaliado, sexo e idade, e a partir das análises de Galliza (1979), Mattoso (2016) e Dias (2013), abrir para as possibilidades que podem ter ocorrido em Alagoa do Monteiro na temporalidade pesquisada.

Em 1851, ano que abre nossas documentações, vamos ter uma gama maior de pessoas contidas nos documentos. Iniciamos com Francisco e Luísa, contidos no inventário de Manuel Monteiro dos Santos. A idade destes não é mencionada no documento; ao que parece, por um erro ou falta de atenção do escrivão, não é escrito no documento o valor exato que ambos foram avaliados. Por exemplo, nos dois casos, aparecem somente 420 e 380, respectivamente; não se menciona se é 480 réis ou 480 mil réis, porém, iremos considerar que seja em mil réis. Tanto Francisco quanto Luisa são registrados no inventário como sendo angolas, e como não menciona-se a idade, em primeiro supomos que estes chegaram ao Brasil após 1831, ocasião em que o tráfico se tornou ilegal; em segundo, pelo preço que são avaliados e comparando com os demais, podemos considerar que Francisco e Luisa teriam de 20 a 40 anos e estariam no auge da idade de trabalho.

Entre as mulheres adultas registradas nos inventários analisados da década de 1850, temos Cosma, de 25 anos; Anna e Susana, ambas com 50 anos; Maria, com 40 anos; e Bernarda, com 10 anos. Bernarda, mesmo sendo uma criança, já estava em idade de trabalho, pois era entre os 10 e os 40 anos que, em média, os escravizados eram inseridos no trabalho. Sendo assim, o valor de 150 mil réis poderia estar atrelado ao fato de a criança estar iniciando sua vida de trabalho e não ter aprendido ainda alguma função. Analisando os preços atribuídos a essas mulheres, percebemos que a mais bem avaliada será Cosma, em 450 mil réis, isso justamente pelo fato de Cosma também, como é o caso de Luisa, analisado anteriormente, estar no auge da idade de trabalho.

Já Anna e Susana, ambas com a mesma idade, são avaliadas em 250 e 300 mil réis, respectivamente. Essa queda no preço que as duas mulheres foram avaliadas pode estar ligada ao fator da idade, visto que ambas já estariam velhas para o trabalho, principalmente pensando

que, em Alagoa do Monteiro, a base da economia estaria na agropecuária. O que nos leva a pensar no desgaste físico que esses indivíduos tinham após passarem anos trabalhando por horas a fio; não deviam ter a mesma “energia” que nos tempos em que tinham de 10 a 40 anos de idade. É preciso, então, pensar que esse pode ser um padrão na documentação de Alagoa do Monteiro, pois, como iremos observar posteriormente, os indivíduos considerados idosos tinham seus preços caídos pela metade. Mesmo que os documentos não nos digam, podemos supor que a exposição ao sol, o trabalho pesado e os possíveis castigos deterioraram a saúde da população negra escravizada da região de Alagoa do Monteiro. E como para a escravizada Maria não conta idade, mas está avaliada em 270 mil réis, estamos supondo que ela também fazia parte das mulheres idosas arroladas nos inventários, pois, segundo Mattoso (2016), vão ser considerados velhos, uma vez que o auge do trabalho de uma pessoa escravizada seria dos 15 aos 40 anos de idade, devido a fatores já vistos no capítulo, como o horário de trabalho e a saúde dessas pessoas.

No caso dos homens, podemos observar que quando eles eram considerados idosos, seu preço caía para mais da metade se comparado com algum escravizado que estaria no auge do trabalho. Dito isso, podemos observar os casos de Sebastião, de 50 anos, avaliado em 160 mil réis, e de Pedro, de 60 anos, avaliado em 200 mil réis. Primeiro, olhando a diferença de preço entre os dois aqui citados, percebemos que Pedro, mesmo sendo mais velho, é melhor avaliado que Sebastião, então, supomos que o estado de saúde e a condição física de Pedro estariam melhores que os de Sebastião. Voltando novamente ao caso de Sebastião¹⁰³, de 40 anos, liberto durante o inventário, avaliado em 400 mil réis, ainda em 1851, percebemos que, por estar em idade de trabalho e provavelmente gozando de boa saúde, seu preço é o dobro do que fora taxado a Pedro, sendo este 20 anos mais velho que Sebastião. É nessa mesma temporalidade que Mattoso (2016) pontua que o preço médio de um escravizado no interior da Bahia era de 500 mil réis, e Galliza (1979) pontua que o preço das pessoas escravizadas era, em média, de 610 mil réis no ano de 1851. De toda a forma, percebemos que em Alagoa do Monteiro o preço dos escravizados ficava abaixo da média.

Essa baixa poderia estar ligada à localização geográfica em que Alagoa do Monteiro se encontrava, longe dos portos, já tendo um número de pessoas escravizadas menor que na zona açucareira da província da Paraíba. Com isso, o preço dos impostos seria muito mais alto para despachar uma pessoa de Alagoa do Monteiro tanto pelo porto paraibano quanto pelo pernambucano. Outro fator a ser considerado é que a região estava começando a ser povoada, o que fez com que essa mão de obra fosse de extrema necessidade naquele momento.

¹⁰³ Sebastião também já fora analisado no tópico 4.1.

Ainda nos escravizados tidos como velhos para a idade de trabalho, o caso de Maria nos chama a atenção, pois ela, assim como Pedro, tinha 60 anos, mas diferentemente dele, Maria fora avaliada em 125 mil, o que nos leva a questionar as causas que a levaram, que estaria no auge da idade de trabalho, a ser avaliada por um preço que geralmente se atribuía aos idosos, como vimos nos respectivos casos analisados anteriormente. Sabendo que as mulheres escravizadas eram vendidas pelo mesmo preço ou por um valor aproximado em comparação aos homens escravizados (Dias, 2013. p. 60), Maria aparece valendo menos do que foi avaliado Pedro, também de 60 anos e que, como já posto anteriormente, foi avaliado em 200 mil réis. A possível causa para esta diferença tão grande de preços pode estar nas condições de saúde de Maria, pois essa diferença de valor ocorrendo mesmo ambos tendo a mesma idade pode se referir às condições de saúde da mulher, podendo-se atribuir a doença aos anos de trabalho que pode ter executado e/ou a alguma deficiência que tenha nascido com ela ou se desenvolvido. Porém, as fontes não nos deixam saber de forma exata o motivo dessa diferenciação. De toda forma, percebemos que os preços avaliados entre os escravizados considerados idosos não vão passar de 300 mil réis.

Em relação às crianças, percebemos que há uma média de valor entre aquelas escravizadas entre 10 e 15 anos, como é o caso de Antônio e Joaquim, de 10 e 15 anos, respectivamente, que foram avaliados em 150 mil réis, o que nos leva a crer que é nesta idade que se iniciaria a vida de trabalho. Há uma precificação mais estática para os indivíduos que estavam iniciando sua vida de trabalho. Iremos ver posteriormente que, aos 7 anos, João foi vendido por 700 mil réis, entretanto, é preciso saber que, para ele, há algumas condições diferentes das de Antônio e Joaquim, que foram vistos em 1851; no caso de João, sua venda foi realizada em 1863.

A década de 1860 vai ser emblemática no Norte do Brasil ao notar que nos anos de 1850 há uma intensificação no tráfico interprovincial. Como vimos anteriormente, na década de 1860, isso se modifica; segundo as pesquisadoras Dias (2013) e Galliza (1979), a procura pela mão de obra escravizada no Nordeste se eleva, muito pelo avanço da economia algodoeira na região, e ainda tendo como base as autoras supracitadas, com o crescimento da procura por essa mão de obra, veio a modificação nos preços da população escravizada (Dias, 2013. p. 60-64). Para além da leva de escravizados ainda do tráfico interprovincial, o debate sobre essa falta de mão de obra chega aos jornais e também as discussões parlamentares em 1854, quando o barão de Cotegipe entra com o projeto de lei para proibição do tráfico interprovincial, tal projeto sendo defendido pelas províncias vendedoras, ou seja, as províncias do Nordeste (Galliza, 1979, p. 116).

Por este motivo, o caso de João e Maria vai nos chamar a atenção, pois, mesmo com a falta de informações discutidas ao longo deste tópico, observamos que duas crianças foram vendidas por valores altos: João, com 7 anos, sendo vendido a 700 mil réis nos faz entrar em duas possibilidades. A primeira, já colocada aqui, é a de que esse valor pode estar atrelado à alta busca de mão de obra escravizada pela intensificação da produção algodoeira, e com essa alta no sistema algodoeiro, a busca pela mão de obra escravizada aumenta (Galliza, 1979, p. 111-117). A segunda seria a idade de João para o trabalho; como fora discutido anteriormente, a idade de trabalho fica entre os 10 e os 15 até os 40 anos, e João não caberia nessa análise, mas Mary Del Priore (2016) aborda que os 7 anos marcam para as crianças o início da vida de trabalho. A autora supõe que o primeiro trabalho seria nas lavouras como roceiro, e isso pode muito bem se encaixar à realidade de João, que é vendido para o dono da fazenda Balança (Del Priore, 2016, p. 340-342).

No que diz respeito à produção algodoeira em Alagoa do Monteiro, não encontramos trabalhos que abordem a temática na temporalidade estudada. Porém, a construção da bandeira municipal de Zabelê denota que a produção de algodão neste município teve suma importância, pois o algodão faz parte da composição de sua bandeira (ver Anexos). Essa produção algodoeira no século XIX, principalmente em sua ascensão e queda respectivamente nos anos de 1861 e 1870, vai estar interligada com a guerra de secessão ou guerra civil norte-americana: os Estados Unidos eram o principal fornecedor de algodão para a Inglaterra, e com a guerra, a importação do produto decaiu, fazendo com que a produção brasileira e, principalmente, a nordestina despontasse. Alexandre Coelho (2002) e Eric Oliveira (2018) nos demonstram a influência da guerra mencionada na impulsão do plantio de algodão no Brasil. Coelho (2002, p. 29) apresenta que a produção algodoeira chega a ultrapassar a norte-americana entre os anos de 1863 e 1864.

Isso nos leva a acreditar que o alto preço pelo que João foi vendido, tendo uma idade menor que os escravizados arrolados nos documentos de 1851, se dá pela alta procura de mão de obra escravizada no Nordeste algodoeiro e a crise de produção do algodão norte-americana, que, como já fora salientado, eleva a produção no Nordeste e o despontar econômico após as décadas em que o açúcar não mais sustentava economicamente a região. No caso de Maria, por estar já na idade de trabalho com 10 anos, o preço continua elevado em comparação à década anterior, mas ainda bem menor se compararmos a mão de obra de João, que era mais novo que Maria.

Da mesma forma que os Estados Unidos caem em número da sua produção de algodão na década de 1860, eles retomam a sua produção em grande escala com o fim da guerra e o

alinhamento de sua produção (Oliveira, 2018, p. 9) em 1870, levando novamente a uma modificação nos preços da mão de obra servil, sentida na análise de Dias (2013) sobre a Paraíba. Na década de 1860, o preço de um escravizado em Alagoa do Monteiro dobrou em relação a 1850. Em 1870, ele vai cair drasticamente se compararmos as idades dos escravizados arrolados.

Observamos que em 1863, João, de 7 anos, foi avaliado em 700 mil réis, quase o dobro do que Sebastião, um homem de 40 anos que foi avaliado em 1851. Percebemos que a precificação em Alagoa do Monteiro volta às mesmas características que tinha na década de 1850, já que Benedito, de 24 anos, é avaliado em 800 mil réis, sendo ele mais velho que João e mais novo que Sebastião. Supomos que por Benedito está em uma idade de trabalho ainda jovem, e considerando a volta desenfreada do tráfico interprovincial, ele é avaliado em um preço que é o dobro do de Sebastião, mas é pouco maior que o de João, que foi avaliado no meio da crescente economia do algodão na Paraíba. Portanto, mesmo que o preço de Benedito seja elevado, e o mais bem avaliado nos documentos encontrados em Alagoa do Monteiro, se formos levar em consideração a precificação que nos fora apresentada pelas fontes de 1860, além da idade de João e de Miguel, abrimos a hipótese de que o preço dos escravizados pode ter caído novamente na década de 1870 com a queda do algodão.

Mesmo sendo o mais bem avaliado em Alagoa do Monteiro, Miguel ainda estaria abaixo do preço, considerando os estudos de Galliza (1979) na Paraíba e de Mattoso (2016) na Bahia, em que ambas pontuam o homem escravizado em idade de trabalho tendo o preço médio de mais de um contos de réis. A explicação para tal ato estaria na promulgação da Lei do Rio Branco ou Lei do Ventre Livre, que entrou em vigor em 1871 considerando que todas as crianças nascidas do ventre de mulheres escravizadas, a partir do dito ano, seriam consideradas livres¹⁰⁴, impedindo, assim, a reprodução da mão de obra escravizada e aumentando o preço entre a mão de obra escravizada existente. A mão de obra escravizada em Alagoa do Monteiro não seguiu este padrão, pois, como vimos no capítulo 3, no recenseamento imperial, Alagoa do Monteiro junto com as povoações que faziam parte da freguesia a partir de 1872 tinham apenas 611 pessoas escravizadas e mais de 6 mil pessoas declaradas como pardas sendo livres, ou seja, Alagoa do Monteiro pode ter ido aos poucos deixando a mão de obra escravizada tanto pelas leis que foram surgindo quanto pela Lei Eusébio de Queiroz de 1850 e a Lei do Ventre Livre de 1871. Isso também pode estar atrelado à seca que assolou o Norte do país na mesma década e fez com que muitos senhores de escravizados declarassem falência e pedissem ajuda ao Império brasileiro.

¹⁰⁴ Ver as cláusulas da referida lei em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm.

No caso dos idosos Betta e Miguel, de 55 e 64 anos, respectivamente, eles são avaliados em 150 mil réis, um preço um pouco menor do que os idosos avaliados em 1851. Como não se tem a condição de saúde de ambos, atribuímos esse preço à idade e ao fato de ambos estarem no interior, o que dificultaria futuras negociações pelo fator transporte, também pelos mesmos fatores atrelados a Benedito, como as leis que culminam com a abolição em 1888 e a queda do preço dos escravizados unidas à queda do preço do algodão do Nordeste.

Concluimos o capítulo observando que há uma falta de organização e armazenamento das fontes paraibanas sobre a escravidão, e isso se estreita quando falamos dos interiores ainda não explorados. Entretanto, há registros importantes e pertinentes que foram observados aqui e que nos mostram que a mão de obra servil em Alagoa do Monteiro, mesmo não sendo numerosa como nos grandes centros urbanos, se tornou crucial para a construção da economia local; que, em efeito, está dentro do território monteirense e zabeleense desde sua povoação, porém, a falta de informações das fontes não nos deixa prosseguir para encontrar cada um desses escravizados após o assentamento dos documentos aqui dispostos. Essa falta de informação nos faz frisar que, se há uma normatividade nos documentos sobre Alagoa do Monteiro, ela apaga informações da mão de obra servil de seus documentos, deixando ao cabo apenas das hipóteses que podem ser levantadas com as informações obtidas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o parentesco, as doenças e a herança da população negra escravizada de Alagoa do Monteiro, há a experiência desses indivíduos que transitaram entre o território analisado e seus vizinhos, demonstrando-nos que, apesar das lacunas historiográficas existentes sobre a presença negra em Alagoa do Monteiro, partindo do que foi analisado neste trabalho, concluímos que a presença da mão de obra escravizada no território foi uma realidade. As várias experiências vividas pelos indivíduos relatados ao longo do texto nos mostra que o local não fora diferente de quaisquer outras povoações e freguesias do Império, e que usou mão de obra escravizada para sua construção.

As linhas familiares de parentesco nos mostram que, em Alagoa do Monteiro, havia majoritariamente relações endogâmicas entre os próprios escravizados quanto a seus filhos; são raras as aparições, em documentos, de relações exogâmicas. Assim, temos uma preferência a relações de indivíduos na mesma condição jurídica. Para além disso, percebemos que no local, mesmo, que entre os anos de 1850 e 1865 estava ainda ligado à freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, e após se tornar freguesia, até 1871, a grande maioria dos assentos de batismos ocorriam antes do primeiro mês de vida das crianças nascidas ainda como escravizadas, havia uma preocupação com a alma e, ao menos, com o primeiro sacramento da Igreja Católica. Como estava escrito nas CPAB, a povoação tentou se fazer alinhada às leis da Igreja.

Os apadrinhamentos seguiram com padrinhos livres, de forma que os documentos não exploram as cores que a epiderme desses sujeitos teria, mostrando-nos que o fato de ter um sobrenome dava a eles a condição de livres, já que a nomenclatura “escrava” sempre era posta quando as crianças ou seus pais eram escravizados. Ter um sobrenome era quase o mesmo que dizer que se era livre em Alagoa do Monteiro; as amarrações de apadrinhamento nos pareceu ser mais do senhor de escravizados do que apropriadamente da mãe da criança a ser batizada, mas ainda assim seguindo os dogmas da Igreja, instituição esta que dificulta, até os dias atuais, os acessos às fontes voltadas a esse período. Os comentários de “Não tem, não houve escravizados no local”, a partir de então, são questionados ao encontrarmos 88 assentos de batismo no local e mais 21 assentos de óbito, o que nos faz questionar a intencionalidade de esconder a presença negra escravizada na região, tornando, até mesmo quem escreve sobre, escritores orgânicos da escravidão. Além disso, a historiografia monteireNSE ainda parece muito positivista, preocupada com os grandes nomes e os feitos desses benfeitores.

A morte, que vai estar umbilicalmente ligada à vida no que concerne ao religioso, mostrou que, na povoação, havia uma parca preocupação com a localidade em que esses indivíduos estariam enterrados, já que os cemitérios antigos desapareceram. Também, com a causa das mortes desses escravizados, que são pautadas como genéricas (Cavalcante, 2015), uma vez que essas causas registradas como febre, algo maligno, entre outros, não abrem ao leitor ou investigador alguma análise mais profunda sobre o que ocasionou a referida enfermidade.

Numa nítida divisão de classes e raça, as mortalhas seguiam como instrumento de segregação, pois mesmo na morte um indivíduo não deixa de ser escravizado ou negro. As normas sociais que englobam o ato do bem morrer (Reis, 1991) estariam bem-postas em Alagoa do Monteiro com as mortalhas brancas e as convenções religiosas acerca da indumentária *post mortem*, tendo as mortalhas pretas como ligadas ao pecado. A preocupação com o que ocorre com o corpo do indivíduo era evidente no local, o que pode ter ligações com a catequese feita pelos leigos que chegaram na região em 1800 (Rietveld, 2002).

Na morte, percebemos que a longevidade dos 22 assentados nos livros de óbitos é um fator curioso, já que uma boa parte desses indivíduos estaria numa idade um tanto avançada se compararmos com os estudos de Klein (1998). Porém, sabendo que os estudos sobre a expectativa de vida dos escravizados no Brasil Império ainda são inconclusivos, isso nos leva a perceber, seguindo os estudos de Lima (2010), que a Paraíba e, por conseguinte, Alagoa do Monteiro estariam extrapolando a média tida como nacional para a população escravizada no período imperial do país, tendo o Sertão da Paraíba uma média de 19 a 45 anos. No caso da nossa região, encontramos idosos de até 90 anos, o que extrapola consideravelmente essa média.

Outro fator curioso que foi percebido na pesquisa é que cerca de 60 % da população de Alagoa do Monteiro contida no censo imperial de 1872 está registrada como parda. Isso nos mostra que mais da metade da população estava categorizada enquanto negra; dessa forma, percebemos também que, mesmo sendo os pardos a população livre do local, eles ainda não eram as pessoas que tinham posse das terras, mas as que trabalhavam para a população branca, que, essa sim, era dona das terras as quais a população negra livre ou escravizada trabalhavam (Costa, 2021).

Assim, não podemos esquecer que há uma lacuna bem maior quando tratamos da morte de pessoas escravizadas na nossa espacialidade, uma vez que não há uma constância nos registros dos óbitos; a preocupação, portanto, deter-se-ia no primeiro sacramento, que é o do batismo, mais do que no óbito, que seria a última passagem do catolicismo. Nos 23 anos

em que a pesquisa se detém, encontramos apenas 22 assentos de óbitos; mesmo que a cólera tenha adentrado o território paraibano pela região que analisamos, encontramos apenas 1 (um) óbito decorrente da cólera. Por isso, a preocupação dos párocos com os óbitos não era voltada para pessoas escravizadas, mas, sim, para grandes nomes como o de João José da Silva Lima, de quem, além do registro, temos o local do sepulcro ainda preservado; então, o direito ao bem morrer muitas vezes vai ser um privilégio dos que detêm condições financeiras e sociais para isso.

Dito isso, em Alagoa do Monteiro, o ato de ter escravizados como herança era comum, e as documentações nos fazem perceber que esses indivíduos estavam sempre em trânsito entre as províncias da Parahyba do Norte e de Pernambuco, o que mostra uma troca significativa nessa sociabilidade e vivência dos indivíduos, tanto dos escravizados quanto dos donos de escravizados, já que em alguns casos estes tinham propriedades nas duas províncias pelo fato de as regiões serem vizinhas. A precificação dos escravizados em Alagoa do Monteiro vai ser influenciada tanto por fatores externos, como a guerra de secessão e a produção de algodão no Nordeste, quanto internos, como a seca de 1870 e o tráfico interprovincial de indivíduos, fazendo com que as pessoas que tivessem sem condições de manter seu padrão de vida começassem a vender seus bens, dentre eles, os seus escravizados.

Podemos concluir, então, que as lacunas que observamos ao longo da produção deste trabalho não foram produzidas de forma isenta, mas, sim, como uma forma de apagar a presença negra da região, até porque na oralidade são raros os relatos sobre o período ou a população negra no local. Em poucos comentários, os historiadores locais trabalham ainda de forma positivista, como historiadores orgânicos da escravidão (Moura, 1990). Entretanto, o trabalho que aqui concluímos nos mostra que ainda há vidas nos arquivos (Del Priore, 2016), e que essas vidas precisam ser vistas e escritas, até mesmo resgatadas dos apagamentos arquivísticos que tendem a deixar de lado aqueles que vêm de baixo e transformá-los em meros números e estatísticas, e não em sujeitos que transitaram e transitam pela região e que fizeram parte de sua sociabilidade e da construção social e cultural do espaço sobre o qual nos debruçamos a escrever esta breve síntese.

Esse fator foi o que motivou a pesquisa: perceber que havia, sim, pessoas negras escravizadas em Alagoa do Monteiro, enquanto a historiografia e as instituições de poder diziam que não, pois ainda acreditávamos no sim. E apesar de numericamente termos poucos indivíduos nos arquivos, ainda assim podemos concluir afirmando que havia, sim, pessoas escravizadas na região. Por ora, as poucas fontes não nos deram o fôlego necessário para fazermos um trabalho mais profundo visando às sociabilidades que poderia haver entre esses

indivíduos, de forma a ir mais adiante em nossas análises, porém, entre os papéis escondidos da Igreja, encontramos pessoas, e foi interessante descobrir cada uma das Marias, Manoel, Luiza e Luzias que encontramos. Dar nomes a essas pessoas foi essencial para que essa pesquisa se realizasse, pois saber que cada um desses indivíduos tinham um nome que não era “escravo” ou “escravinho” foi primordial para chegarmos a este final. Conhecer Alagoa do Monteiro do seu cerne, da maneira que o historiador pode, fez-se necessário e, a partir do jogo de espelho de Lima (2009), percebemos que os interiores carecem de mais pesquisas e mais tato com os documentos que a eles fazem referência, já que estes, por diversas vezes, não passam pelos cuidados e tratativas, e muito menos pelos interesses de pesquisas da maioria dos historiadores, levando ao esquecimento e, conseqüentemente, ao abandono da capacidade que o interior pode nos mostrar.

REFERÊNCIAS

MATERIAL DIGITAL

BANCO DE DADOS Assentos de Batismo da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres (1850-1872). Disponível em: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1X2IEvub_QXtz8PXi7sZrQZTB3900aC_k/edit?gid=1246859939#gid=1246859939. Acesso em: Agosto de 2022

BANCO DE DADOS Assentos de Óbito da Paróquia de Nossa Senhora dos Milagres (1854-1872). Disponível em: https://docs.google.com/spreadsheets/d/1MsVmq1ZTYzs9Y_hH1Zuev2WO-nYY9K6n/edit?gid=352842594#gid=352842594. Acesso em: Agosto de 2022

PRIMEIRO LIVRO de Batismo da freguesia de Alagoa do Monteiro, 1866-1871. [S. l.]: [s. n.], [18--?].

PRIMEIRO LIVRO de Óbitos de Alagoa do Monteiro, 1866-1883. [S. l.]: [s. n.], [18--?].

THE LIBRARY BRITISH. Endangered Archives Programme. Inventário de Manoel Monteiro dos Santos; inventariante Josefa Maria Cavalcante (1851). Disponível em: <<https://eap.bl.uk/archive-file/EAP853-4-1-245#?c=0&m=0&s=0&cv=52&xywh=-2260%2C0%2C7974%2C5184>> Acesso em: set. 2024.

THE LIBRARY BRITISH. Endangered Archives Programme. Inventário de Domiciana Maria da Conceição (1851). Disponível em: <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP853-4-1-235> Acesso em: ago. 2024.

THE LIBRARY BRITISH. Endangered Archives Programme. Inventário de Manuel Monteiro dos Santos (1853). Disponível em: <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP853-4-1-261> Acesso em: ago. 2024.

THE LIBRARY BRITISH. Endangered Archives Programme. Inventário de Antonio Inacio da Silva; inventariante Ponciana Maria de Jesus (1858). Disponível em: <<https://eap.bl.uk/archive-file/EAP853-4-1-319>> . Acesso em: ago. 2024.

THE LIBRARY BRITISH. Endangered Archives Programme. Inventário do Capitão João José da Silva Lima (1873). Disponível em: <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP853-4-1-553>. Acesso em: ago. 2024.

THE BRITISH LIBRARY. Endangered Archives Programme. Arquivo do Fórum Nivaldo Farias Brito, Comarca de São João do Cariri (1921). Disponível em: <<https://eap.bl.uk/collection/EAP853-4>> . Acesso em: ago. 2024.

MATERIAL IMPRESSO

Contrato de compra e venda, 1863. Monteiro: 1º Tabelionato de Notas de Monteiro, 1863.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha Campos. **“O império do Divino”**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830-1900. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- ABREU, Wlisses Estrela de Albuquerque. **Senhores e escravos do Sertão**: espacialidades de poder, violência e resistência, 1850-1888. Campina Grande/PB: Nativa Edições, 2021.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras da discórdia. São Paulo: Cortez, 2012.
- ALDABALDE, Taiguara Villela. **A presença do arquivo nos relatórios dos presidentes de província no Brasil (1835-1889)**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ALMEIDA, Mayara Aparecida Ribeiro de. Um cabra de cor ou um cabra da mãe: dinâmicas de sentido para “cabra” entre os séculos XVI e XIX. **Filol. Linguíst. Port.**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 143-161, jan./jun. 2017.
- ALVES, Solange Mouzinho. **Parentescos e sociabilidades**: experiências familiares dos escravizados no Sertão paraibano (São João do Cariri), 1752-1816. 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.
- ARAÚJO, Marli Gomes de; MARCICANO, João Paulo Pereira; HELD, Maria Sílvia Barros de. A obra de Jean-Baptiste Debret como fonte histórica para os estudos dos trajes usados no Brasil no início do século XIX. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 74, p. 270-301, dez. 2019.
- ARIÊS, Philippe. **História da morte no Ocidente**: da Idade Média aos nossos dias. Tradução Priscila Viana de Siqueira. ed. esp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ASSUNÇÃO, Marcello Felisberto Moraes de. As injustiças de Clio revisitado: Clóvis Moura e a crítica da branquitude no campo historiográfico. **História da Historiografia**, [Brazilian Society for History and Theory of Historiography (SBTHH)], Mariana, v. 15, n. 38, p. 231-252, jan./abr. 2022.
- AVELAR, L. E. B. Estigma e experiência do malungo: a cultura éflica da venda. **Revista Ingesta**, v. 2, n. 1, p. 7-30, 2020. DOI: 10.11606/issn.2596-3147.v2i1p7-30.
- AZEVÊDO, Eliane S. Sobrenomes no Nordeste e suas relações com a heterogeneidade étnica. **Estudos Econômicos**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 103-116, jan./abr. 1983.
- BATISTA, Francisco de Assis. Nas trilhas da resistência cotidiana: o protagonismo exercitado pelos camponeses no Cariri paraibano (1900-1950). **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 33, n. 2, p. 123-136, 2014. DOI: 10.37370/raizes.2013.v33.365.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. Compadrio e escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João Del Rei, 1730-1850. ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 20-24 set. 2004, Caxambú/MG. **Anais [...]**. Caxambú/MG: Abep, 2004.

CAPUTO, Stella Guedes. **Conhecimento e memória no culto de Egum**: a confecção da casa-corpo da morte. **MNEME – Revista de Humanidades**, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2011.

CASTRO, Helio Oliveira Portocarrero de. Viabilidade econômica da escravidão no Brasil: 1880-1888. **Revis. Bras. Econ.**, Rio de Janeiro, p. 43-67, jan./mar. 1973.

CAVALCANTE, Eduardo de Queiroz. **“tecendo redes, construindo laços de solidariedade**: a formação de famílias negras, a prática do compadrio e a morte de escravizados e libertos no Cariri paraibano (São João do Cariri/1850-1872). 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

CAVALCANTE, Eduardo de Queiroz. As relações de compadrio na Vila de Batalhão: um estudo dos escravizados forros e libertos entre 1870 e 1872. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 22-26 jul. 2013, Natal. **Anais [...]**. Natal: Anpuh, 2013.

CAVALCANTE, Eduardo de Queiroz. Compadrio de escravos e libertos no Cariri paraibano: (freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, 1850-1859). SEMINÁRIO INTERNACIONAL “BRASIL DO SÉCULO XIX”, 1., 25-29 ago. 2014, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: Sociedade Brasileira de Estudos do Oitocentos, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

CAVALCANTI, Fernanda. Uma abordagem cultural das metáforas animais: a relação entre teoria sociobiológica e o gênero da expressão convencional ‘cabra’. **Revista do PPGLA – UECE**, Fortaleza, v. 10, n. 2, p. 103-112, 2018.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras; Companhia de Bolso, 2011.

CHILDS, Matt D. Rituais de poder: escravos e senhores em uma mina de ouro do Brasil no século XIX. **Afro-Ásia**, Universidade Federal da Bahia, Salvador, n. 30, p. 133-173, 2003.

DAVIS, Natalie Zemon. Las formas de la história social. **Historia Social**, n. 10, p. 177-182, primavera-verão, 1991.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias da gente brasileira**, v. 2. São Paulo: LeYa, 2016.

DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de Benguela na experiência devocional do Rosário dos Homens Pretos, São João del-Rei, MG (1793-1850). **Afro-Ásia**, n. 58, Universidade Federal da Bahia, Salvador, p. 9-49, jul./dez. 2018.

DIAS, Elaine Cristina Jorge. As condições físicas e de saúde dos escravizados nos anúncios de jornais da Paraíba oitocentista (1850-1888). **Temporalidades**, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 98-112, ago./dez. 2011.

DICIONÁRIO dos nomes próprios. Disponível em:
<https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/silveira/>.

DINIZ, Gustavo Silva. **Entre enfermeiros e curandeiros**: doenças e práticas de cura da população negra na Paraíba oitocentista (1870-1880). Monografia – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

DINIZ, Leandro Neves. Vida econômica na Paraíba Imperial (1850-1880): as famílias livres e pobres e a produção agropecuária. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**, v. 38, jan./jun. 2020.

DÔSO, Milena de Farias. **O cotidiano da morte nas freguesias de Cabaceiras e São João do Cariri – PB (1856)**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, 2023.

DOURADO, Larissa Bagno. Compra e venda de africano(as) na Corte do Império: ofícios e práticas culturais na segunda metade do oitocentos. ENCONTRO INTERNACIONAL E ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO: HISTÓRIA E PARCERIAS, 18., 2018, p. 1-14, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpuh, 2018.

ESSENCIAS DA TERRA. Dicionário online. Disponível em:
<https://essenciasdaterra.com.br/qual-o-significado-do-nome-silveira-dicionario-dos-nomes/>.

FORE BEANS. Dicionário online. Disponível em: <https://forebears.io/pt/surnames/silveira>.
 [S. l.]: [s. n.], [s. d.]. Acesso em: maio 2023.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas**: famílias escravas e tráfico atlântico c.1790-c.1850. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

FREITAS, Augusto Teixeira de. **Consolidação das leis civis**, v. 1. Brasília: Senado Federal, 2023.

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

GENEANET. Dicionário online. Disponível em:
<https://pt.geneanet.org/genealogia/silveira/SILVEIRA>.

GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como. *In: A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro; Lisboa: Bertrand Brasil; Difel, 1991. p. 169-178.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

GOUBERT, Pierre. Local history. *Historical Studies Today*. N. Y., Norton & CO. Felix Gilbert and Stephen R. Goubard (ed.), 1972. Tradução Marta M. Lagos. **Revista Arrabaldes**, ano 1, n. 1, maio/ago. 1988.

GUIMARÃES, Matheus Silveira. **Dos escravos que vão por mar e por terra: o comércio atlântico de escravos para as capitanias do Norte e sua dinâmica interna (c1654-c1760)**. 2022. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2022.

GUTIERRES, Damiana Valente Guimarães. **No colo da ama de leite: a prática cultural da amamentação e dos cuidados das crianças da província do Grão-Pará no século XIX**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

HOBSBAWM, E. **Da história à história da sociedade: sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 82-105.

IRFFI, Ana Sara R. P. Cortez. **Cabras, caboclos, negros e mulatos: a família escrava no Cariri cearense (1850-1884)**. Curitiba/PR: Editora CRV, 2018.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Constitution et variations temporelles des stocks de prénoms. *In*: DUPÂQUIER, Jacques. **Le prénom**. Mode et histoire. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984. p. 37-47.

KLEIN, Hebert S. Novas interpretações do tráfico de escravos do atlântico. **R. História**, São Paulo, v. 120, p. 3-25, jan./jul. 1989.

LARA, Silvia Hunold. Pretos, pardos e mulatos: cor e condição social no Brasil da segunda metade do século XVIII. *In*: Balaban, Marcelo; Sampaio, Gabriela dos Reis; Lima, Ivana Stolze (org.). **Marcadores da diferença: raça e racismo na história do Brasil**. Salvador: Edufba, 2018. p. 17-40.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Universalização e particularização. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989. p. 183-213.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto: os escravos e o Quebra Quilos em Campina Grande**. Campina Grande/PB: EDUFCEG, 2006.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”**: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. Tese (Doutorado) – 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) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LOBO, Marcelo Ferreira. Tramas de liberdade: alforria, trabalho e solidariedade no Grão-Pará. **Revista da ABPN**, Caderno Temático “Africanos escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas”, v. 12, ed. esp., p. 344-369, ago. 2020.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci del Nero da. Posse de escravos em São Paulo no início do século XIX. Novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. **Estudos Econômicos**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 111-121, abr. 1983.

MACHADO, Cacilda. Casamento & Compadrio: estudo sobre relações sociais entre livres, libertos e escravos na passagem do século XVIII para o XIX (São José dos Pinhais – PR). ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 14., 20-24 set. 2004, Caxambú/MG. **Anais [...]**. Caxambú/MG: Abep, 2004.

MACHADO, Laryssa da Silva. O uso de inventários *post mortem* e testamentos nas pesquisas históricas sobre famílias escravas: o caso de Itapemirim - ES. CONGRESSO DE PROCESSO CIVIL INTERNACIONAL, 4., 2019, p. 284-296, Vitória. **Anais [...]**. Vitória: Ufes, 2019.

MACHADO, Maria Helena P. T.; CARDOSO, Antônio Alexandre Isidio. **Geminada e seus filhos**: escravidão, maternidade e morte no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. A porta de entrada dos africanos na América portuguesa: batismo e escravidão. *In*: REIS, Isabel Cristina Ferreira dos; ROCHA, Solange Pereira da (org.). **Diáspora africana nas Américas**. Cruz das Almas; Belo Horizonte: EDUFRB; Fino Traço, 2016. p. 37-53.

MARCÍLIO, Maria Luiza. Os registros paroquiais e a história do Brasil. **Varia História**, Belo Horizonte, n. 31, p. 13-20, jan. 2004.

MARIANO, Serioja Rodrigues Cordeiro; MARIANO, Nayana R. O medo anunciado: a febre amarela e o cólera na província da Paraíba (1850-1860). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, ano 9, v. 9, n. 3, set./out./nov./dez. 2012.

MARQUES, Rachel dos Santos. Febres e moléstias internas: mortalidade de inocentes escravos em Pelotas (1812-1834). **Revista Latino-Americana de História**, Unisinos, São Leopoldo, v. 3, n. 10, 2014.

MARQUES, Rachel dos Santos. Práticas de nomeação e população escrava em Rio Grande de São Pedro, século XVIII. ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 7., 13-16 maio 2015, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: UFPR, 2015. Disponível em: <http://www.escravidaoliberalidade.com.br>. Acesso em: maio 2023.

MARQUESE, Rafael Bivar. A guerra civil dos Estados Unidos e a crise da escravidão no Brasil. **Afro-Ásia**, v. 51, p. 37-71, 2015.

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, Hebe Maria. História social. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 76-96.

MATTOSO, Kátia de Queirós. O filho da escrava. *In*: DEL PRIORE, Mary (org.). **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil**: séculos XVI-XIX. Tradução Sônia Furhmann. Do original Être esclave au Brésil – XVI-XIX siècles. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016.

- MELLO, Pedro Carvalho de. Estimativa da longevidade de escravos no Brasil na segunda metade do século XIX. Novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. **Estudos Econômicos**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 151-179, abr. 1983.
- MENESES, Valdêncio Freitas. “Recordar é poder”: estratégias de uma memória familiar distinta em centenárias fazendas do Cariri paraibano. **Revista NEP**, Dossiê Oligarquias do Nordeste no Brasil, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 74-94, dez. 2019.
- MONTEIRO, Juliana; FERREIRA, Luzia Gomes. Roda a saia, crioula! Mulheres negras e suas roupas numa perspectiva museológica. *In*: SEMANA DE MOBILIZAÇÃO CIENTÍFICA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR, 8., 17-21 out. 2005, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UCSal, 2005.
- MOREIRA, José Nilton; GUIMARÃES FILHO, Clovis. Sistemas tradicionais para produção de caprinos e ovinos. *In*: VOLTOLINI, Tadeu Vinhas. **Produção de caprinos e ovinos no Semiárido**. Petrolina: Embrapa Semiárido, 2011. p. 49-68.
- MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio**: o negro na historiografia brasileira. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1990.
- MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- MOURA, Clóvis. Notas sobre o negro no sertão. **Revista Brasiliense**, São Paulo, n. 24, p. 167-179, 1959.
- MOURA, Clóvis. **O negro**: de bom escravo a mau cidadão? São Paulo: Dandara, 2021.
- MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019
- MOURA FILHO, Heitor P. de. “Tirando leite de pedra”: o tráfico africano estimado a partir de dados etários. ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO: SABERES E PRÁTICAS CIENTÍFICAS, 16., 2014, p. 1-10, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpuh, 2014.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Tradução . Niterói: EDUFF, 2004. Disponível em:
https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoIdentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 23 de dezembro de 2025
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed.
- NASCIMENTO, Tomires Costa e Silva. **A questão agrária e a formação do campesinato negro no município de Sumé – PB**: uma discussão com o ensino de sociologia. 2020. 308 f.

Dissertação (Mestrado Profissional de Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia em Rede Nacional, Centro de Desenvolvimento Sustentável do Semiárido, Universidade Federal de Campina Grande, Sumé, Paraíba, 2020.

NASCIMENTO NETO, Pedro Luiz do. **Famílias em cativeiro**: a demografia da família escrava em Villa Bella de Morrinhos (Goiás, 1850-1888). Jundiaí/SP: Paco Editorial, 2017.

NEPOMUCENO, Talyta Marjorie Lira Sousa. As doenças dos escravizados e libertos na cidade de Teresina entre 1869 a 1877. ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – HISTÓRIA E MÍDIA: NARRATIVAS EM DISPUTA, 18., 2020, [On-line]. **Anais [...]**. [On-line]: Universidade Federal de Pernambuco, 2020. p. 1-22.

NOVAIS, Fernando A.; ALENCASTRO, Luiz Felipe de. (org.). **História da vida privada no Brasil Império**: a Corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NUNES, Aldo Manoel Branquinho. **Currais, cangalhas e vapores**: dinâmicas de fronteira e conformação das estruturas social e fundiária nos “Sertões da Borborema” (1780-1920). Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2016.

NUNES, Naidea (1997). Os prenomes de escravos na antroponímia primitiva da Madeira (séculos XV a XVII). In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE LINGUÍSTICA, 12., 1996, Braga. **Actas [...]**. Braga: APL, 1996. Disponível em: <https://digituma.uma.pt/handle/10400.13/2182>. Acesso em: maio 2023. v. 2, p. 219-231.

NUNES FILHO, Pedro. **Guerreiro togado**: fatos históricos de Alagoa do Monteiro. 2. ed. Recife/PE: FacForm, 2011.

OLIVEIRA, Joyce Farias de. Negro, mas belo: São Benedito, o santo preto da idade moderna. EHA – ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 12., 2017, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: Unicamp, 2017. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2017/Joyce%20Farias%20de%20Oliveira.pdf>. Acesso em: maio 2023.

PEQUENO FILHO, José de Sousa. **Experiências vividas**: escravidão e formação histórica de São João do Cariri (1783-1843). João Pessoa: Editora do CCTA/UFPB, 2017.

PEREIRA, William Eufrásio Nunes. Breves notas acerca da formação histórico-econômica de Campina Grande: do gado (século XIX) ao algodão (século XX). **História Econômica & História de Empresas**, v. 19, n. 2, p. 295-346, 2016.

PINHEIRO DE PAULA, Lucas; ALVES CARRARA, Ângelo; PINTO, Ricardo Salles. Ordenamento territorial do Município de Visconde do Rio Branco. *Research, Society and Development*, v. 10, n. 2, e50710212720, 2021. DOI: 10.33448/rsd-v10i2.12720. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.33448/rsd-v10i2.12720>> . Acesso em: Janeiro de 2026.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

REIS, João José. De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista. **Rev. Hist.**, São Paulo, n. 174, p. 15-68, jan./jun., 2016.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação em conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 13.

RETONDAR, Patrícia Teles Ribeiro. **A morte ao longo do caminho**: reflexão da religiosidade popular presentes nas práticas mortuárias referentes às cruzes e memoriais de beira de estrada do interior paraibano. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

RIETVELD, João Jorge. **Na sombra do Umbuzeiro**: história da Paróquia de São Sebastião do Umbuzeiro. João Pessoa: Imprell, 1999.

RIETVELD, João Jorge; XAVIER, Sandra Valéria da Silva; SILVA, Elaine Cristina de Sousa Silva. **A herança de Manuel Monteiro**: 200 anos de Igreja Católica em Monteiro (1800-2000). João Pessoa: Imprell, 2002.

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

RODRIGUES, Marta Bonow. Amas de leite: dos anúncios de jornais do século XIX em Pelotas/RS à atualidade – relações de trabalho e afeto no cuidado com crianças. **Tessituras**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 185-204, jan./jun. 2017.

SANT'ANNA, Thiago; CUSTÓDIO, Ana Carolina. Vestidos e descalços: uma arqueologia da visualidade na fotografia de escravos do Brasil do século XIX. **Rev. Visualidades**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 81-104, jan./jun. 2017.

SANTIAGO, Bruna. **O pensamento de Angela Davis**: perspectivas de liberdade e resistência. Belo Horizonte/MG: Letramento; Temporada, 2021.

SANTO ANDRÉ, o apóstolo. **Canção Nova**. Disponível em: <https://santo.cancaonova.com/santo/santo-andre-o-apostolo/>. [S. l.]: [s. n.], [s. d.]. Acesso em: 10 abr. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. A hora derradeira de homens e mulheres africanos e seus descendentes: alguns apontamentos sobre os óbitos, Santo Amaro, Sergipe, 1802-1835. **Revista do IHGSE**, Aracaju, n. 44, p. 339-364, 2011.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Além da senzala**: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850). Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SCHWARTZ, Lilian M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da escravidão e liberdade**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002.

SILVA, Ana Francisca Vasconcelos. Morrer negro em Jacutinga: um estudo sobre as práticas fúnebres dos africanos e afrodescendentes da freguesia de Santo Antônio de Jacutinga. ENCONTRO INTERNACIONAL HISTÓRIA & PARCERIAS, 2., 2019, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Anpuh, 2019. p. 1-11.

SILVA, Eleonora Félix da. **Escravidão e resistência escrava na “Cidade d’Arêa” oitocentista**. 2010. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2010.

SILVA, Joelma Santos da. Os laços de compadrio como estratégia de resistência cotidiana entre os escravos do sertão do Piauí. **Fronteiras e Debates**, Macapá, v. 3, n. 1, p. 123-142, jan./jun. 2016.

SILVA, Lucian Souza da. **Nada mais sublime que a liberdade**: o processo de abolição da escravidão na Parahyba do Norte (1870-1888). 2016. 171 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

SIMÃO, Maristela dos Santos. **As irmandades de Nossa Senhora do Rosário e os africanos no Brasil do Século XVIII**. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/12423327.pdf>. Acesso em: maio 2023.

SLENES, Robert W. O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX. **Estudos Econômicos**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 117-149, abr. 1983.

SLENES, Robert Wayne. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX. 2. ed. corr. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOUSA, Anicleide de. **Nas veredas do sertão**: histórias de vida familiar de escravizados no sertão brasileiro (Vila de Catolé do Rocha/Paraíba. 1836-1866). Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal da Paraíba, 2018.

SOUSA, Talyta Marjorie Lira. Doenças e *causa mortis* dos escravizados e libertos de Teresina - PI entre 1869 e 1877. **Revista Hydra**, v. 4, n. 8, set. 2020.

SOUSA JUNIOR, José Pereira de Souza. **Irmandades religiosas na Parahyba do Norte**: espaços de luta, devoção e festa (1840-1880). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2009. Disponível em: <https://dspace.sti.ufcg.edu.br/handle/riufcg/6385>. Acesso em: maio 2023.

SOUTO, Pedro Nicácio. **As últimas décadas da escravidão na Paraíba do Norte (1860-1910)**: escravos livres e o movimento abolicionista. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SOUZA, Vanessa Raquel Lambert de. **O vestuário do negro na fotografia e na pintura:** Brasil, 1850-1890. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Artes, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2007.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria:** ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. p. 182.

VELHO, G. **Projeto e metamorfose:** antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro/RJ: Zahar, 1994. p. 31-48.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

WEBARTIGOS. Dicionário online. Disponível em:
<https://www.webartigos.com/artigos/familia-silveira/38871>.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo Weimer. **Os nomes da liberdade:** ex-escravos na Serra Gaúcha no pós-abolição. São Leopoldo: Oikos, 2008.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. Os comos do nome: desencontros e encontros entre microanálise e estudos de nomenclatura – um balanço historiográfico e uma proposta de pesquisa. *In:* MARTINS, Maria Cristina Bohn; MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. **Uma história em escalas:** a microanálise e a historiografia latino-americana. São Leopoldo: Oikos, 2012.

ZONABEND, Françoise. Pourquoi nommer? *In:* LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'identité.** Paris: PUF, 1983.

ANEXO A

Tabela 5 - Batismos de crianças em condição jurídica de escravizadas em Alagoa do Monteiro entre 1851 e 1866, distrito da comarca de São João do Cariri e filiada à Paróquia de Nossa Senhora das Dores, da mesma comarca

Nome	Cor	Condição Jurídica	Pai	Condição Jurídica (P)	Mãe	Condição Jurídica Mãe	Data de Nascimento
Barbara	NC	Escravizada	NC	NC	Euzebia Maria	Escravizada	10/05/1852
Faustino	NC	Escravizada	NC	NC	Luzia	Escravizada	18/02/1853
Andreino	NC	Escravizada	NC	NC	Catharina	Escravizada	25/11/1851
Luisa	Criola	Escravizada	NC	NC	Rosa	Escravizada	10/12/1852
Silveria	Criola	Escravizada	NC	NC	Joana	Escravizada	04/02/1851
Joaquina	NC	Forra	NC	NC	Eusebia	Escravizada	17/05/1857
Jozé	Criola	Escravizada	NC	NC	Catharina	Escravizada	28/12/1851
Lusia	NC	Escravizada	NC	NC	Benta	Escravizada	13/12/1856
Antonia	Parda	Escravizada	NC	NC	Joana	Escravizada	21/07/1854
Maria	NC	Escravizada	NC	NC	Leonarda	Escravizada	06/05/1855
Benedicto	Criola	Escravizada	NC	NC	Joanna	Escravizada	09/02/1855
Clara	Cabra	Escravizada	NC	NC	Benta	Escravizada	10/02/1855

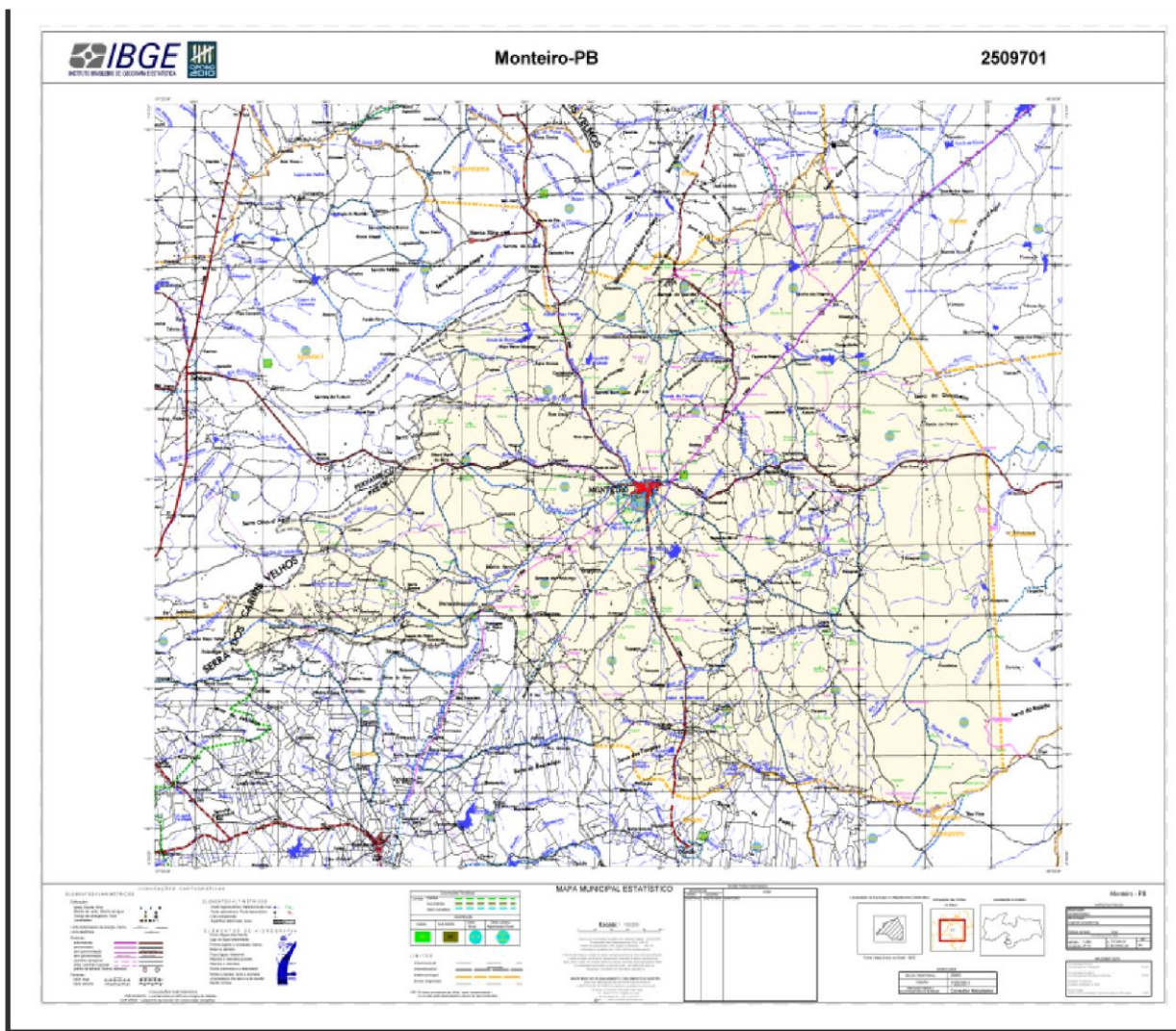
Benedicta	Criola	Escravizada	NC	NC	Paula	Escravizada	02/02/1855
Maria	Criola	Escravizada	NC	NC	Luisa	Escravizada	23/12/1855
Maria	NC	Escravizada	NC	NC	Leandra	Escravizada	04/06/1857
Maria	NC	Escravizada	NC	NC	Barbara	Escravizada	25/09/1857
Manoel	NC	Escravizada	NC	NC	Benedita	Escravizada	16/10/1857
Antonia	Parda	Escravizada	NC	NC	Luisa	Escravizada	06/09/1857
Maria	NC	Escravizada	NC	NC	Paula	Escravizada	01/02/1858
Francisco	Parda	Escravizada	NC	NC	Elena	Escravizada	02/03/1858
Joaquina	Parda	Escravizada	NC	NC	Francelina	Escravizada	04/12/1857
Feliz	Preta	Escravizada	NC	NC	Anna	Escravizada	07/11/1858
Bras	Parda	Escravizada	Manoel	Escravizado	Luisa	Escravizada	17/01/1859
Jose	Crioula	Escravizada	NC	NC	Barbara	Escravizada	28/12/1858
Josefa	Parda	Escravizada	NC	NC	Raimunda	Escravizada	08/03/1859
Antonio	Crioula	Escravizada	NC	NC	Vicencia	Escravizada	15/04/1859
Joaquina	NC	Escravizada	NC	NC	Barbara	Escravizada	16/01/1860
Maria	Crioula	Escravizada	NC	NC	NC	Escravizada	08/11/1860

Florencia	NC	Escravizada	NC	NC	Prudencia	Escravizada	10/05/1861
Luisa	NC	Escravizada	NC	NC	Arcangela	Escravizada	01/10/1861
Aguida	NC	Escravizada	NC	NC	Vicencia	Escravizada	02/12/1861
Luzia	NC	Escravizada	NC	NC	Elena	Escravizada	12/12/1861
José	NC	Escravizada	NC	NC	Alexandrina	Escravizada	12/04/1862
Sebastiana	NC	Escravizada	NC	NC	Luzia	Escravizada	24/04/1862
Luisa	Parda	Escravizada	NC	NC	Antonia	Escravizada	19/01/1863
Luisa	NC	Escravizada	NC	NC	Rita	Escravizada	19/03/1863
Luisa	NC	Escravizada	NC	NC	Barbara	Escravizada	13/03/1863
Josefa	NC	Escravizada	José Maria da Silva	NC	Damiana	Escravizada	04/05/1863
Gertrudes	Parda	Escravizada	NC	NC	Romana	Escravizada	17/05/1863
Maria	Negra	Escravizada	NC	NC	Vicencia	Escravizada	05/10/1863
Manoel	Negra	Escravizada	NC	NC	Luisa	Escravizada	22/11/1863
Vicencia	Parda	Escravizada	NC	NC	Eusebi a	Escraviza da	NC
Maria	Preta	Escravizada	Nazario	Escravizada	Roza	Escravizada	08/04/1864
Benedicta	Preta	Escravizada	NC	NC	Raimunda	Escravizada	05/04/1864

Rozaria	Preta	Escravizada	NC	NC	Rosaria	Escravizada	28/11/1864
Maria	Preta	Escravizada	NC	NC	Prudencia	Escravizada	06/12/1865
Raimundo	Parda	Escravizada	NC	NC	Antonia	Escravizada	26/02/1865
Simão	NC	Escravizada	NC	NC	Rita	Escravizada	08/04/1865
Francelina	Preta	Escravizada	NC	NC	Romana	Escravizada	25/04/1865
José	Negra	Escravizada	NC	NC	Raimunda	Escravizada	17/11/1865
Miguel	Preta	Escravizada	NC	NC	Sebastiana	Escravizada	04/01/1866
Aguida	Criola	Escravizada	NC	NC	Sebastiana	Escravizada	23/04/1862
Luisa	Parda	Escravizada	NC	NC	Florinda	Escravizada	20/05/1865

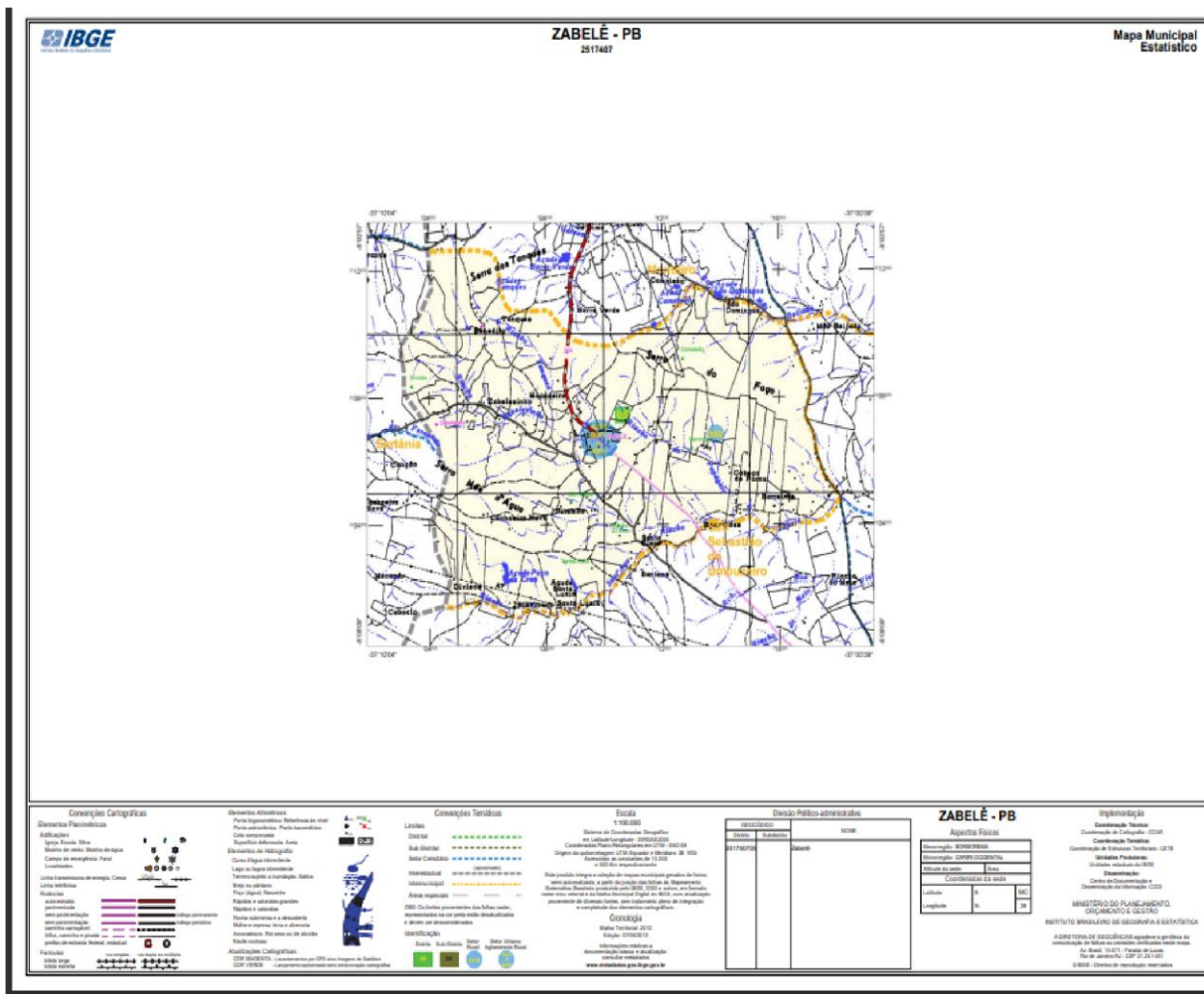
Fonte: Banco de dados Batismos da freguesia de Nossa Senhora dos Milagres, entre 1850 e 1872

**ANEXO B – MAPA DA ZONA RURAL DE MONTEIRO/PB, SEGUNDO O IBGE
(2010)**



Fonte: IBGE (2010)

ANEXO C – MAPA DA ZONA RURAL DE ZABELÊ, SEGUNDO O IBGE (2010)



Fonte: IBGE (2010)

ANEXO D – BANDEIRA DO MUNICÍPIO DE ZABELÊ

Fonte: [Zabelê \(Paraíba\) – Wikipédia, a enciclopédia livre](#)