ASSOCIAÇÃO DOS GEÓGRAFOS BRASILEIROS
SÃO PAULO

Boletim Paulista de Geografia

ISSN: 0006-6079 - e-ISSN: 2447-0945

Artigo

O Compadrio e a posse da terra no Vale do Ribeira do século XIX: os indícios dados pela trajetória do liberto Irineu e sua companheira livre Irene

Boletim Paulista de Geografia
N°: 114
Ano: 2025

CECÍLIA CRUZ VECINA
Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo, São Paulo, Brasil
ceciliavecina1986@gmail.com

VECINA, Cecília Cruz. O Compadrio e a posse da terra no Vale do Ribeira do século XIX: os indícios dados pela trajetória do liberto Irineu e sua companheira livre Irene. **Boletim Paulista de Geografia**, v. 1, n. 114, p. 218–246, 2025. https://doi.org/10.61636/bpg.v1i114.3897.

Recebido em: 06 de junho de 2025
Aceito para publicação em: 02 de setembro de 2025
Editor responsável: Thell Rodrigues

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional.

O Compadrio e a posse da terra no Vale do Ribeira do século XIX: os indícios dados pela trajetória do liberto Irineu e sua companheira livre Irene

Resumo

Neste artigo buscamos investigar os processos que levaram a região do Vale do Ribeira/SP a concentrar a maior quantidade de territórios quilombolas do estado de São Paulo. Para tanto, a pesquisa teve por ponto de partida a realização de trabalhos de campo entre 2022 e 2025, quando entrevistamos descendentes de antigos proprietários de terras e engenhos, escravizados, libertos e livres pobres. Munidos de suas árvores genealógicas e guiados pelo método da micro-história de Carlo Ginzburg, seguimos as pistas deixadas por esses antepassados em documentos primários (sobretudo assentos de batismo e registros de terras de Xiririca, atual Eldorado), com o objetivo de compreender quem eram e quais vínculos teceram na primeira metade do século XIX. Foi nesse percurso que encontramos o casal Irineu e Irene, vivos nas primeiras décadas de 1800, e acompanhamos seus esforços de registrar e transmitir a posse da terra a seus descendentes. A partir dos indícios fornecidos pela trajetória deste casal e ancorados em reflexão crítica sobre a bibliografia das relações de compadrio e do contexto escravista, formulamos a hipótese de que os vínculos estabelecidos por meio do ritual do batismo foram decisivos para garantir a posse da terra por aquele casal e as gerações seguintes, o que nos deu subsídios para explicar a configuração particular da territorialização do capital no Vale do Ribeira e a expressiva presença de territórios quilombolas na região.

Palavras-chave: compadrio; Vale do Ribeira; Posse da Terra.

Godparenthood and Land Tenure in 19th-Century Vale do Ribeira: clues from the trajectory of the freedman Irineu and the freewoman Irene

Abstract

In this article, we seek to understand how the Vale do Ribeira region of São Paulo came to concentrate the most significant number of quilombola territories in the state. Our point of departure was fieldwork conducted between 2022 and 2025, during which we interviewed descendants of former land and mill owners, enslaved people, freed persons and free poor individuals. Equipped with their family trees and guided by Carlo Ginzburg's microhistory approach, we followed the traces left by these ancestors in primary sources (chiefly baptism and land records from Xiririca, present-day Eldorado) with the aim of understanding who they were and what kinds of social ties they wove in the first half of the nineteenth century. Along this path, we encountered the couple Irineu and Irene, who lived in the early decades of the 1800s, and, drawing on the available evidence, we traced their efforts to register and transmit land ownership to their descendants. Grounded in critical engagement with the scholarship on godparenthood relations and the context of slavery, we advance the hypothesis that these ritual kinship ties were decisive in securing land tenure across several generations, helping to explain the particular configuration of the territorialisation of capital in the Vale do Ribeira and the significant presence of quilombola territories in the region.

Keywords: godparenthood; Vale do Ribeira; Land Tenure.

Introdução

O presente artigo[1] tem por objetivo analisar de que maneira indivíduos escravizados e libertos da primeira metade do século XIX conseguiram acessar e assegurar a posse da terra para seus herdeiros no Vale do Ribeira/SP. Partimos da hipótese de que a criação de vínculos de compadrio com distintos segmentos sociais foi importante para que esses grupos garantissem seus territórios, fazendo com que a região atualmente concentre o maior número de comunidades quilombolas reconhecidas do estado de São Paulo (ISA, s/ano).

O compadrio, ritual estabelecido pelo batismo, possuía um duplo papel. Era tanto de interesse para a Igreja católica como para o Estado, garantindo fiéis e registrando os rebentos (Santos, 2011). Porém, o que adicionalmente encontramos em nossa pesquisa, é que ele possibilitou a formalização de posses de terras por libertos e pobres livres no século XIX, revelando-se como mais um elemento no processo de *territorialização do capital* (Heidemann *et al.*, 2014) na particularidade em estudo.

Localizada ao sul do estado de São Paulo, a região do Vale do Ribeira teve sua formação atrelada à mineração de ouro, seguida pela produção de arroz desenvolvida ao longo do século XIX. Ambas as atividades foram realizadas principalmente com a exploração da força de trabalho escravizada africana, a qual deu origem ao estabelecimento de comunidades negras ao longo do Rio Ribeira de Iguape e seus afluentes.

Este estudo teve como base ao menos seis trabalhos de campo, realizados principalmente na cidade de Eldorado, entre 2022 e 2025, nos quais foram entrevistados descendentes de donos de armazém, engenho de pilar arroz e cana, proprietários de terras, livres pobres, libertos ou escravizados vivos durante o século XIX. Com base nesse material, cruzamos os relatos com documentos oficiais e eclesiásticos produzidos nos municípios de Iguape e Xiririca (atual Eldorado), localizando os vínculos estabelecidos por seus antepassados.

Em especial, foram utilizados os registros de batismos de escravizados (de 1817 a 1888) (ADR, 1979b), de livres e libertos (de 1814 a 1867) (ADR, 1979c) e do Livro de Terra (documento produzido com base na Lei n. 601 de 1850) (AESP, 1856). Para além desses, e com o objetivo de melhor contextualizar as informações encontradas, também nos apoiamos nos assentos de casamento de livres e libertos (de 1844 a 1860) (ADR, 1979a), em inventários *post mortem* e nos maços de

[1] O estudo em tela apresenta os resultados parciais obtidos em nossa pesquisa de Doutorado ainda em andamento, desenvolvida com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo n. 2019/20521-1.

população (espécie de censo populacional do período) dos anos de 1789, 1801, 1815, 1828 e 1836 (AESP, 1789; AESP, 1801; AESP, 1815; AESP, 1828; AESP, 1836)[2].

Foi por meio desse método, tributário da formulação teórica da micro-história elaborada por Carlo Ginzburg (1989), que seguimos as pistas e chegamos à trajetória dos tataravôs de João, entrevistado em abril de 2022[3]. O casal era composto por Irineu, um liberto nascido por volta de 1790 (AESP, 1815) e falecido em 1871 (FE, 1871), e Irene, mulher livre, filha de uma agregada, falecida antes de 1846 (ADR, 1979b, fl. 13).

No inventário *post-mortem* de Benedito (FE, 1925), o quinto dos sete filhos batizados de Irineu e Irene (nascidos entre 1821 e 1836), encontramos o sítio Ilha do Gato, obtido por herança de seus progenitores. A propriedade foi também localizada no inventário de Ronaldo (FE, 1942) filho de Benedito, no qual aparece sendo transmitida a um tio do entrevistado João. Será com base nesta informação que nossa investigação se dará, buscando responder a seguinte questão: como um liberto e a filha de uma agregada conseguiram registrar, manter e transmitir aos seus herdeiros a posse de uma terra?

Além dessa posse, outra informação nos chama a atenção, o fato de Irene, apesar de filha de agregada, ser declarada como "liberta" no assento de batismo de seu sexto filho, Leonardo, nascido em 1830 (ADR, 1979c, fl. 185v). Frente a um casal declarado como "pardo" e composto pelo "liberto" Irineu, a declaração da condição de Irene talvez tenha sido apenas fruto de uma falta de atenção do religioso responsável pelo registro. Contudo, foi por meio deste registro, que relaciona a trajetória de Irene à escravidão, que nos foi possível vislumbrar a estratégia do casal para garantir a posse do sítio Ilha do Gato (localizado no bairro da Ilha Rasa).

A análise dos registros de batismo dos filhos de Irineu e Irene e dos quais esse casal foi padrinho constitui o núcleo desta pesquisa e é articulada simultaneamente ao diálogo crítico com a literatura considerada mais relevante sobre o tema, em especial os estudos de Gudeman e Schwartz (1988) e Schwarz (1992). A partir dessa interlocução, e com base na teoria crítica de Karl Marx (1983),

[2] Os assentos de casamento e de batismo utilizados nesta pesquisa foram organizados em três livros distintos, elaborados ao longo do século XIX pelos eclesiásticos da Paroquia de Xiririca e da Capela de Ivaporunduva. Esses documentos estão atualmente sob custódia do Arquivo Diocesano da cidade de Registro (ADR), responsável pela digitalização em dezembro de 1979. Destacamos que, além destes registros, os maços de população e um dos dois volumes do Livro de Terras de Xiririca (disponibilizados pelo Arquivo Público do Estado de São Paulo – AESP) foram transcritos e tabulados pelo Prof. Dr. Agnaldo Valentin, que gentilmente os cedeu para esta pesquisa. Quanto aos inventários *post mortem*, estes foram solicitados juntos ao Fórum da cidade de Eldorado (FE).

[3] Tanto o nome do entrevistado como os de seus familiares mencionados neste trabalho são fictícios, em atendimento à exigência do Tribunal de Justiça do estado de São Paulo para disponibilizar seus inventários e por questões éticas inerentes à pesquisa. Mantivemos, porém, os nomes dos indivíduos sem vínculo sanguíneo com o entrevistado, por serem pessoas públicas de Xiririca e Iguape e citadas no trabalho de Almeida (1955) e em outros artigos presentes em diversos volumes da Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo (como em Young, 1904).

levantamos questionamentos sobre a ausência de uma discussão mais aprofundada por parte desses autores quanto às relações de compadrio entre proprietários de escravizados e pessoas libertas. Também debatemos, com base em Sweet (2003) e Parés (2018), a forma particular com que possivelmente africanos e seus descendentes (escravizados e libertos) se apropriaram desse ritual católico.

Concluímos que um dos motivos para que existam hoje na região do Vale do Ribeira 26 dos 59 territórios quilombolas reconhecidos do estado de São Paulo (ISA, s/ano), está nos vínculos que os antepassados, indivíduos descendentes de pessoas escravizadas e moradores das comunidades negras formadas ao longo do século XIX, estabeleceram com sujeitos de outros grupos sociais e entre si. Laços que foram formados, legitimados e fortalecidos por meio do batismo e da constituição, por meio deste ritual, do compadrio.

As origens de Irineu e Irene

Para uma apresentação cuidadosa do casal formado por Irineu e Irene, seria necessário percorrermos sua história desde os progenitores até o momento em que o casal estabelece fogo próprio[4]. Cabe destacar, entretanto, que há pouquíssima informação disponível sobre Irene nas fontes documentais. O ponto fundamental que sabemos, e que merece destaque, é que Irene era filha de agregada, portanto, nascida de ventre livre. Em outras palavras, Irene era legalmente livre desde o nascimento. Irineu, por sua vez, era um ex-escravizado de Joaquim Pupo Ferreira, tendo adquirido o sobrenome deste (Pupo Ferreira) quando liberto[5]. O casal teria se unido depois de 1815, ano em que Irene ainda aparece morando com seus pais e Irineu constava como escravizado no fogo de Joaquim (AESP, 1815). Em 1821 eles batizam o primeiro dos seis filhos cujo registro foi localizado em nossa pesquisa, a criança José (ADR, 1979c, fl. 114).

Ainda conflui para nossa hipótese sobre o casamento o fato de que, enquanto casal, Irineu e Irene foram padrinhos de Francisca, filha de Arcângela e Benedito (ADR, 1979b, fl. 239v), em 1820. Este casal, assim como Irineu, constava como escravizados de Joaquim P. Ferreira em 1815 (AESP, 1815), e permaneceram enquanto tais no registro de batismo de Francisca, com exceção de nosso protagonista, que surge como “livre” no mesmo documento. Isto é, o convite para que Irineu e irene se tornassem padrinhos de Francisca, teria sido uma decorrência da parceria estabelecida quando ele ainda estava em cativeiro.

[4] O termo “fogo” era utilizado nos maços de população para designar uma unidade domiciliar, fosse ela composta por núcleos familiares ou por indivíduos sem vínculos de parentesco aparentes, incluindo pessoas escravizadas e agregadas.
[5] Apesar de “Irineu” ser um nome fictício, mantivemos seu real sobrenome, pois esse explicita seu vínculo com seu ex-proprietário.

Não encontramos nenhum registro que tratasse em que termos se deu a alforria de Irineu mas, como veremos, o liberto e seu ex-proprietário mantiveram relação ao menos até 1830. Uma liberdade, assim, que parece ter sido negociada em bons termos tanto para Joaquim P. Ferreira como para Irineu, mantendo estes uma proximidade que permitiu que escravizados de Joaquim convidassem seu ex-escravizado para o batismo de sua filha.

Quanto a Joaquim P. Ferreira, durante as décadas de 1790 a 1820, atuou como capitão e delegado de polícia em Xiririca (Almeida, 1955). Possuía um engenho dedicado à produção de arroz (AESP, 1815) e mantinha uma média de 10 escravizados. Seus filhos, à medida que conquistavam a emancipação, adquiriram ao menos cinco escravizados cada um, chegando o primogênito, o alferes Bento P. Ferreira, a possuir 14 (AESP, 1836). Joaquim atuará como tenente em 1796 em Xiririca, muito provavelmente graças as influências de seus antigos contatos presentes na Vila de Iguape (Almeida, 1955), tais como o Capitão-Mor José A. Peniche, que possuía 21 escravizados em 1801 (AESP, 1801) e 62 em 1828 (AESP, 1828). Uma posição social que, apesar das disputas com escravistas locais, o colocava como um bom aliado para um recém liberto como Irineu.

Por parte do delegado, seus ganhos também não eram menores em manter boas relações com um ex-escravizado seu. Para ele era interessante ter sujeitos como Irineu por perto, podendo contar tanto com o trabalho deste quando necessário como, e principalmente, ganhar por beneficiar e revender as safras de arroz de seu ex-escravizado. Atividades estas que não eram irrelevantes, uma vez que possibilitavam aos donos de engenho certo domínio local, em um momento em que a rizicultura apresentava bons retornos financeiros.

Segundo Agnaldo Valentin (2006) essa atividade econômica teria passado por três momentos na região do Vale do Ribeira. Um primeiro, entre 1800 e 1840, de gênese e expansão da produção. Um segundo, de 1841 a 1860, de aumento da quantidade exportada, porém, em taxa decrescente. Por fim, um último, entre 1861 e 1880, de estabilidade com redução acentuada da força de trabalho escravizada. A produção de Joaquim P. Ferreira estaria no primeiro momento, o que o colocava em um cenário promissor no papel de centralizador das produções alheias.

A proximidade entre Joaquim e Irineu, porém, não era geográfica. Localizados em fogos distantes em 1828 – Irineu e Irene estavam no de n. 31 e o delegado no de n. 169, todos em Xiririca (AESP, 1828) – a relação entre eles é revelada apenas por meio dos registros dos batismos nos quais se envolveram. Antes de continuarmos a exposição sobre o casal, veremos no que consistiam esses documentos e sua relevância para o século XIX. Também elaboramos, afim de facilitar a

compreensão desses laços e de outros mencionados neste trabalho, as **Tabelas 1 e 2**, que esquematizam graficamente as relações entre os sujeitos aqui citados.

Tabela 1 – Assentos de batismo dos filhos de Irineu e Irene (Xiririca, início do séc. XIX)

Filho batizado e ano de batismo	Como os pais são declarados quanto a condição social (se escravizado, liberto ou livre) e cor da pele (branco, pardo ou preto)[1]	Padrinhos escolhidos[2]
José (1821)	Irineu: ∅ , pardo Irene: ∅ , parda	Padrinhos não escravistas
Maria (1823)	Irineu: ∅ , ∅ Irene: ∅ , ∅	Antonio Pupo Ferreira e Filha de um escravista
Júlio (1824)	Irineu: liberto, pardo Irene: ∅ , parda	Francisco J. P. Braga e Inácia M. de Almeida, filha do "Capitão" Gregório F. de Almeida
Benedito (1828)	Irineu: ∅ , pardo Irene: ∅ , parda	Francisco J. P. Braga e Esposa de Braga
Leonardo (1830)	Irineu: liberto, pardo Irene: liberta, parda	"Alferes" Bento Pupo Ferreira e "Dona" Maria Madalena, esposa do Alferes Bento P. Ferreira.
Tomás (1836)	Irineu: ∅ , ∅ Irene: ∅ , ∅	Capitão Gregório F. de Almeida e Josefa de Almeida, filha do "Capitão" Gregório F. de Almeida

[1] Destacamos que utilizamos os mesmos termos presentes nos registros, indicando quando da ausência da caracterização com o sinal de vazio.

[2] Afim de amenizar a quantidade de informação, declaramos apenas os nomes dos padrinhos que são relevantes ao argumento deste artigo e indicamos entre aspas os termos presentes no próprio assento.

Fonte: ADR, 1979c; Org.: Cecília C. Vecina.

Tabela 2 – Assentos de batismo nos quais Irineu e Irene foram padrinhos (Xiririca, início do séc. XIX)

Crianças escravizada e ano do batismo	Como os padrinhos são declarados quanto a condição social (se escravizado, liberto ou livre) e cor da pele (branco, pardo ou preto)[1]	Proprietário da mãe escravizada
Francisca (1820)	Irineu: ∅ , ∅ Irene: ∅ , ∅	Joaquim Pupo Ferreira
Silvestre (1832)	Irineu: liberto, ∅ Irene: liberta, ∅	Manoel R. de Almeida
Elizia (1846)	Irineu: liberto, pardo, viúvo	Miguel Antonio Jorge
Rita (1847)	Irineu: liberto, pardo	Miguel Antonio Jorge
Marcelino (1851)	Irineu: liberto, preto, viúvo	Miguel Antonio Jorge
Policarpo (1862)	Irineu: ∅ , ∅ , viúvo	Miguel Antonio Jorge

[1] Assim como na Tabela 1, utilizamos os mesmos termos presentes nos registros, indicando também quando da ausência da caracterização. Quanto as madrinhas escolhidas após o falecimento de Irene, decidimos por não apresentar seus nomes visto que não as mobilizamos no argumento do artigo.

Fonte: ADR, 1979b; Org.: Cecília C. Vecina.

O ritual do batismo

Os registros de batismos eram documentos de poucas linhas, porém, com informações suficientes para apresentarem importantes *indícios* (Ginzburg, 1989) sobre o contexto histórico que estamos tratando. De modo geral, esses registros incluíam: o nome da criança, a data do batismo, o nome dos pais, dos padrinhos, o estado matrimonial de ambos e a origem dos pais (Ferreira e Guedes, 2020).

Para a Igreja Católica, o batismo era o primeiro dos rituais de catequização, por meio do qual as almas eram salvas de serem pagãs. De forma análoga, para o Estado, tratava-se da legitimação da existência do rebento, um documento de registro e de filiação (Santos, 2011). A partir do batismo, ficava explícita a essencial e tensa relação entre a Igreja e o Estado. Uma mútua legitimação que garantia o controle e autoridade de ambos sobre seus súditos (Engemann, 2006).

Assim, o batismo, enquanto registro com peso de documentação civil, exigia tanto o ingresso na religião e comunidade católica (como seus pais e padrinhos se ainda não batizados), quanto

assegurava aos senhores o direito sobre a nova propriedade adquirida, isto é, os filhos de suas escravizadas, como consta nas Ordenações do Reino (Silva, 2018). Como consequência, em uma sociedade movida a braços cativos, foi necessário somar às informações presentes nesses registros as que indicassem as condições sociais dos envolvidos – se eram escravizados, libertos ou nascidos livres – e a cor de suas peles que, como bem debate Hebe Mattos (2013), não indicava necessariamente sua pigmentação, mas sim, seu *status* social.

No caso de Irineu e Irene, inseridos nesse contexto de tensões – em especial para os considerados "pardos" e "negros" – o batismo se apresentava também como uma possibilidade de sacramentar importantes vínculos. Laços que tanto ampliavam suas famílias, uma vez que os padrinhos ganhavam o estatuto de pais espirituais da criança, como lhes davam parceiros em vida, tornando-os compadres dos pais.

Entretanto, se até aqui descrevemos os aspectos gerais do batismo em sociedades escravistas, no Vale do Ribeira do século XIX esse ritual assumiu contornos próprios. Temos por hipótese que, na trajetória de Irineu e Irene – e possivelmente de outros moradores da região –, o batismo foi apropriado de maneira particular, servindo como uma estratégia de consolidação de alianças sociais e familiares que garantiram o acesso e a manutenção de terras ao longo das gerações.

Os compadres de Irineu e Irene

Nossa última referência ao casal neste texto remete ao momento provável da alforria de Irineu. Temos por hipótese que ela ocorreu entre 1815 (AESP, 1815) – período em que ele ainda estava sob posse de Joaquim P. Ferreira – e 1820, momento em que o casal apadrinhou Francisca, filha da escravizada de seu ex-proprietário (ADR, 1979b, fl. 239v). Concluímos, com base nesse batismo que, embora houvesse distância entre os fogos do casal e de Joaquim P. Ferreira, Irineu e Irene teriam mantido contato ao menos com os escravizados de Joaquim.

Entretanto, o batismo da filha de Irineu e Irene, Maria (ADR, 1979c, fl. 205v), em 1823, mostra que esses vínculos foram além do grupo de escravizados do capitão. Isso porque, se no batismo de José, filho do casal batizado em 1821 (ADR, 1979c, fl. 114), foram escolhidos vizinhos "brancos" livres sem escravizados (AESP, 1828), no de Maria, ocorrido em 1823, o padrinho não foi ninguém menos do que Antônio Pupo Ferreira, indicado no próprio registro como "filho de Joaquim Ferreira (Capitão)"

(ADR, 1979c, fl. 205v), que se casaria anos depois com a filha do Guarda Mor de Iguape, Manoel B. D. Batista[6].

Assim, enquanto no batismo de José (ADR, 1979c, fl. 114), Irineu e Irene fortaleceram seus vínculos com moradores próximos, no de Maria (ADR, 1979c, fl. 205v) passaram a rede de compadrio do filho do capitão Joaquim P. Ferreira. Em ambos os registros, apesar de realizados por diferentes párocos (Francisco J. Trindade e Francisco F. de Assunção, respectivamente), não há menção às condições sociais do casal (se escravizados, livres ou libertos), o que sugere, com base no banco de registros, tratar-se de uma prática corrente quando a pessoa já era considerada socialmente livre.

O próximo batismo localizado envolvendo o casal é o do filho Júlio, em 1824 (ADR, 1979c, fl. 1v). Neste assento, Irineu aparece como "liberto", Irene não possui indicação de condição social, e ambos são classificados como "pardos". Tais denominações condizem com a nossa hipótese sobre as origens do casal.

No entanto, o que nos chamou atenção nesse registro são os padrinhos escolhidos. Enquanto no batismo de Maria (ADR, 1979c, fl. 205v) o casal já tinha se tornado compadre do filho de Joaquim P. Ferreira, no batismo de Júlio (ADR, 1979c, fl. 1v) os padrinhos pertenciam a um patamar social, político e econômico ainda mais elevado – ou, pelo menos, equivalente. Isso porque, o padrinho escolhido foi Francisco J. P. Braga, que viria a ser nomeado Juiz de Paz em 1831 (Almeida, 1955). Irineu foi o único pai identificado como "liberto" com quem o futuro juiz aceitou estabelecer compadrio.

Francisco J. P. Braga será novamente padrinho, agora junto de sua esposa, de outro filho de Irineu e Irene, a criança Benedito, em 1828 (ADR, 1979c, fl. 166v)[7]. Nesse registro, mais uma vez, não há a menção da condição social, apenas a indicação de que os pais eram "pardos". Os mesmos padrinhos haviam sido chamados em 1827 para batizarem Maria, filha do Alferes Bento P. Ferreira (ADR, 1979c, fl. 85), o filho mais influente de Joaquim P. Ferreira.

Supomos que os vínculos constituídos entre o juiz e Irineu e Irene tenham tido uma natureza diferente daqueles estabelecidos com o filho do capitão Joaquim P. Ferreira. Mas, o fato de terem o ex-escravizado do capitão e o filho dele, o mesmo sujeito como compadre, já é um indício da habilidade do casal em navegar pela vida social de Xiririca. Acumulavam, com isso, um futuro esposo

[6] Encontramos o registro do casamento de Antônio com a filha do Guarda-mor no documento de batismo de seu filho Joaquim (ADR, 1979c, fl. 104v), no qual aparece como avô paterno o "Capitão" Joaquim Pupo Ferreira e como avô materno o "Guarda-Mor" Manoel Bento Dias Batista.

[7] Entre Júlio e Benedito, também localizamos o registro de outro filho do casal, Jacinto, batizado em 1827 (ADR, 1979c, fl. 64v), porém, não foram encontradas informações sobre os padrinhos dessa criança.

da filha do Guarda Mor (Antônio P. Ferreira) e um futuro Juiz de Paz (Francisco J. P. Braga) como compadres.

Entretanto, foi a madrinha de Júlio (ADR, 1979c, fl. 1v), Inácia M. de Almeida, que mais nos chamou a atenção entre as mulheres envolvidas no ritual. Ela era uma das filhas de Gregório Félix de Almeida, proprietário de 26 escravizados em 1815 (AESP, 1815) e de 14 em 1828 (AESP, 1828), registrado no maço de população de 1815 como vivendo da "lavoura e de seu engenho de pilar arroz" (AESP, 1815). Uma madrinha, assim, que representava uma figura importante no cenário político e econômico da região. Além disso, sendo filha de quem era, já estava indiretamente envolvida e ciente, mesmo que apenas pelos buchichos que circulavam em seu âmbito doméstico, dos conflitos que se davam na freguesia de Xiririca nas primeiras décadas do século XIX.

As disputas ocorriam entre seu pai, Gregório F. de Almeida, capitão que apesar de ser de Iguape, segundo AESP (1815), construíra sua base de apoio na Freguesia de Xiririca, e o capitão Joaquim P. Ferreira e suas fortes alianças com, por exemplo, o capitão Mor José A. Peniche também da Vila (Almeida, 1955). Era uma contenda entre patenteados pelo domínio da delegacia e pelo futuro político-administrativo da freguesia de Xiririca. Questões estas nada irrelevantes.

As funções de um delegado, apesar de aparentemente óbvias, ganhavam novos nuances em um contexto de transformações da legislação e do próprio Estado pós independência. Para além da inerente não positividade das leis, naquele momento somava-se a ausência, muitas vezes, das próprias diretrizes sobre o que deveria ser feito em cada situação, o que tornava a ação do delegado muito mais personalizada. Os pesos e medidas definidos pela *persona* do delegado, eram, assim, atravessados por seus próprios interesses, dando a ele o poder de negociação junto aos sujeitos livres, libertos e escravizados[8].

Na prática, as atividades na delegacia se imiscuíam com os negócios de seus funcionários que, no caso de nossos capitães, envolvia os interesses na força de trabalho e na produção agrícola (dos mesmos sujeitos que deveriam ser controlados), para "nutrir" seus engenhos com arroz. O monopólio do discurso sobre "como" e "o que" seria repassado a Vila de Iguape também era um trunfo que mantinha o delegado, que ora se alinhava, ora se opunha às ordens da Vila.

É ocupando esse território em disputa que, em 1820, Gregório F. de Almeida enviou um ofício assinado pelos escravistas da freguesia, solicitando a elevação dessa a Vila e, consequentemente,

[8] As conclusões aqui expostas sobre as atribuições dos delegados baseiam-se na análise da correspondência oficial entre esses representantes de Xiririca e Iguape e as autoridades da Província de São Paulo.

sua emancipação de Iguape (Almeida, 1955, p. 138-41). O pedido se fundamentava na falta de uma prisão na localidade e nas somas de dinheiro que a justiça de Iguape exigia para resolver as contendas de sua subordinada. Almejava-se autonomia para controlar, julgar e prender o povo. O pedido, consequentemente, não foi assinado por Joaquim P. Ferreira que, como apresentamos, legitimava-se politicamente por meio de alianças na esfera econômica e política de Iguape.

É nesse contexto que as relações de compadrio de Irineu e Irene revelam sua dimensão estratégica. Por meio do compadrio, o casal tecia vínculos com as famílias dos dois capitães em disputa – Joaquim P. Ferreira e Gregório F. de Almeida –, emaranhando-se pouco a pouco nas contendas da freguesia de Xiririca.

Será, então, com o batismo do filho do casal Leonardo, em 1830 (ADR, 1979c, fl. 185v), em um momento crucial de reorientação das escolhas do casal, que o contexto de disputa na região toma a frente. Pois, se até aqui, o casal já tinha estabelecido compadrio com um filho ainda solteiro de Joaquim P. Ferreira e uma filha de Gregório F. de Almeida, além de um juiz relacionado à família de Joaquim, com o filho Leonardo o casal parece ter finalmente chegado ao "topo" da sociedade xiririquense. Isso porque Leonardo terá por padrinhos ninguém menos que o próprio "Alferes" Bento Pupo Ferreira, o filho influente do capitão Joaquim, e sua esposa, a "Dona" Maria Madalena.

Um compadrio que indica mais sobre as estratégias da família Pupo Ferreira, do que apenas de Irineu e Irene. O casal, ao ter por comadre a filha de Gregório F. de Almeida, ameaça sair da esfera de influência da família do ex-senhor de Irineu, o que parece ter forçado a entrada do alferes na lista de compadres. Bento P. Ferreira, por sua vez, além de ser o filho primogênito de Joaquim P. Ferreira, já apresentava, desde 1801, nome e sobrenome (AESP, 1801), mesmo ainda sendo declarado como filho e não cabeça de fogo próprio, o que ocorreu em 1815, junto a seus dez escravizados, dois agregados e à sua esposa (AESP, 1815).

Frente a esse cenário, vale o questionamento: afinal, o que significava para o alferes e sua "Dona" entrarem na rede de relações de Irineu e Irene? Para responder, é necessário analisar os demais batismos nos quais Bento P. Ferreira foi padrinho e compreender o contexto em que Irineu se tornou seu compadre.

Os senhores e o batismo de escravizados

Ao todo, Bento P. Ferreira e sua esposa foram encontrados como padrinhos em sete registros de batismo[9]. Esses rituais ocorreram entre 1819 e 1830, sendo o de Leonardo (ADR, 1979c, fl. 185v), filho de Irineu e Irene o registrado em 1830[10]. Em dois desses assentos, os pais são declarados como "pardos" (ADR, 1979c, fl. 255 e 85v), sendo o casal Irineu e Irene um deles. O único registro em que é declarada a condição social dos pais é o de Irineu e Irene como "libertos", não havendo nos outros seis registros qualquer menção a esse ponto, o que, consequentemente, os coloca na categoria de socialmente livres. Em outras palavras, Bento P. Ferreira e sua esposa só se tornaram compadres de um casal de libertos e de dois casais "pardos", estando Irineu e Irene incluídos nos dois casos.

Porém, o fato de ser senhor de escravizados e padrinho de libertos não foi considerado relevante pela literatura que discute o ritual do batismo no Brasil do século XIX (ao menos segundo a revisão bibliográfica realizada para este artigo) (Rios, 2012; Bacellar, 2011; Florentino e Góes, 1994; Machado, 2006). O foco dos estudos da área costuma recair sobre o compadrio entre escravizados e seus senhores ou parentes (Gudeman, 1971; Gudeman e Schwartz, 1988; Schwartz, 1992).

Para Stephen Gudeman e Stuart Schwartz (1988), referências no debate do ritual do batismo, haveria uma "incompatibilidade" entre a escravidão e o rito do batismo quando entre escravizados e seus proprietários, mas seria uma "questão diferente" quando entre alforriados e seus ex-senhores (Gudeman e Schwartz, 1988, p. 42). Os autores não aprofundam o argumento, apenas o deixam de lado e se voltam à discussão proposta no artigo, isto é: os motivos que levariam ao baixo índice do estabelecimento de compadrios entre senhores e seus escravizados, tendo por base os registros paroquiais do século XVIII e começo do XIX do Recôncavo Baiano.

Os autores, já de início, criticam as teses que veiculam o ritual do batismo ao clientelismo. Segundo eles, tais teses partiriam do pressuposto de que o compadrio seria uma forma de garantir a estabilidade nas relações entre os senhores e seus escravizados, então transformados em padrinhos e afilhados, o que, para os autores, não se comprovaria dada a raridade dos casos encontrados. Esse baixo índice de apadrinhamento entre os proprietários e suas posses, por sua vez, seria decorrente do sentido contrário que a escravidão e o ritual religioso carregariam.

[9] Cabe lembrar que, como os registros de batismo de pessoas livres nos foram cedidos pelo Prof. Dr. Agnaldo Valentin, responsável pela transcrição dos contidos no Livro de Batismo de Xiririca e Iguape entre os anos de 1814 e 1867, as interpretações desenvolvidas com base nestes assentos estão condicionadas ao recorte temporal da documentação disponíveis.

[10] As sete crianças das quais o Alferes foi padrinho junto a sua esposa e os respectivos anos de batismo foram: Maria, 1819 (ADR, 1979c, fl. 20v); Josefa, 1821 (ADR, 1979c, fl. 33); Catarina, 1821 (ADR, 1979c, fl. 33v); Antônio, 1822 (ADR, 1979c, fl. 255); Joaquim, 1825 (ADR, 1979c, fl. 61v); José, 1825 (ADR, 1979c, fl. 67v) e, por fim, Leonardo, 1830 (ADR, 1979c, fl. 85v).

Isso porque, enquanto no batismo haveria o estabelecimento de uma relação de igualdade entre pais e padrinhos, em que ambos são considerados humanos e livres do pecado, a sustentação da escravidão, em contraposição, se daria graças à criação de "relações assimétrica de propriedade", na qual o escravizado é tido como coisa/"peça" pelos senhores (Gudeman e Schwartz, 1988, p. 42). Para Gudeman e Schwartz, (1988), a oposição posta pelo cerne de cada um desses vínculos, seria o motivo da escassez da existência de casos de senhores sendo padrinhos dos filhos de seus escravizados. Em síntese, "onde um representava socorro, o outro significava subserviência" (idem, p. 42).

Em outras palavras, segundo os autores, para os senhores, o renascimento pelo batismo não se realizaria para os escravizados, o que impediria seus proprietários de se tornarem seus padrinhos. A condição de "peça" só seria suplantada e a suposta purificação da escravidão só ocorreria quando da alforria.

Argumento semelhante é novamente mobilizado por Stuart Schwartz (1992), quase dez anos após a publicação conjunta com Gudeman (realizada originalmente no inglês em 1984), quando compara as conclusões do estudo anterior com a análise de dados de batismo de Iguape da Bahia, do ano de 1835, e de Curitiba, pré-1870. Schwartz (1992) não reproduz a formulação de que o senhor consideraria seus escravizados "peças" – superada pelo menos desde 1990, com a publicação do trabalho de Sidney Chalhoub, (2011a) –, entretanto, mantém a da incompatibilidade entre a escravidão e o ritual religioso.

Por nossa parte, com base no que encontramos nos registros de batismo ocorridos em Xiririca e Iguape é possível chegarmos às mesmas conclusões que Gudeman e Schwartz (1988). Se nos voltarmos à família Pupo Ferreira, o próprio alferes Bento P. Ferreira irá ser padrinho, em 1822, de apenas um escravizado (ADR, 1979b, fl. 251v), que não era sua propriedade, enquanto seu irmão, Antônio P. Ferreira, e o futuro juiz, Francisco J. P. Braga, compadres de Irineu e Irene, não foram padrinhos nem de escravizados de conhecidos, tampouco de seus próprios.

Também não parece ter sido costume apadrinhar escravizados na família de Gregório F. de Almeida. Ele foi padrinho de apenas um escravizado, em 1835 (ADR, 1979b, fl. 194v), quando já era capitão, o que reforça a tese da incompatibilidade entre a escravidão e o ritual religioso de Gudeman e Schwartz (1988).

Porém, se ambas as famílias, Pupo Ferreira e de Almeida, parecem evitar o batismo de escravizados, é o patriarca daquela, pai do alferes Bento, que se mostra importar não apenas com o rito do

batismo, como com a alma de seus escravizados. Em 1824, Joaquim P. Ferreira irá pessoalmente apadrinhar Ana (filha de sua escravizada de mesmo nome) que, no registro, é dita como "*ex necessitate*" (ADR, 1979b, fl. 261v)[11]. Isto é, na iminência da morte, o senhor não relegou o papel de padrinho a um santo católico ou a outro escravizado, mas se prontificou a ocupar o lugar, salvando a alma da criança do purgatório.

Embora a morte de Ana possivelmente tenha impedido a consolidação do compadrio (prática decorrente do batismo e que poderia aproximar sua mãe do capitão), o episódio revela *indícios* (Ginzburg, 1989) de uma preocupação com a salvação da alma da menina. Dessa forma, talvez o vínculo formal entre o capitão Joaquim e uma de suas escravizadas não tenha se concretizado, mas ainda assim o caso nos dá pistas de que possivelmente tenha havido uma preocupação por parte do capitão quanto aos caminhos da alma do sujeito (não da "peça") Ana.

Do lado da família de Gregório F. de Almeida, também encontramos registros que desafiam a interpretação de Gudeman e Schwartz (1988). Seu filho Manoel R. de Almeida, teria sido padrinho de quatro pessoas escravizadas. Em dois desses casos, ocorridos em 1829 (ADR, 1979b, fl. 292v) e 1832 (ADR, 1979b, fl. 188v), os sujeitos batizados eram propriedade do próprio Gregório, identificado nos registros como capitão. Nos outros dois, ocorrido em 1827 (ADR, 1979b, fl. 280) e novamente em 1829 (ADR, 1979b, fl. 181v), os escravizados pertenciam ao irmão de Manoel, também filho de Gregório, João Rafael de Almeida.

É particularmente significativo que as crianças apadrinhadas por Manoel em 1829, filhos de escravizadas do patriarca Gregório e de seu filho João, foram batizadas no mesmo dia (seis de agosto), o que sugere uma possível intervenção dos senhores na escolha do padrinho e, possivelmente, uma facilidade na hora de ter o registro dos nascidos. Nesse contexto, a motivação parece menos voltada à salvação espiritual dos cativos e mais relacionada à legitimação dos bens recém-adquiridos: os filhos das mulheres escravizadas.

Porém, a criança batizada em 1832 por Manoel R. de Almeida, a menina Luzia, filha de uma escravizada de Gregório F. de Almeida, foi "liberta pelo proprietário na pia batismal" (ADR, 1979b, fl. 188v). Sua mãe, Andresa, teria agora uma filha liberta pelo seu proprietário e era comadre do filho dele, com quem passava a compartilhar "comunhão de 'substância espiritual'", como destacariam Gudeman e Schwartz (1988, p. 41).

[11] Ana nasceu em 16 de junho de 1824 e foi batizada, sendo declarada à beira da morte, em 24 de junho do mesmo ano. No total, entre os registros de batismo de escravizados de 1817 a 1888, localizamos apenas outros onze casos de senhores batizando seus próprios escravizados, sendo nove deles anteriores a 1830.

A contra ofensiva de Gudeman e Schwartz e o compadrio entre libertos e senhores

O caso de apadrinhamento por Manoel R. de Almeida de uma escravizada de seu pai, porém, provavelmente não abalaria as convicções de Gudeman e Schwartz (1988). Os autores poderiam contra-argumentar, que a tese da incompatibilidade entre o batismo e a escravidão não teria sido posta à prova com o caso, visto que o proprietário não teria se tornado padrinho de uma criança escravizada, mas de uma liberta. No entanto, lembramos que, se por um lado Manoel apadrinhava uma recém liberta, por outro, ele se tornava compadre, junto com sua esposa, de uma mãe ainda escravizada. Uma mulher, vale destacar, que poderia se tornar propriedade de Manoel por herança quando da morte de Gregório F. de Almeida. Uma ***certa*** "igualdade, humanidade e libertação do pecado" (idem, p. 42) entre eles estariam, então, seladas.

Citamos os termos "igualdade", "humanidade" e "libertação do pecado" mobilizados por Gudeman e Schwartz (1988), porém, em um contexto diverso daquele apresentado pelos autores. Enquanto eles os utilizam para apresentar os pressupostos gerais do ritual do batismo, aqui queremos tensionar a pouca atenção dada por eles – e, de modo geral, pela literatura dedicada ao ritual do batismo no Brasil do século XIX – aos batismos envolvendo recém-libertos e seus ex-senhores. Nossa hipótese é que esses casos, tratados como não dignos de atenção pela literatura seriam, em realidade, separados apenas por uma tênue e frágil fronteira daqueles que envolvem diretamente senhores e seus escravizados.

Nesse sentido, propomos problematizar a própria noção de "igualdade" utilizada pelos autores e, por isso, optamos anteriormente por qualificá-la com o adjetivo "certa". Isso porque, partimos da hipótese de que mobilizar a ideia de "igualdade" à territorialidade da primeira metade do século XIX, incorre em um anacronismo. Argumentamos ainda que foi a partir dessa leitura, que parte da historiografia acabou por negligenciar em suas interpretações os casos de compadrio entre senhores e libertos, como se na alforria fosse adquirida não apenas a saída do cativeiro, mas também a "igualdade", o que, consequentemente, eliminaria as barreiras ao estabelecimento desses vínculos.

Com base em nossa interpretação das formulações de Karl Marx (1983), entendemos por "igualdade" a ação de equiparar o que é qualitativamente diferente, isto é, igualar sujeitos desconsiderando suas particularidades. Uma forma de compreender o mundo que só foi possível com a formação e generalização das relações postas pelo fetiche da mercadoria, as quais tem por fundamento reduzir tudo e a todos a medidas contáveis e, assim, passíveis de comparação e de

trocas. Uma abstração que se realiza cotidianamente hoje e que carrega consigo não a superação do racismo e do patriarcado, mas a sua reprodução estruturante.

Assim, ao defenderem que ocorreria sem conflitos o batismo entre os senhores e seus ex-escravizados, sob o pressuposto da existência de uma igualdade atingida por esses, Gudeman e Schwartz (1988) ignoram as implicações que o próprio conceito de igualdade carrega. Isto é, desconsideram seu caráter violento: de que na sociedade da forma social mediada pela mercadoria e, consequentemente, pela igualdade, somos todos substituíveis e, muitas vezes, matáveis. Por isso, é necessário suspender tanto o aspecto positivo do termo, comumente celebrado, quanto seu polo negativo, frequentemente negligenciado, uma vez que nos referimos a um período histórico em que essa forma social ainda se encontrava em formação.

Ainda que os autores se refiram especificamente à ideia de "igualdade" entre cristãos (Gudeman e Schwartz, 1988, p. 41) e não à igualdade imposta aos sujeitos na condição de produtores de mercadorias, o uso do termo segue sendo anacrônico, pois projeta sobre uma sociedade fundamentada na escravidão, relações mediadas pela mercadoria em processo de territorialização (Toledo, 2007).

Estamos, assim, diante do que pode ser entendido como a contradição do período histórico analisado. Pois, se por um lado, temos o argumento de que durante a primeira metade do século XIX, no Brasil, ainda não era possível afirmar que as relações sociais fossem inteiramente mediadas pela abstração das qualidades, pela impessoalidade da igualdade formal e pela mobilização universal de todos ao trabalho. Por outro lado, as práticas comerciais, a forma da troca e, particularmente, a possibilidade de comprar uma pessoa após a morte de outra com o intuito de continuar a produção de mercadorias, demonstram que esse contexto já ultrapassava uma mera sociabilidade fundada na pessoalidade e em fetiches de natureza exclusivamente religiosa, como se observava, por exemplo, no feudalismo europeu (Kurz, 2014).

Não estamos, assim, sugerindo que fossem relações feudais, nas quais a ideia de igualdade sequer figurava como possibilidade. O que propomos é que, em uma sociedade fruto da relação metrópole-colônia, marcada pelo trabalho cativo e na qual a Igreja ainda detinha significativa influência – mesmo com a tensão crescente decorrente do processo de autonomização do Estado nacional –, o batismo dos escravizados, com o intuito de salvá-los do pecado, não pode ser entendido apenas como retórica religiosa. O que se observa é um movimento inserido em um processo mais amplo de constituição da forma moderna capitalista.

Por fim, gostaríamos de voltar ao argumento de "raridade" trazido por Gudeman e Schwartz (1988). Os autores constroem toda a sua tese sob o argumento da quantidade de casos encontrados, por meio dos quais seria possível chegar a médias, transformadas em regras passíveis de serem validadas por sua alta frequência.

Em contraposição, temos por pressuposto o teorizado pela micro-história de Carlo Ginzburg (1989). Esse autor propõe, em oposição à defesa da média – que subtrai detalhes, qualidades e diferenças para poder igualar e, nos pontos de contatos, agora isolados de seus contextos, chegar a regras – dar atenção aos *indícios*, ao que aparentemente estaria fora da grelha interpretativa posta pela totalidade ou pela interpretação teórica dominante. Dessa forma, o "diferente" não deve e não foi aqui tratado como exceção a ser descartada, mas como fenômeno verossímil, que merece atenção, seja por indicar possíveis rupturas na maneira com que as relações sociais se davam, seja por evidenciar os limites da teoria de Gudeman e Schwartz (1988).

Além disso, após nos aproximarmos dos estudos sobre o século XIX trazidos por autores como Maria H. Machado e Antônio A. I. Cardoso (2024), Sidney Chalhoub (2011a), James Sweet (2013) entre outros que se apoiaram no método da micro-história formulada por Carlo Ginzburg (1989), compreendemos que não é possível isolar elementos da vida desses sujeitos a fim de equipará-los entre si. Apagar o que os diferencia, suas particularidades, diz respeito a um método de pesquisa que só é possível na sociedade capitalista, que iguala para poder excluir o posto como fora da média.

Desconsiderar, assim, os percursos individuais de conquista da liberdade e, a partir disso, simplesmente concluir que apenas quando livres os escravizados eram batizados por seus ex-senhores ou seus parentes, pouco contribui para a compreensão dos significados atribuídos ao batismo e, sobretudo, do que significava ser uma pessoa liberta no século XIX. Assim, o que se apresenta como uma "norma", só pode ser compreendido plenamente quando considerada em conjunto com as "exceções" e seus contextos. É justamente na dialética entre totalidade e particularidade, entre o que é tido como regra e o que é considerado "raro", que se torna possível formular hipóteses sobre a reprodução social dos sujeitos ao longo dos séculos.

Com esses preâmbulos, almejamos apresentar os limites dos pressupostos da tese de Gudeman e Schwartz (1988) sobre o baixo índice de batismos entre senhores e seus escravizados. Argumentamos, a partir das famílias-chave envolvidas na disputa política em Xiririca – Pupo Ferreira e de Almeida –, que, apesar de "raros", os casos de senhores que apadrinhavam filhos de

escravizados devem ser trazidos ao debate, pois podem nos auxiliar a compreender também o compadrio entre senhores e libertos.

O batismo de Ana (ADR, 1979b, fl. 261v), filha da escravizada de Joaquim P. Ferreira, à beira da morte e a liberdade dada em pia batismal a Luzia (ADR, 1979b, fl. 188v), filha da escravizada de Gregório F. de Almeida, batizada por Manoel R. de Almeida, são alguns desses casos. Eles nos sugerem possibilidades de interpretação que, a partir de nossa concepção e do método da micro-história de Ginzburg (1989), não podem ser simplesmente obnubiladas. Por fim, o caso de apadrinhamento de uma recém liberta por Manoel R. de Almeida, levou-nos ao debate do pressuposto da existência de igualdade entre os sujeitos livres e libertos.

O "erro" e a marca da escravidão

É plausível que, além dos benefícios decorrentes dos vínculos estabelecidos com os filhos de Joaquim P. Ferreira e Gregório F. de Almeida, Irineu e Irene tenham almejado ampliar suas possibilidades de circular pelas terras pertencentes a essas famílias, o que lhes permitiria interagir com os escravizados e agregados das respectivas propriedades. Esses encontros constituiriam *territórios amigos* (Machado, 2006) legitimados pelo ritual do batismo, como ocorreu, por exemplo, quando o casal apadrinhou Silvestre em 1832 (ADR, 1979b, fl. 188v), filho de uma escravizada de Manoel R. de Almeida.

A relação com a família Almeida já vinha sendo construída desde 1824, quando a filha de Gregório F. de Almeida foi madrinha de Júlio (ADR, 1979c, fl. 1v), filho do casal. A questão central que se coloca, para além da noção de *territórios amigos* formulada por Cacilda Machado (2006), é a variação na condição social atribuída a Irineu e Irene nos registros de batismo: enquanto no batismo de Júlio em 1824 Irineu é identificado como liberto e Irene como livre, no batismo de Silvestre em 1832 ambos aparecem como "libertos".

Ou seja, tanto no batismo ocorrido em 1830, quando o alferes Bento P. Ferreira foi padrinho do filho do casal, Leonardo (ADR, 1979c, fl. 185v), quanto em 1832, em que apadrinham Silvestre, filho de uma escravizada de Manoel R. de Almeida, Irene, que era livre, foi registrada como "liberta". Em outras palavras, ela, que era filha de agregada, recebia a marca da escravidão.

Seria possível atribuir a mudança na designação da condição social de Irene a um erro do pároco Joaquim Gabriel da Silva Cardoso, responsável pelos batismos de Leonardo e do escravizado Silvestre. No entanto, Joaquim Gabriel não era um estranho à região: além de vizinho de seu colega de batina Francisco J. da Trindade (AESP, 1828) – responsável pelos registros anteriores dos filhos

mais velhos de Irineu e Irene –, no batismo do próximo filho do casal, Tomás (ADR, 1979c, fl. 211), não repetiu o mesmo "erro". Tudo nos leva a argumentar que o uso do termo "liberta" em 1830 e 1832 não se deu por desconhecimento da condição social de Irene por parte do sacerdote.

A atenção a essa informação nos faz voltar aos batismos anteriores dos filhos de Irineu e Irene. Interpretamos que a chegada do alferes Bento P. Ferreira como padrinho de Leonardo (ADR, 1979c, fl. 185v), teria sido fruto das estratégias do casal de formar boas alianças para si e seus filhos: ao terem para seu filho Júlio (ADR, 1979c, fl. 1v) a madrinha filha do patriarca Gregório F. de Almeida, os pais teriam ameaçado sair da influência da família Pupo Ferreira que, por sua vez, para mantê-los próximos, "oferece" o alferes para apadrinhar Leonardo (ADR, 1979c, fl. 185v).

Porém, o que em um primeiro momento sugeria uma estratégia bem sucedida de Irineu e Irene, ao final se revela acompanhado de retaliações. Ao tornarem-se compadres do alferes, a família Pupo Ferreira parece ter orquestrado para dar os devidos contorno ao registro, fazendo constar que ambos os pais fossem declarados como libertos. Quanto à família Almeida, ela também pareceu exigir uma posição de Irineu e Irene, garantindo que eles também fossem declarados como libertos no batismo do filho da escravizada de Manoel, herdeiro de Gregório F. de Almeida. A liberdade entrava, assim, em questão, refletindo a delicada situação na qual o casal havia se metido.

Isso porque, os registros poderiam colocar o casal em maus lençóis, dado que entre 1833 e 1844 os assentos de batismo eram usados para comprovar a liberdade de sujeitos declarados como "pardos" ou "negros" (Chalhoub, 2011a). Essa disposição legal foi uma das ligadas à primeira tentativa de fim do tráfico negreiro, que ocorreu em 1831, mais conhecida como lei "para inglês ver"[12]. Essa medida, longe de promover a liberdade daqueles que possivelmente eram desembarcados ilegalmente no país, na prática, legitimava o cativeiro, uma vez que ficava a cargo dos capturados o ônus de provar que não eram escravizados.

A própria indefinição quanto ao momento em que o estatuto de liberto deveria ser reconhecido (se no início ou apenas ao final dos acordos de alforria condicional), fazia com que muitos vivessem sob o constante temor da reescravização, em especial os filhos de mulheres nessas condições (Grinberg e Mamigonian, 2011). Ademais, esses acordos podiam ser revogados a qualquer momento, caso o indivíduo fosse julgado como "ingrato" pela classe senhorial (Chalhoub, 2011b). Desta forma, o fato de Irene ter sido registrada como "liberta" em um assento de batismo, colocava ela e seus filhos em

[12] A expressão faz alusão aos compromissos assumidos pelo Brasil, mas não cumpridos, acerca da escravidão, em troca do reconhecimento de sua independência pela Inglaterra. Ver mais em Chalhoub (2011b).

uma situação limítrofe com o cativeiro se revogada a sua liberdade, que era ,em realidade, direto seu de nascença.

Assim, a ameaça de reescravização, ou mesmo da escravização ilegal de pessoas livres, constituía um temor recorrente na vida de sujeitos como Irineu e Irene. Nesse contexto, a construção de redes de alianças, por meio de compadres e parceiros, mostrava-se uma importante estratégia para a produção de provas e a obtenção de testemunhas capazes de atestar suas condições sociais. Talvez por isso tenha sido significativo para o casal contar com a figura do juiz Francisco J. P. Braga como compadre em dois batismos de seus filhos, garantindo-lhes legitimidade para circular na sociedade escravista da época.

Tendo em vista esse cenário nebuloso, enfrentado por grande parte da sociedade da época, Sidney Chalhoub argumenta sobre uma *precariedade estrutural da liberdade*, fazendo referência as "incertas e porosas" fronteiras entre escravidão e liberdade (Chalhoub, 2011b, p. 55). Uma condição que foi, em parte, institucionalizada no Brasil a partir de 1831, como resultado do reiterado descumprimento por parte do Estado da legislação que proibia o tráfico de escravizados. Tal cenário fez com que os libertos vivessem em permanente incerteza quanto ao futuro, agravada posteriormente com a intensificação do tráfico interno, este um desdobramento da abolição do tráfico negreiro pela lei de 1850.

O que estava em jogo era, enfim, a reprodução da sociedade escravista, que exigia a constante redefinição da fronteira entre a liberdade e a escravidão, assegurando a dominação e a exploração do trabalho pelos grupos senhoriais. Como propõe Carlos Engemann (2006, p. 57), mais do que a simples reposição de cativos por meio do tráfico, "há que se saber como a escravidão se reproduz dentro da sociedade escravista". Sob essa perspectiva, a reprodução do sistema exigia estratégias por parte dos senhores, para mobilizar a força de trabalho de escravizados e libertos, e por parte dos mobilizados, para preservarem e ampliarem seus espaços de liberdade conquistados.

Por fim, no batismo de Tomás, em 1836 (ADR, 1979c, fl. 211), o último filho do casal, Irineu e Irene voltaram a ser declarados livres e não tiveram suas cores citadas. A menção de serem "libertos" parecia ter ficado para trás, junto à trincheira em que haviam se colocado ao estabelecerem vínculos de compadrios com sujeitos das famílias rivais, Pupo Ferreira e Almeida. A solução, afinal, foi consolidar a aliança com a família Almeida, tendo Tomás por padrinhos o próprio capitão Gregório F. de Almeida (então com 70 anos) (AESP, 1836) e uma de suas filhas.

A esses laços recém estabelecidos, somava-se agora a vizinhança, pois, se em 1828, Irineu aparecia relativamente distante do capitão Gregório F. de Almeida (aquele no fogo 166 e este no 31 da 2ª Companhia de Xiririca) (AESP, 1828), em 1836 eles se aproximavam: ambos figuram no mesmo subdistrito (Xiririca, 1º subdistrito, quarteirão 3), com Irineu no fogo 17 e Gregório no 23 (AESP, 1836).

O casal parece, então, ter definitivamente deixado para trás os vínculos com a família do ex-proprietário de Irineu e, com isso, legitimado sua condição enquanto sujeitos "livres", contando agora com o apoio da família influente da situação – aquela que lideraria os embates pela elevação de Xiririca de freguesia a vila, conquista alcançada em 1842 (Almeida, 1955).

A apropriação religiosa do compadrio por africanos e seus descendentes

De volta ao ritual do batismo, já tratamos da centralidade que ele tinha para a Igreja e o Estado, assim como para os senhores e os sujeitos escravizados e livres, no que diz respeito às estratégias passíveis de legitimação. Porém, falta ainda nos debruçarmos para além da funcionalidade que o batismo adquiria, isto é, para além da criação de *territórios amigos* (Machado, 2006), da formação de parceiros na luta pela garantia da liberdade ou dos vínculos com sujeitos com os quais se podia comercializar as produções. Fazemos aqui referência aos sentidos religiosos que o batismo poderia ter, mesmo quando praticado sob as violências legalizadas pela mesma religião que dizia salvar suas almas.

Levantamos, assim, a questão se a adesão ao rito por parte de escravizados e libertos se deu majoritariamente como estratégia para garantir a liberdade e interesses econômicos ou, considerando o momento histórico analisado (a primeira metade do século XIX), se podemos supor que o batismo também tenha sido apropriado simbolicamente por estes grupos.

Essa questão diz respeito ao amplo debate presente na historiografia acerca da formação da cultura afro-brasileira durante o período escravista, especialmente no que diz respeito aos desdobramentos do encontro entre os colonizadores europeus católicos e as compreensões cosmológicas dos africanos trazidos compulsoriamente para as Américas. De modo geral, destacam-se duas vertentes interpretativas.

A primeira, representada por James Sweet (2003), sustenta a tese de que os africanos teriam mantido o "núcleo duro"[13] de suas crenças, o qual teria resistido, ao menos até o início do século

[13] Um *core*, nos termos do autor, no original em inglês.

XVIII, de forma relativamente autônoma em relação ao catolicismo. O autor, assim, se contrapõe às interpretações que sugerem uma sobreposição ou assimilação total da religião católica sobre as demais expressões religiosas que coexistiram no contexto colonial.

Considerando, porém, que nossa análise se volta para o século XIX, e não para o XVIII – como no caso em estudo por James Sweet (2003) –, a hipótese de Luiz Parés (2018) mostra-se mais elucidativa.

Em seu estudo sobre a formação do candomblé na Bahia, o autor argumenta que a experiência religiosa dos africanos escravizados não se pautava fundamentalmente por uma oposição entre as diversas tradições religiosas africanas e o catolicismo. Ao analisar a atuação de africanos em irmandades católicas, Parés (2018) sustenta que a participação deles nessas organizações não deve ser interpretada unicamente como uma estratégia dissimulada, mas também, como um indicativo de genuína assimilação religiosa. Tal processo de "acumulação de recursos espirituais" (Parés, 2018, p. 111) seria, por fim, o resultado das diferentes maneiras com que escravizados e libertos encontraram para lidar com as adversidades vividas em seus cotidianos.

Argumentamos, portanto, com base em Parés (2018), que é possível compreender que o significado do batismo pode, sim, ter sido apropriado simbolicamente por escravizados, africanos e seus descendentes nascidos no Brasil ao longo do século XIX. Extrapolando sua funcionalidade[14], o rito provavelmente foi verdadeiramente incorporado pelos indivíduos desse grupo, possivelmente revelando-se fundamental na construção de laços sociais que auxiliavam em sua reprodução.

O percurso de Irineu e Irene, entretanto, não nos fornece elementos suficientes para concluirmos qual significado o rito do batismo teria tido para esse casal em particular. Por isso, achamos importante levantar a questão, expor parte dos argumentos que estão em debate, mas evitarmos respostas categóricas. O que podemos afirmar é que, tanto no início do século XIX, como no pós-1850, no Vale do Ribeira, os escravizados e libertos batizavam seus filhos tanto junto a pessoas com as quais poderiam ter ganhos, não apenas circunscritos a salvar a alma da criança, como com vizinhos e sujeitos que provavelmente compartilhavam a crença nesse ritual, desejando por meio do batismo estabelecer vínculos de compadrio[15].

[14] Função expressa, em especial, pelo fato de o batismo ser a forma de legitimar a posse de escravizados pelos senhores e de registrar seus filhos livres por partes dos libertos.

[15] No que se refere ao significado do batismo para pessoas escravizadas, é pertinente mencionar o caso de Esperança Garcia, mulher escravizada que, ainda no século XVIII, escreveu uma carta ao Governador da Província de Piaui. No documento redigido por ela, Esperança denuncia os abusos sofridos pelo senhor que a administrava e solicita seu retorno à sua fazenda de origem. Entre os argumentos utilizados, destaca-se a impossibilidade de batizar uma de suas crianças (Oliveira, 2022). Não é possível afirmar se a

O compadrio e a terra no Vale do Ribeira

Além dos batismos que Irineu foi convidado a ser padrinho após o nascimento de seu filho Tomás (ADR, 1979c, fl. 211), ele aparece, em 1856, em dois registros presentes no Livro de Terras de Xiririca. Elaborado com base na Lei n. 601 de 1850, o livro ficava sob a guarda das paróquias e começou a ser produzido em 1855, após a regulamentação da lei. Em termos gerais, nesses registros se apresentava o nome do proprietário, seus vizinhos, a forma de aquisição (se por compra, herança ou doação), o tipo de propriedade (sítio ou sorte de terras), o local/bairro e, menos recorrente, o tamanho em braças.

Já foi amplamente debatido no campo das Ciências Humanas, em especial da Geografia Agrária, o histórico de constituição e as consequências da Lei de Terras na configuração territorial do país (sendo alguns deles Oliveira, 2007; Silva, 2008; e Martins, 2010). Aqui nos interessa compreender como o registro nesse Livro nos permite continuar a perseguir as estratégias de Irineu, viúvo ao menos desde 1846 (AESP, 1979b, fl.13), e indicar caminhos interpretativos para entender a formação das relações sociais capitalistas que conferiram ao Vale do Ribeira a particularidade de concentrar o maior número de comunidades quilombolas reconhecidas (ISA, s/ano).

Os dois registros em que Irineu aparece no Livro de terras são: um em 15 de maio de 1856 e outro dois dias depois. No primeiro, Irineu figura como vizinho, junto a Antônio G. da Silva e Miguel Antônio Jorge, de uma propriedade declarada por Manoel R. de Almeida (filho do capitão Gregório F. de Almeida), localizada na Ilha Raza (AESP, 1856, reg. 165). No segundo, Irineu aparece como proprietário, na mesma localidade que Manoel, estabelecendo limites com ele e, novamente, com Miguel A. Jorge (AESP, 1856, reg. 184). Isto é, as propriedades de Irineu, Manoel R. de Almeida e Miguel A. Jorge eram contíguas[16].

Ser vizinho de Miguel A. Jorge não era nada irrelevante. Este, além de possuir ao menos 61 escravizados e ser o principal exportador de arroz, com maior volume de negociações com terra entre 1849 e 1870 e o principal credor da região (Valentin, 2006), era quem, após a elevação de Xiririca à Vila, passaria a centralizar o poder local, tendo sido nomeado delegado em 1854[17].

menção ao rito foi empregada estrategicamente ou se refletia uma crença de fato de Esperança, mas o caso traz, de todo modo, elementos para o debate.

[16] Essa proximidade já podia ser notada desde o maço de população de 1836 (AESP, 1836), no qual Miguel A. Jorge, Irineu Pupo, o patriarca da família Almeida e seu filho Manoel eram praticamente vizinhos (respectivamente fogos 11, 17, 23 e 19, todos em Xiririca, subdistrito 1, quarteirão 3). É também nesse ano que Irineu e Irene batizam o filho Tomás (ADR, 1979c, fl. 211), na condição de livres e tendo por compadres o capitão Gregório F. de Almeida.

[17] Em ofício de 29 de julho de 1854 (AESP, 1854), Miguel A. Jorge é indicado como delegado e "o negociante mais forte de Xiririca, [que] dispõe de tudo mais do lugar".

Assim, se até aqui Irineu construíra um caminho junto a Irene (falecida antes de 1846)[18] entre dois delegados em disputa, se aproximando, por fim, do rival de seu ex-senhor, por meio de seu registro de terra é possível vislumbrar os novos passos do nosso protagonista. É ainda revelador que, a atual propriedade em mãos dos descendentes do casal, esteja localizada próxima da principal fazenda de Miguel A. Jorge, a Caiacanga, presente até hoje no ideário da população da região[19]. Proximidade que, parece, já vinha sendo construída desde ao menos 1836 (vide nota 16).

Isso porque, sem mais filhos para batizar e viúvo, Irineu fortalecerá seus laços com Miguel A. Jorge por meio do apadrinhamento de três crianças escravizadas pertencentes a esse, entre os anos de 1846 e 1851. Nesses registros, ele volta a ser mencionado como "liberto" (ADR, 1979b, fls. 13, 20 e 45v) e, em uma ocasião, aparece classificado como "preto" (ADR, 1979b, fls. 45v), designação que até então não lhe havia sido dada. É após este intervalo que Irineu oficializa a posse de seu sítio, um acontecimento significativo tanto para a época quanto para sua posição social[20].

Ou seja, após terem sido declarados como "libertos" pelas duas famílias em conflito nos batismos do filho Leonardo (1830) e do escravizado Silvestre (1832) (respectivamente ADR, 1979c, fl. 185v; ADR, 1979b, fl. 188v), e conquistado o status de "livres" no batismo em que o capitão Gregório F. de Almeida apadrinhou o filho Tomás (1836) (ADR, 1979c, fl. 211), agora, nesse novo contexto, sob influência do delegado Miguel A. Jorge, Irineu reaparece como "liberto" e passa a ser identificado como "preto".

Uma mudança que, argumentamos, sinaliza sua submissão às estruturas de poder representadas por Miguel A. Jorge, porém, paralelamente, em uma dinâmica marcada por tensões, uma vez que foi justamente por meio da aproximação a este delegado (falecido apenas em 1879)[21], que Irineu obteve o reconhecimento legal de sua propriedade. Temos por hipótese que tenha sido exatamente por conta das relações estabelecidas por meio do batismo de seus filhos e de escravizados, que seu sítio tenha conseguido sobreviver ao período escravista, perdurando até os dias atuais, como uma terra marcada por vínculos de compadrio.

[18] Ireneu aparece como viúvo no registro de batismo da criança escravizada Elizia em 1846 (AESP, 1979b, fl.13).
[19] Como nos relataram diversos interlocutores ao longo de nossos trabalhos de campo.
[20] Outros registros de terras de sujeitos sabidamente libertos ou fugidos são citados no estudo sobre as comunidades remanescentes quilombolas do Vale do Ribeira elaborado pela Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) (Andrade, 2000), mas como se argumenta em Andrade (2000), eram poucos os que tinham e o faziam como estratégia para minimizar as possibilidades de fiscalizações, protegendo assim seus vizinhos.
[21] A data de falecimento de Miguel Antônio Jorge foi obtida de sua lápide, localizada no Cemitério Municipal da cidade de Eldorado, em trabalho de campo realizado em 03 de agosto de 2022.

Dessa forma, defendemos que a obtenção da posse da terra e sua legitimação como propriedade registrada, conforme demonstrado pela trajetória de Irineu, esteve intimamente conectada aos laços estabelecidos por meio do apadrinhamento com pessoas livres e escravizadas. Essa rede de compadres ofereceu a Irineu os meios necessários para conquistar e assegurar sua terra. Após a legitimação da terra, Irineu batizou, em 1862, Policarpo, filho de uma escravizada de Miguel A. Jorge (ADR, 1979b, fl. 212v), ocasião em que não foi descrito nem como "liberto", nem como "preto", mas apenas como um padrinho "viúvo".

Considerações finais

Ao longo deste artigo, percorremos a trajetória de Irineu e Irene como um fio condutor para compreender, em escala micro-histórica, as complexas estratégias sociais e simbólicas de sujeitos escravizados, libertos e livres pobres no Vale do Ribeira do século XIX. Analisamos como o ritual do batismo e as redes de compadrio, longe de serem práticas meramente religiosas, funcionaram como meios de produção de alianças, circulação social e, sobretudo, de legitimação da posse da terra em um contexto marcado pela tensão entre escravidão e liberdade. A partir desse percurso, podemos agora apresentar algumas considerações mais amplas sobre o significado dessas pistas e suas implicações para a configuração da territorialidade da região.

Temos por hipótese, com base nos *indícios* (Ginzburg, 1989) trazidos pela trajetória de Irineu e Irene, que conquistas semelhantes também possam ter sido obtidas por sujeitos que habitaram o Vale do Ribeira ao longo do século XIX. As relações de compadrio provavelmente desempenharam papel fundamental na legitimação das posses de terras de escravizados, libertos e seus descendentes, o que, consequentemente, teria permitido, junto a outros arranjos sociais, formar o que hoje é conhecido como a região com maior quantidade de territórios quilombolas do estado de São Paulo (ISA, s/ ano). Nesse sentido, argumentamos que essas relações são um dos elementos de constituição dessa particularidade, dada a forma como o compadrio se realizou na primeira metade do século XIX na região do Vale do Ribeira.

Por fim, as estratégias do casal Irineu e Irene nos permitem argumentar que a terra é um bem produzido, que não existe em si. Não é uma objetividade à espera de ser mobilizada mas, sim, que precisa ser formada de maneira particular, constituindo padrões de territorialidade, mediante as relações sociais que se estabeleceram no processo de *territorialização do capital* (Heidemann *et al.*, 2014).

Desta forma, diferentemente do que foi propagado pela geografia regional brasileira ao longo do século XX, e ainda sussurrada pelos corredores acadêmicos, sobre serem os atributos físicos fator determinante na ocupação do solo (Azevedo, 1943), neste artigo advogamos em prol de uma leitura oposta: dado que o espaço não é absoluto, são as relações sociais, com suas particularidades dadas pelo momento histórico da reprodução do capital em tensão com as agências dos sujeitos, que determinam como a terra se configurará. No caso da região do Vale do Ribeira, enquanto terra também de compadrio.

Referências

ALMEIDA, Antônio Paulino de. Memória histórica de Xiririca. **Boletim**. São Paulo: Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo, v. 14, p. 7-168, 1955.

ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos A. C.; OLIVEIRA ANDRADE, Marcia R. (ed.). **Negros do Ribeira**: reconhecimento étnico e conquista do território. 2 ed. São Paulo: ITESP: Páginas & Letras, 2000.

ARQUIVO DIOCESANO DE REGISTRO (ADR). **Livro de assentos de casamento de livres e libertos da Igreja de Xiririca**: 1844 a 1860. Fotografado por Nelson J. de Moraes. 1979a.

ARQUIVO DIOCESANO DE REGISTRO (ADR). **Livro de assentos de batismo de escravizados da Igreja de Xiririca**: 1817 a 1888. Fotografado por Nelson J. de Moraes. 1979b.

ARQUIVO DIOCESANO DE REGISTRO (ADR). **Livro de assentos de batismo de livres e libertos da Igreja de Xiririca**: 1814 a 1867. Fotografado por Nelson J. de Moraes. 1979c.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Carta reservada à Província de São Paulo**. Ofícios Diversos. CO 1339, 1854.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Maço de População de Iguape e Xiririca**. 1789.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Maço de População de Iguape e Xiririca**. 1801.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Maço de População de Iguape e Xiririca**. 1815.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Maço de População de Iguape e Xiririca**. 1828.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Maço de População de Iguape e Xiririca**. 1836.

ARQUIVO DO ESTADO DE SÃO PAULO (AESP). **Livro de Terras de Xiririca**. vol. 25. 1856.

AZEVEDO, Aroldo. **Monografias Regionais**. São Paulo: Ed. Nacional, 1943.

BACELLAR, Carlos de A. P. Arrolando os habitantes do passado: as listas nominativas sob um olhar crítico. **Locus**, v.14, n.1, Juiz de Fora, p.113-131, 2008.

BACELLAR, Carlos de A. P. Os compadres e as comadres de escravos: um balanço da produção historiográfica brasileira. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** - ANPUH. São Paulo, jul., 2011.

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

CHALHOUB, Sidney. Precariedade estrutural: o problema da liberdade no Brasil escravista (século XIX). **História Social**, 14(19), p.33–62, 2011b. DOI: https://doi.org/10.53000/hs.vi19.315

CONRAD, Robert E. **Children of God's Fire**: A Documentary History of Black Slavery in Brazil. The Pennsylvania State University Press, 2006.

ENGEMANN, Carlos. **De laços e de nós**: constituição e dinâmica de comunidades escravas em grandes plantéis do sudeste brasileiro do Oitocentos. 2006 Tese (Doutorado em História Social) – Instituo de Filosofia e Ciência Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

FERREIRA, Roquinaldo; GUEDES, Roberto. Apagando a nota que diz escrava: Efigênia da Silva, o batismo, o compadrio, os nomes, as cabeças, as crias, o tráfico, a escravidão e a liberdade (luanda, C. 1770-C. 1811). **Almanack**, Guarulhos, n. 26, edoo819, 2020. DOI: http://doi.org/10.1590/2236-463326edoo819.

FLORENTINO, Manolo. GÓES, Jose "Comércio Negreiro e Estratégias de Socialização Parental entre os Escravos do Agro Fluminense, 1790–1830." Vol. 1, pp. 65–81. Em: **Anais do IX Encontro Nacional de Estudos Populacionais***.* São Paulo: ABEP, 1994.

FÓRUM DE ELDORADO (FE). **Inventário de Irineu Pupo Ferreira** [inventário]. Xiririca. Cx. 41, 1871.

FÓRUM DE ELDORADO (FE). **Inventário de Benedito Pupo Ferreira** [inventário]. Eldorado. Cx. 325, 1925.

FÓRUM DE ELDORADO (FE). **Inventário de Ronaldo Pupo Ferreira** [inventário]. Xiririca. Cx. 65, 1942.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala***:* formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ed. São Paulo: Global, 2006.

GINZBURG, Carlos. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989.

GUDEMAN, Stephen, SCHWARTZ, Stuart B. Cleansing Original Sin: Godparenthood and the Baptism of slaves in Eighteenth-Century Bahia. Em: SMITH, Raymond Thomas (ed.) **Kinship Ideology and Practice in Latin America**. The University of North Carolina Press, pp.35-58, 1984.

GUDEMAN, Stephen, SCHWARTZ, Stuart B. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. Em: REIS, João J. (Org). **Escravidão e Invenção da Liberdade**: Estudos sobre o negro no Brasil. Ed. Brasiliense, p.33-59, 1988.

GUDEMAN, Stephen. The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. **Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, p. 45-71, 1971.

HEIDEMANN, Heinz D.; TOLEDO, Carlos de A.; BOECHAT, Cássio A. O trabalho no Brasil: traçado interpretativo de sua história de formação e de sua crítica. **Estudos Avançados,** São Paulo, v. 28, n. 81, p. 55- 67, Ago. 2014.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **O Ribeira Vale.** s/ ano. Disponível em: https://www.ribeiravale.org.br/. Acessado em: 01 de agosto de 2025.

JOÃO. **Trajetória familiar.** Entrevista concedida a Cecília Cruz Vecina. Eldorado. 02 de abril de 2022.

KURZ, Robert. **Dinheiro sem Valor**: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política. Lisboa: Antigona. Trad. Lumir Nahodil. 2014.

MACHADO, Cacilda. As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR), na passagem do século XVIII para o XIX. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 26, n. 52, p.49-77, 2006.

MACHADO, Maria H. P. T. CARDOSO, Antônio A. I. **Geminiana e seus filhos**: uma história de escravidão, maternidade e morte – Brasil do século XIX. São Paulo: Bazar do Tempo, 2024.

MAMIGONIAN, Beatriz G., GRINBERG, Keila. O crime de redução de pessoa livre à escravidão no Brasil oitocentista. **Mundos do Trabalho**, Florianópolis, v. 12, p.1-21, 2021. DOI: http://doi.org/10.5007/1984-9222.2021.e79922.

MARTINS, José de Souza. **O Cativeiro da Terra**. São Paulo: Contexto, 2010.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). 3ª ed. Ver., Campinas: Editora Unicamp, 2013.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: FFLCH/Labur Edições, 2007.

OLIVEIRA, Jônata A. R. de; PEREIRA, Larissa S. Entre rastros e vestígios: a escrita de Esperança Garcia contra as políticas de ocultamento. **Uniletra**, Ponta Grossa, v. 44, p.1-12, 2022. DOI: 10.5212/Uniletras.V.44.19565.2022.

PARÉS, Luis N. **A Formação do Candomblé:** História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

RIOS, Ana Maria Lugão. The Politics of kinship: Compadrio Among Slaves in Nineteenth-Century Brazil. **The History of the Família**: An International Quarterly. Vol. 5, n. 3, p.287-298. 2012.

SANTOS, Márcio A. O batismo e seus diversos papéis na escravidão no vale do Mucuri em Minas Gerais na segundo metade do século XIX. *Rede-A*, vol 1, n.2, jul-dez, p.119-141, 2011.

SCHWARTZ, Stuart B. Opening the Family Circle: Godparentage in Brazilian Slavery. Em: **Slaves, peasants, and rebels***:* reconsidering Brazilian slavery. University of Illinois Press, pp.137-160, 1992.

SILVA, G. C. DE M. Os filhos da escravidão e o primeiro sacramento: batismo, compadrio e sociedade escravista na freguesia de Santo Antônio do Recife, Capitania de Pernambuco, no fim do século XVIII. **História (São Paulo)**, v. 37, p.1-30, 2018.

SILVA, Lígia Osório. **Terras Devolutas e Latifúndio**: efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora Unicamp, 1ª Ed., 2008.

MARX, Karl. **O capital***:* crítica à Economia Política. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SWEET, James. **Recreating Africa**: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. The University of North Carolina Press, 2003.

SWEET, James. **Domingos Álvares**: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World. University of North Carolina Press, 2013.

TOLEDO, Carlos de Almeida. Das velhas às novas barreiras do processo crítico da modernização e mobilização do trabalho. In: SEYFERTH, G. *et al.* **Mundos em movimentos***:* ensaios sobre migrações. Santa Maria: Ed. UFSM, p. 217-239, 2007.

VALENTIN, Agnaldo. **Uma civilização do arroz***:* agricultura, comércio e subsistência no Vale do Ribeira (1800-1880). 2006. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

YOUNG, Guilherme. Documentos para a história de Iguape. **Revista do Instituto Histórico e Geographico de São Paulo**. Vol. IX, 1904.