



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

O RIACHO E AS ERAS
Memórias, identidade e território em uma comunidade rural negra
no Seridó potiguar

Joelma Tito da Silva

FORTALEZA/CE
2009

Ficha Catalográfica

S581r Silva, Joelma Tito da

O Riacho e as eras : memórias, identidade e território em uma comunidade rural negra no Seridó potiguar / Joelma Tito da Silva ; Eurípedes Antônio Funes (orientador). 2009.

206 f. : il. ; 30cm

Orientador: Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes.

Dissertação (Mestrado) em História Social. Universidade Federal do Ceará. Departamento de História, Fortaleza, 2009.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

O RIACHO E AS ERAS
**Memórias, identidade e território em uma comunidade rural negra
no Seridó potiguar**

Joelma Tito da Silva

Eurípedes Antônio Funes
Orientador

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em História Social.

FORTALEZA/CE
2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

O RIACHO E AS ERAS
**Memórias, identidade e território em uma comunidade rural negra
no Seridó potiguar**

Joelma Tito da Silva

Esta dissertação foi julgada e aprovada, em sua forma final, no dia ___ de junho de 2009, pelo orientador e membros da banca examinadora, composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Eurípedes Antônio Funes – UFC
(Orientador)

Prof. Dr. Antônio Torres Montenegro – UFPE

Prof^a. Dr^a. Kênia de Souza Rios – UFC

FORTALEZA/CE

2009

Agradecimentos:

Um trabalho de pesquisa não resulta, apenas, da atividade solitária. Há parceiros que dele participam direta ou indiretamente. Por isso, agradeço aos moradores do Riacho que me receberam em suas casas para contar sobre suas vidas, seus sonhos, suas batalhas e seu passado.

Ao CNPq pelo auxílio financeiro durante os dois anos de mestrado e à Universidade Federal do Ceará.

Aos professores e aos colegas do Mestrado em História que contribuíram para a minha aproximação com a história social. As leituras e as discussões feitas nas disciplinas ressaltavam a importância do trabalho mais denso com a empiria, os sujeitos históricos, os contextos e a historicidade dos homens. No começo, um tanto desconcertante, descobri que meu projeto era um esboço, um rabisco quase sem forma e não arte final sintetizando páginas que pretendia escrever na dissertação. Não que este início tenha sido devastador ou desconstrutor, ele não me lançou ao abismo, me deixando sozinha entre escombros, mas, expôs algumas fragilidades.

Diante das dificuldades e dos desafios que apareceram foi fundamental a presença do prof. Eurípedes Funes, orientador deste trabalho. Nos nossos diálogos, ele me estimulou a rever questões, a trilhar novos caminhos e a evitar as “**areias movediças**” da pesquisa – para citar uma de suas frases marcantes. Eurípedes não só me ensinou muito sobre quilombos e história social, como instigou, ainda mais, o meu fascínio pelo ofício do historiador.

Agradeço, também, aos professores Adelaide Gonçalves e Franck Ribard que estiveram na banca de qualificação e colaboraram, com suas observações precisas, para a realização deste trabalho.

Nessa caminhada, encontrei algumas pessoas especiais em Fortaleza, às quais serei eternamente grata: a Prof^a. Telma Bessa, uma cearense-paulistana, que me inspirou a permanecer no trabalho com história oral; Elizgardênia e Ana Luiza, com as quais dividi momentos importantes e tive descontraídas conversas, e Clícia, uma grande amiga que, gentilmente, me recebeu em sua casa desde que cheguei à Fortaleza.

Voltando às terras potiguares, agradeço ao prof. Joel C. Andrade, que esteve junto comigo no começo dessa pesquisa durante os anos de graduação, pelo

incentivo e apoio para que eu fizesse a pós-graduação na Universidade Federal do Ceará.

À todos os amigos e amigas da Universidade Federal do Rio Grande do Norte em Caicó.

À Maiza, uma amiga incondicional que está sempre ao meu lado, me estimulando a seguir em frente.

E, por fim, à minha mãe, dona Fátima, e a minha irmã, Andréa, que, mesmo distantes, são peças fundamentais em minha vida.

Resumo:

Negros do Riacho é a nomeação conferida a uma comunidade rural, localizada no município de Currais Novos/RN que foi reconhecida como “remanescente de quilombos” em 2006. A partir das memórias sobre a fundação do sítio Riacho dos Angicos são construídas referências a uma temporalidade mítica e ancestral, na qual vive o primeiro negro da família a se apropriar das terras margeadas pelo pequeno Riacho dos Angicos. Para os mais velhos esse personagem das “eras”, conhecido como Trajano Passarinho, teria tomado posse daquele espaço nos tempos de D. Pedro II e construído sua vida em uma terra de ninguém, pedaço de chão abandonado formado por uma paisagem de “matas e montanhas”, lugar de moradia dos antigos negros. Atualmente a terra pertence a seus familiares, formando uma comunidade com 197 pessoas que se consideram herdeiros de um território construído e conquistado desde períodos imemoriais demarcados em “eras”. Com base nas narrativas sobre esse passado e as histórias de vida dos mais velhos, objetivo analisar os usos que os sujeitos fazem da memória, da identidade e da história.

Palavras-chave: Negros do Riacho, memória, identidade.

Abstract

Negros do Riacho is a denomination conferred to a country community, located in Currais Novos – RN Town, which was acknowledged as “quilombo remnant” in 2006. This work builds, from memories about the foundation of Riacho dos Angicos Farm, references to a mythical and ancestral temporality, in which the first Negro of that family that took possession of the lands bordered by Riacho dos Angicos lived. As thought by the elderly, this “age” character, known as Trajano Passarinho, possibly, took possession of that space in D. Pedro II’s period, and built his life in a “no one’s land”, in a piece of land constituted of a “woods and mountains” landscape, ancient Negros’ habitation place. Nowadays this land pertains to his relatives, constituting a community with 197 people that regard themselves as heirs of a territory built and conquered in immemorial times, demarcated in “ages”. Relying on accounts about this past as well as in the elderly ones’ life stories, it is intended to analyze the uses of memory, identity and history made by the individuals.

Key-words: Negros do Riacho, memory, identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: As fugas de Trajano Passarinho e do tempo:	10
CAPÍTULO I – As primeiras eras – nas matas, nas montanhas, no Riacho – espaço negro em Currais Novos:	28
1.1. Primeiro ato: um escravo pernambucano:	31
1.2. A recusa no olhar dos outros:	34
2.3. Último ato: nos tempos de D. Pedro II...:	38
1.4. Tomar, comprar, herdar: apropriação dos espaços no Seridó nos tempos de D. Pedro II:	47
1.5. No avanço das cercas:	54
1.6. Dias de fome e morte: os Trajano em Currais Novos:	61
1.7. Travessias em família: do Ceará-Mirim ao Cariri cearense:	66
CAPÍTULO II – As outras eras – poder, família e território:	72
2.1. Currais Novos e os passos de Miguel Trajano (1910-1930):	73
2.2. Os donos da terra: relações de poder no Riacho:	80
2.1.1. Miguel Preto “o dono do Riacho”:	80
2.2.2. Rituais e poder: a sacralização da força de Damião e o culto à São Sebastião:.....	83
2.2.3. O poder dividido: Zé Banda e Tereza:	85
2.3. Os troncos velhos e as ramas:	87
2.4. Ressentimentos negros e caboclos:	102
CAPÍTULO III – No passar das eras – memórias e práticas entre os negros do Riacho:	108
3.1. Formas materiais de sobrevivência – a cerâmica, o carvão e o uso da terra:	116
3.1.1. O pedir e suas travessias:	133
3.2. Celebrações, bailes e ritos:	138
3.3. A arte do bem-fazer e o trabalho (mal)dito:.....	144

CAPÍTULO IV – Um quilombo no Riacho – o legado negro da terra:	151
4.1. A Ordem Franciscana e a ação católica no Riacho (1985-1994):	154
4.2. O Projeto Dignidade e a emergência da categoria quilombo:	162
4.3. Remanescentes de quilombos – um novo sujeito político:	166
4.4. O legado negro da terra:	174
Considerações finais:	192
Referências e bibliografias:	197

Introdução

As Fugas de Trajano Passarinho e do Tempo

INTRODUÇÃO:

As fugas de Trajano Passarinho e do Tempo

Essa história começa como uma narrativa exemplar: as fugas de Trajano Passarinho e do tempo. Trajano foi um negro forro, possivelmente de origem pernambucana, que, no século XIX teria se apossado de algumas porções de terras no interior do Rio Grande do Norte. Esse sujeito, do qual pouco se sabe, está na ancestralidade de uma família conhecida como negros do Riacho, que reside a 12 km da sede do município de Currais Novos/RN¹. Nessa comunidade, a figura do negro Trajano remete a um começo da história e reforça o sentimento de posse territorial. Quanto à “tribo dos historiadores”, encantada pelo perigoso “ídolo das origens”², tal sujeito carrega a ilusão de um princípio fundador capaz de ser guardado nas linhas escritas da história. Para aqueles que vivem nas terras do Riacho dos Angicos³, esse parente antigo é a semente que germinou os troncos velhos e as ramas, ele é o ausente presente nas recordações sobre os vãos mais remotos do passado familiar, é o princípio do legado territorial, enfim, é o corpo impregnado no tempo percorrido em “eras”. Sua existência ancestral atravessa gerações e se reinventa.

Na tradição oral, com os seus vícios e vísceras abertas, verídicas e inventivas, o tempo não passa como um processo. Para o tempo da história, a ilusão da continuidade alimenta a atividade do historiador que, no gozo do caminho segue pistas, evidências e rastros do passado. Quando, enfim, reúne o material, percebe que o tempo do acontecimento escapou de suas mãos. Fugiu para onde jamais será alcançado, como um passarinho que não fica; voou para longe e seguiu em direção a algum lugar onde o cativo da história consegue mantê-lo prisioneiro apenas aos poucos, por pedaços, sem jamais apreender seu corpo e sua trajetória por inteiro, perdendo-o no ato do vôo. O pássaro e o passado estão livres qual o negro e posseiro Trajano Passarinho, sujeito que escapou ao cativo do escrito e

¹ Cidade localizada há 180 km de Natal, capital do Rio Grande do Norte. O município de Currais Novos compõe a micro-região do Seridó, no sertão central do Estado. Segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística), ocupa uma área de 864 km² e possuía, em 2007, 42.066 habitantes.

² BLOCH, Marc. **A Apologia da história ou O ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001. p.36.

³ Riacho dos Angicos designa um território cortado por um riacho de mesmo nome e encravado nas terras do Bonsucesso, área rural do município de Currais Novos.

permanece fragmentariamente nas lembranças e nas falas de seus parentes e vizinhos, de certo que não de todos e nem da mesma forma.

Trajano Passarinho é o personagem principal desta história, apesar de ter voado dela para muito longe e de nunca ter permanecido por um tempo nas linhas que seguem. Assim, ele vai como um pássaro pelo alto, na imensidão da própria vida, e se perde no longo tempo da tradição oral, encarnando a utopia de um começo e resumindo a história de outras histórias que se desenrolam neste trabalho.

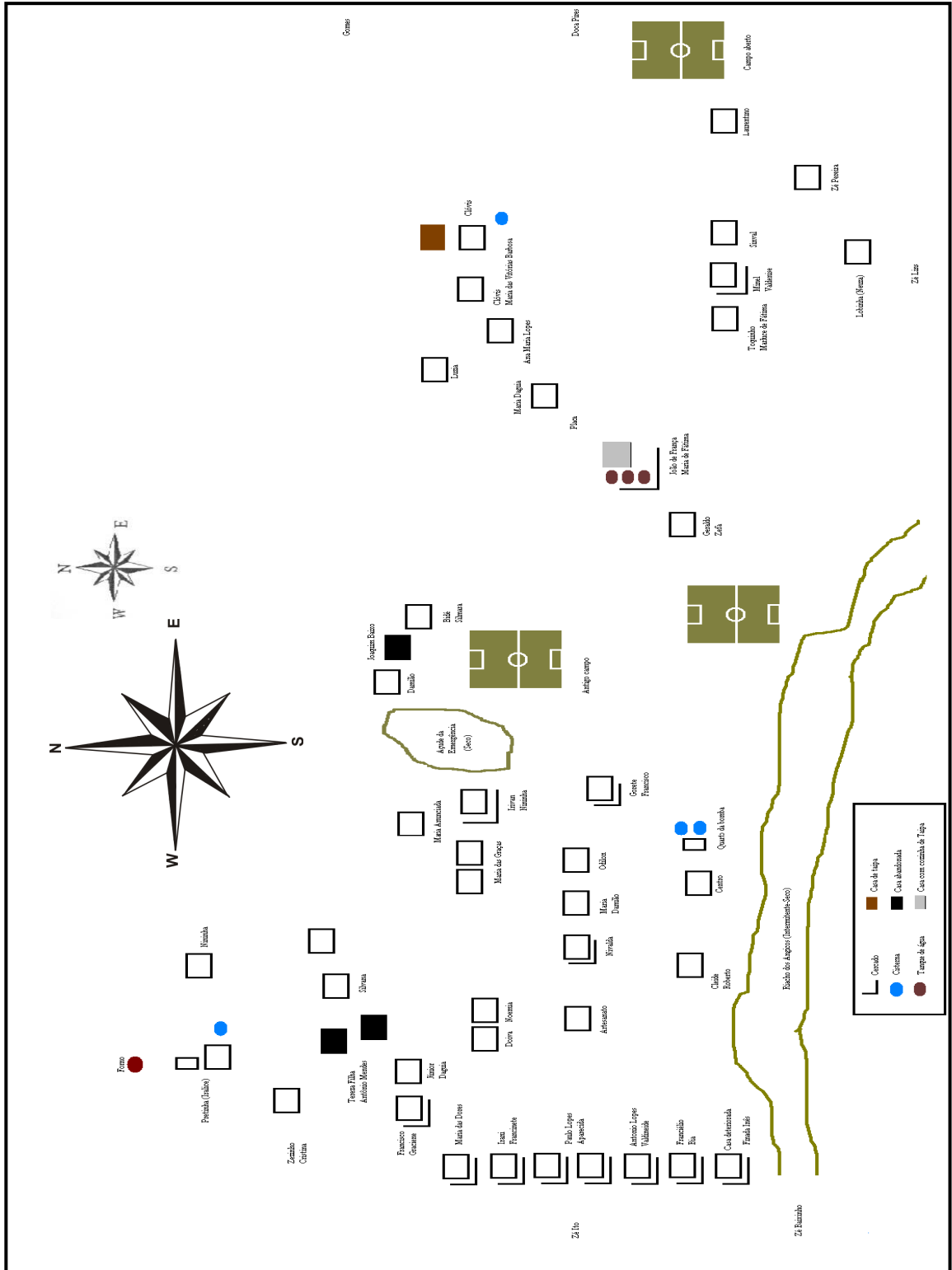
1. Encontro com a Comunidade

O meu primeiro contato com o Riacho ocorreu em 2004, na feira-livre de Currais Novos, onde os moradores do lugarejo comercializavam carvão e resolviam seus problemas cotidianos na cidade. Esse encontro foi o passo inicial para começar o trabalho na comunidade. Minha pesquisa estava em fase de sondagem e de reconhecimento do campo para, enfim, chegar ao Riacho. Algum tempo depois de mapear as possibilidades de desenvolver um estudo com história oral naquela comunidade e levando em consideração as informações obtidas durante o primeiro contato na cidade, fui pela primeira vez ao Riacho em 18 de janeiro de 2005. Uma terça-feira em que tudo parecia vazio: grande parte da população havia se deslocado à cidade de Currais Novos para matricular suas crianças na escola e “batalhar” nas ruas. Salvo a presença de alguns jovens e velhos, a terra estava silenciosa. Com poucas pessoas em casa, a primeira impressão causada em mim pelo Riacho foi geográfica: percepção de um espaço ressequido e acinzentado pela aridez, com vegetação rasteira, onde as plantações rareiam e a criação de animais é inexpressiva. As casas construídas em barro e madeira se misturam às residências erguidas em tijolo, em volta das quais muitas crianças brincavam e alguns velhos tomavam sol.

No Riacho, as noites e os dias passam acordando vidas no interior de pequenas residências repartidas em quatro cômodos e atravessadas por redes de dormir. No amanhecer, quando a vida recomeça, o sol ainda frio acende fachadas brancas, meio amareladas pela poeira do tempo e do barro, algumas contornadas

por cercados de varas enfileiradas, em forma de “faxina”⁴, outras carregam em anexo uma cozinha em taipa. No terreiro, cachorros e porcos dividem espaço com galinhas e bodes.

Mapa 01: Sítio Riacho dos Angicos



FONTE: Autor.

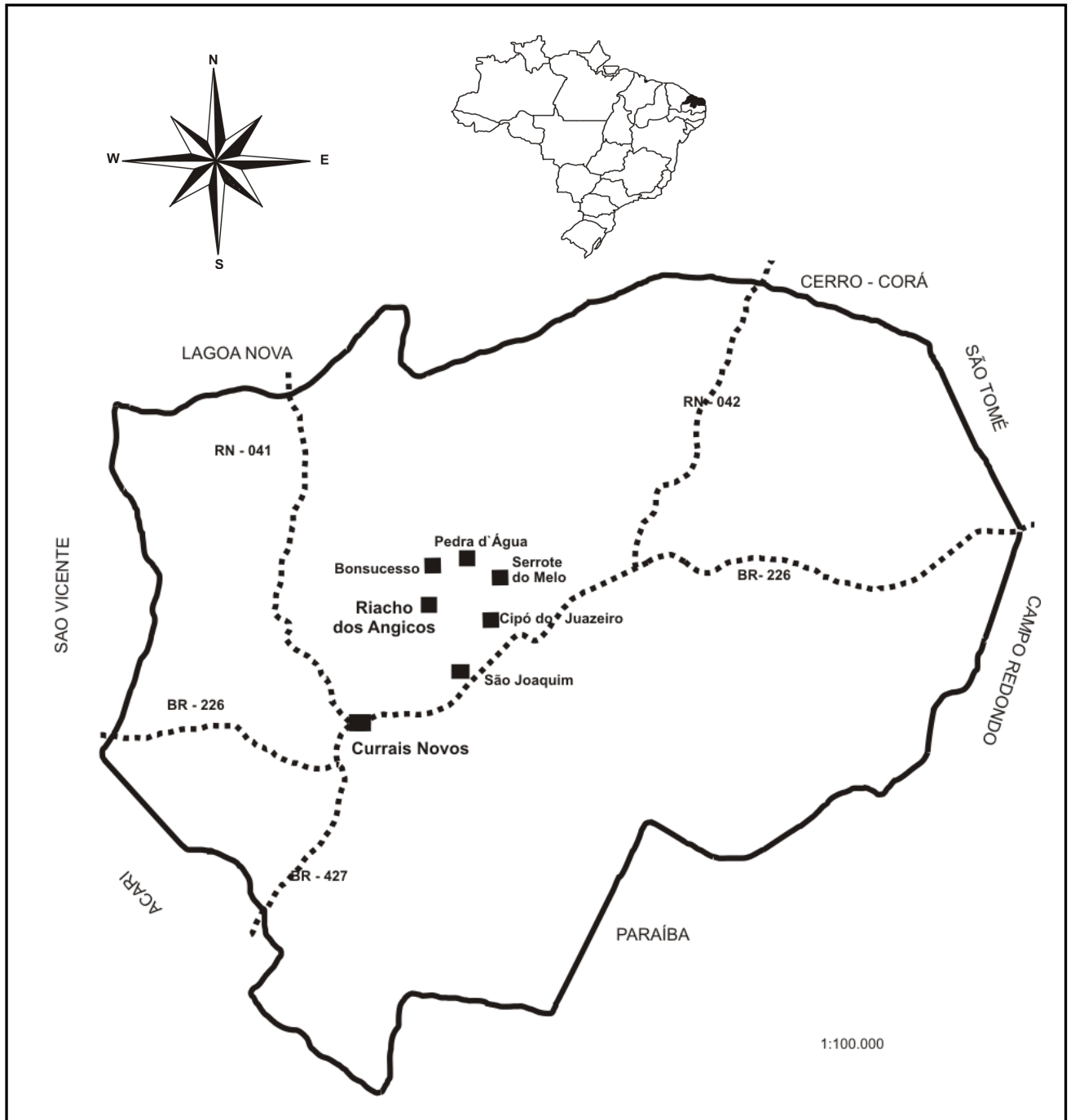
⁴ Forma de cercado feito com varas comum nas áreas rurais da região.

Dois caminhos fazem o trajeto de um lado a outro dos 3,6 hectares que compõem a terra do Riacho, desenhando o espaço serpenteado ao sul pelo corpo seco de um pequeno braço de rio que nasce no Olho d’Aguinha, corre 6 km e encontra o São Bento⁵. No extremo oposto, o terreno acidentado é interrompido pelo “açude da emergência”, construído por órgãos governamentais, onde não há água. Para chegar às terras do Riacho, partindo da cidade de Currais Novos, segue-se por dois percursos: geralmente, os “de fora” começam o trajeto pela BR 226, via de acesso à Natal/RN. Após 6 km na rodovia, adentra-se uma estrada de pedra e barro que corta a Serrota Preta até atingir a comunidade. O outro caminho, trilhado com maior frequência pelos moradores, é feito pela RN 041, estrada que segue em direção à cidade de Lagoa Nova/RN. O percurso de 13 km é interrompido por porteiros de propriedades vizinhas que dificultam o acesso.

Sigo esse relato com uma sensibilidade de viajante, como aquele que chega e estranha, se encanta ou não, tudo lhe causa impressões, inclusive o caminho. O trajeto pela BR 226 é sinalizado e convida o viajante a continuar, indicando com setas a direção correta a seguir para chegar aos “negros do Riacho”. Na entrada da comunidade, inúmeras crianças espreitam e cercam os automóveis de estranhos para pedir esmolas, depois se dispersam e voltam aos seus jogos e correrias. Grande parte da população que vive no lugarejo é composta por jovens. Algumas famílias são extensas e congregam nove ou dez filhos. Em março de 2005, havia no Riacho 42 unidades residenciais e 192 pessoas. Com base nesse número, a divisão dos habitantes pelo coeficiente de famílias pode sugerir que cada domicílio possuía, em média, quatro ou cinco membros. Entretanto, essa regra de proporção pouco revela sobre a composição familiar uma vez que na comunidade há residências repletas de pessoas e outras formadas por um ou dois moradores.

⁵ O Rio São Bento, que foi por muito tempo conhecido como Maxinaré, nomeia ocasionalmente o Rio Currais Novos. Nasce na Serra do Doutor, limitando-se com a cidade de Campo Redondo. Esse rio possui um curso de 40 km e atravessa grande parte do município de Currais Novos, atingindo a área urbana. Cf. QUINTINO FILHO, Antonio. **História do Município de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1987. p.111; SOUZA, Joabel R. **Totoró: Berço de Currais Novos**. Natal: EDUFRN, 2008, p.35-36.

Mapa 02: Município de Currais Novos



FONTE: Prefeitura Municipal de Currais Novos, 2001.

A maior parte da renda tem origem na produção e comercialização do carvão vegetal, no trabalho ocasional como diaristas em terras vizinhas, nas aposentadorias, nos programas de assistência do governo (como o Bolsa Escola e o Fome Zero), na mendicância e na pequena agricultura. Durante o desenvolvimento

da pesquisa, quase sempre os moradores do Riacho expressavam as dificuldades que marcam o presente pela pobreza, como forma de desabafo. Assim, as narrativas sobre o passado apareceram aos poucos, ressoando de um presente denunciado. As entrevistas e as conversas pareciam representar um momento propício para expor aos “de fora” as dificuldades do presente vivido. Como argumenta Alessandro Portelli, a entrevista é “uma troca entre dois sujeitos: literalmente uma visão mútua”, todas as partes envolvidas no processo são ativas e interagem⁶.

A dimensão de denúncia pontuou o primeiro diálogo que tive com os moradores do Riacho em 2004. Nesse contato inicial, dona Ana Maria Lopes da Silva e dona Iralice Lopes da Silva expuseram incisivamente os embates vividos no cotidiano de “bataias” contra a terra seca e improdutiva e a progressiva redução da venda da cerâmica utilitária e do carvão. Evidenciando a própria pobreza material, como quem denuncia o abandono, ambas contaram suas histórias de vida apresentando a dimensão do trabalho, das festas, do matrimônio, da liderança, da família, das práticas de cura e reza, etc.

Em suma, a partir da fala sobre o presente, outro tempo é ressaltado como elemento de comparação e utopia. As primas Ana e Iralice nostalgicamente recriaram na memória tempos idos, em que a venda da cerâmica garantia a sobrevivência familiar. Nesse passado ideal havia condições materiais e simbólicas para a realização dos festejos em honra a São Sebastião ou a São João. Tempos de fartura e festa que conferem sentido ao presente pela diferença. Na denúncia das dificuldades enfrentadas no “agora” está contida a referência, por vezes sutil, ao passado, para expressar a mudança entre o que se vive e o que se viveu. Dito de outra forma, na exposição enfática das mazelas vividas no presente desvela-se uma saudade do que passou.

Nesse primeiro encontro com os moradores do Riacho, as primas Ana e Iralice falaram, timidamente, de um “tempo pra trás” que definiram como as “eras”. Nas entrevistas subseqüentes permanece tal referência a um lugar-tempo dos antigos, construído como elemento anterior ao presente vivido, marcado por narrativas acerca da memória de fundação e das trajetórias dos troncos velhos. As

⁶ PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na história oral: A pesquisa como um experimento de igualdade. **Projeto História**. São Paulo: PUC, n.14, fev.2007. p.9.

“eras” começam com a identificação da chegada do primeiro negro às terras do Riacho, um ancestral que funciona como mito de origem.

As memórias de fundação ou os mitos de origem que, segundo Jacques Le Goff, “cristalizam a memória coletiva dos povos sem escrita”⁷, são construídas a partir de um tempo não-processual, no qual a distância entre o presente e períodos quase imemoriais parece arrefecer ao mesmo tempo em que os enredos rápidos anseiam por conferir um sentido de longa duração para o fato narrado. Dizendo de outra forma, sem se ater a contextos, a tradição oral parece elaborar relatos anacrônicos, nos quais o princípio está imbricado com o presente da fala, se reportando a séculos de história em narrativas curtas como que para demarcar a sua distância temporal e perenizar a figura dos ancestrais.

Entender os sentidos que as memórias assumem em uma coletividade implica em perceber como seus enunciadores medem e entendem o tempo. Isto é, identificar não apenas uma fala do tempo (a qual período os narradores se reportam e como o apresentam no momento das entrevistas), mas, principalmente, atentar para o tempo da fala⁸, marcado por saudades, sonhos, certezas, dúvidas, rancores e esperanças. Alistair Thonson ensinava que o “oralista” deve estar atento às linguagens do corpo, aos refúgios e recalques dos indivíduos que confessam seus medos nos gestos. Segundo o autor, as “expressões faciais, movimentos corporais e os modos de falar revelam certos significados emotivos das memórias que não poderiam transparecer nas transcrições das entrevistas”⁹.

A partir da linguagem do corpo e da fala, os moradores do Riacho constroem “as eras”, tempos demarcados pela tradição oral em diálogo com as histórias de vida daqueles que narram partes de experiências das quais não participaram, mas ouviram dizer, ou – no caso dos velhos – de situações vividas nas terras do sítio Riacho dos Angicos. Assim, o “tempo pra trás” se refere às circunstâncias passadas, porém, é narrado a partir das questões e expectativas vividas no contexto da fala. Como argumenta Beatriz Sarlo, o tempo próprio da lembrança é diferente daquele que envolveu os sujeitos no exato momento do

⁷ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 3 ed. Campinas/SP: EDUNICAMP, 1994. p.428

⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. A. Dizer o Tempo. In: _____. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.70

⁹ THONSON, Alistair. Memórias de Azanc – colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. **Rev. da Associação Brasileira de História Oral**. n. 4. 2001. p.89.

acontecer e, nesse sentido, “o passado se faz *presente*”¹⁰.

Esse processo não é verdadeiro apenas para os relatos da experiência vivida por uma testemunha ocular, ele abrange também a tradição oral na medida em que a manutenção de práticas e histórias antigas, quase imemoriais, depende da capacidade que possuem de se atualizarem no presente. Cada geração, ao referenciar o passado, renova suas histórias, isto é, reinterpreta heranças, ressignifica um legado. Por essa razão, no trabalho com a comunidade, identifiquei diferenças narrativas entre três grupos de entrevistados: os mais velhos (entre 76 e 93 anos), os novos-velhos (entre 49 e 68 anos) e os mais novos (entre 26 e 39 anos). A velocidade e a extensão do tempo são particulares a cada uma dessas gerações. Assim, o velho tem saudade das experiências vividas na juventude e se lembra do próprio passado como uma utopia distante, não se reconhece no tempo dos novos e sabe que já não é o mesmo de anos atrás. Estranhamento do indivíduo com seus outros “eus” que pode ser resumido em um verso de Fernando Pessoa: “o que eu era outrora já não se lembra de quem sou”¹¹.

As diferenças entre gerações não criam fronteiras intransponíveis entre elas. Ao contrário, os relatos de memória pressupõem a existência de relações que não se encerram no corpo daquele que fala. O contato familiar, os laços de pertencimento e de solidariedade tornam o indivíduo um nômade que transita por diversas influências exteriores, ele não está solitário nas profundezas secretas de si mesmo. Segundo Fernando Catroga, “a formação do eu de cada indivíduo será, assim, inseparável da maneira como ele se relaciona com os valores da(s) sociedade(s) e grupo(s) em que se situa e do modo como, à luz do seu passado, organiza o seu percurso como um *projecto*”.¹² Para o autor, a memória possui caráter intersubjetivo e relacional, visto que as narrativas do eu encontram referências na fala dos outros e, ao lembrar, o indivíduo “unifica a complexidade dos tempos sociais”¹³ reinterpretando o passado, fazendo da história de seus velhos suas próprias histórias.

Nesse instante, o sujeito que lembra e conta experiências vividas ou

¹⁰ SARLO, Beatriz **Tempo passado – Cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p.10.

¹¹ PESSOA, Fernando. O Marinheiro. In: _____. **O Eu profundo e os outros Eus**. 20 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980. p.117.

¹² CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quareto, 2001. p.20.

¹³ *Idem*, p.16-18.

ouvidas revisa e reinventa o passado, atribui novos sentidos ao acontecimento, retira e agrega elementos ao relato. Isto é, as lembranças não se referem somente ao que se foi nas brumas do tempo, elas conferem sentido ao presente e dele se alimentam. Dos antigos permanece a herança ancestral do sangue e da terra. Evocá-los na memória organiza a vida dos vivos e reforça a idéia de anterioridade e de legado. Mas não como uma repetição monótona, visto que os velhos relatos permanecem na medida em que são atualizados. Nesse sentido, Alessandro Portelli afirma que a memória não é “apenas um depósito de fatos”, é também “um processo ativo de criação de significação”¹⁴.

De forma concreta, a inventividade, o presentismo e a contingência da memória podem ser observados em vários momentos da história do Riacho. O mais recente ocorreu a partir de 2005 quando surgiram as demandas para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos e seus moradores precisaram construir novas maneiras de olhar coisas antigas na medida em que havia uma posituação do “ser negro” na construção da identidade quilombola. Neste sentido, ao se considerar que a memória se apóia na história torna possível estudá-la e se ter, também, “um conhecimento das formas de elaboração”,¹⁵ e re-elaboração, do passado do grupo social e do processo de construção do sentido de pertença e de territorialidade.

Esse processo de redefinição identitária a partir da categoria “remanescente de quilombo” se generalizou em diversas comunidades negras do Brasil desde a década de 1990. Nos anos seguintes à promulgação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988 – que garante a titulação das terras aos “remanescentes de quilombos”¹⁶ – a memória, a tradição e a historicidade das comunidades negras entraram na pauta do judiciário. A validade das falas sobre o passado passou a ser refutada ou reforçada como valor de prova legal em razão da redefinição do direito sobre o espaço. Nesse aspecto, as políticas reparatórias anseiam por estimular memórias que historicamente estiveram

¹⁴ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**. n. 14, São Paulo: PUC, fev. 1997. p.33.

¹⁵ MONTENEGRO, Antônio Torres. História e memória: combates pela história. **História Oral** vol. 10 Nº 1, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de História Oral, jan. dez. 2006. p.30

¹⁶ O texto constitucional dispõe que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. SENADO FEDERAL, Constituição da República Federativa do Brasil (1988. In: TÁCITO, Caio. Constituições brasileiras: 1988. CD-R, 2001. p.103-104.

encobertas pelo manto negro da escravidão. Dizer-se negro e positivar tal identidade pela memória dos antigos e da tradição possibilita às comunidades afro-descendentes legalizarem definitivamente a posse da terra. Obviamente, há tensões sociais no âmbito da titulação efetiva desses espaços de uso comum, as versões sobre os “remanescentes de quilombos” estão em disputa e, no cerne desses embates, está em jogo a validade das narrativas de memória.

Para as comunidades, o novo contexto repercute nas maneiras de lembrar, reordena as histórias individuais e coletivas, reatualizando o passado. No entanto, o “presente quilombola” não revela apenas a contingência da memória e da tradição oral entre os grupos interessados em garantir a posse efetiva de suas terras, ele expõe, igualmente, as revisões de conceitos e reconstruções de sentidos no campo do conhecimento histórico e antropológico sobre quilombos no Brasil.

2. Das comunidades negras aos quilombos

A delimitação dos quilombos pressupõe a existência de uma herança ancestral fundamentada no uso comum da terra e vincula o espaço ao elemento étnico “negro”. A partir desse pressuposto, na década de 1990 a antropologia renovou ou “sofisticou” – para usar uma expressão crítica de Carlos Vogt e Peter Fry¹⁷ – a categoria “quilombola”, com a finalidade de tornar aplicável o Artigo 68 da Constituição Federal de 1988. As mudanças operadas no campo do discurso etnográfico ocorreram concomitantes às revisões da historiografia sobre os quilombos históricos e, de forma mais geral, na abordagem da experiência negra no Brasil.

Entre as duas últimas décadas do século XX, historiadores como Robert W. Slenes, Sidney Chalhoub, Flávio dos Santos Gomes, João José Reis e Eurípedes A. Funes escreveram diferentes narrativas sobre o cativo negro, olhando para os escravos e seus descendentes como sujeitos da história, capazes de construir laços afetivos, de solidariedade, compor famílias estáveis, fugir, permanecer, se rebelar e/ou negociar. Ao invés de focar apenas a resistência direta e aberta, transformando o quilombo e todas as formas de luta de escravos em

¹⁷ VOGT, Carlos; Fry; Peter. **Cafundó, a África no Brasil**. Campinas/SP: Edunicamp; São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 226.

elementos antagônicos ao sistema escravista, esses estudiosos passaram a considerar as diferentes estratégias empregadas pelos cativos na forja de espaços de liberdade dentro do escravismo¹⁸.

No âmbito dos estudos antropológicos sobre “remanescentes de quilombos” há uma crescente demanda por identificar as maneiras pelas quais essas comunidades se constituíram historicamente. Nesse processo, o passado e a permanência dos grupos passaram a compor provas jurídicas que legitimam a titulação das terras. Tempo, espaço e identidade são conceitos centrais para tais estudos. Definitivamente, as fronteiras entre história, antropologia e geografia se estreitaram.

Para Eurípedes A. Funes, a noção de cultura aproxima tais campos que, em suas especificidades, “amalgamam-se as fronteiras, permitindo aos estudiosos da história circular por territórios vizinhos, sem comprometer o olhar, o foco de investigação, a perspectiva de análise e a construção de sua narrativa historiográfica”. Funes argumenta que transitar por essas áreas do conhecimento possibilita ao historiador trabalhar com temas que, durante muito tempo, foram considerados como domínio de outras esferas do saber. A partir das fontes orais e escritas, o autor se lança à pesquisa em quilombos formados no Baixo Amazonas, cujas histórias remontam o século XIX¹⁹. E o olhar de Clio entra na história das comunidades negras em diálogo com categorias antropológicas e geográficas.

O historiador Edward P. Thompson admite que a aproximação entre a antropologia social e a história social é criativa e pertinente desde que a história não abdique ao trabalho de interpretação dos contextos em nome da análise sincrônica, e perceba que os costumes, os ritos e os símbolos aparecem de formas específicas em diferentes temporalidades. O historiador se aproxima do ofício do antropólogo pelo conceito de cultura, entretanto, adverte Thompson: “não podemos esquecer que ‘cultura’ é um termo emaranhado que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe pode, na verdade, confundir ou ocultar distinções que precisam ser

¹⁸ SANTOS, Flávio Gomes dos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; REIS, João José SANTOS, SANTOS, Flávio Gomes dos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

¹⁹ FUNES, Eurípedes Antônio. Não conto o que não sei: é assim a história (prefácio). In: NEVES, Frederico de Castro *et al.* **História: memórias no plural**. Fortaleza: Venus Gráfica e Editora; FUNCAP, 2008. p.7.

feitas”²⁰. Os trabalhos historiográficos sobre quilombos são orientados por essa noção de cultura que não renuncia ao tempo nem a experiência.

Quanto às pesquisas antropológicas das duas últimas décadas, o uso da categoria “quilombo” atualizou o termo “comunidades negras rurais”, comum nas etnografias produzidas nos anos 1970 e 1980. Nesse período, interessava aos pesquisadores analisar os modos de vida de descendentes de escravos em espaços rurais para descrever as estruturas organizacionais internas do campesinato negro e denunciar a dilaceração das antigas práticas diante de uma realidade avassaladora, marcada pelo avanço do grande capital.

Antropólogos como Renato S. de Queiroz (Ivaporunduva-/SP)²¹, Anita Maria de Queirós Monteiro (Castainho-PE), e Maria de Lourdes Bandeira (Vila Bela/MS) identificaram a desagregação dos modos de produção das comunidades negras rurais frente à “expansão do sistema capitalista que passou a afetar as bases materiais, a economia, os valores, os arranjos organizatórios tradicionais”²² dos grupos baseados no uso comum da terra, uma modalidade de apropriação do território historicamente ignorado pela estrutura do Estado²³.

Em estudo sobre as relações interétnicas em Vila Bela/MS, Maria de Lourdes Bandeira verifica que as estruturas de solidariedades construídas pelo grupo pesquisado, baseadas no uso coletivo do espaço, uma espécie de “igualitarismo”, foram radicalmente alteradas com a emergência das frentes pioneiras e a prática extrativista. Para a autora, as relações de classe que emergem com a presença de um patronato na localidade produziram o rompimento dos mecanismos de reciprocidade construídos a partir das relações de parentesco²⁴.

Nesse contexto em que a antropologia ressalta as diversas situações desagregadoras de antigas maneiras de viver nas comunidades negras, Luiz de Carvalho Assunção produz, em 1988, um estudo etnográfico acerca dos negros do

²⁰ THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.22.

²¹ QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica**. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

²² MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. **Castainho: etnografia de um bairro rural de negros**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 1985. p.82.

²³ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, Édna; HÉBETTE, Jean (Orgs). **Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia**. Belém/PA: UFPA/NAEA, 1989. p.143

²⁴ BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco - estudo antropológico de Vila Bela**. São Paulo: Brasiliense, 1988. p.321-322.

Riacho. Com base nas observações sobre identidade e etnia de Roberto Cardoso de Oliveira²⁵, Assunção centra a sua narrativa nas disputas internas pela terra travadas entre negros e caboclos, ao mesmo tempo em que todos os moradores da comunidade assumiam para “os de fora” a identidade de negros do Riacho. Assim como seus contemporâneos, o autor identifica uma fragmentação gradual do grupo em razão das precárias condições de trabalho na terra que levaram seus moradores a ingressarem cada vez mais no trabalho como diaristas e mendigarem. Soma-se a isso o paulatino declínio do comércio ceramista e a perda do sentido das chefias locais. Todos esses fatores reunidos conduziriam a comunidade a uma desagregação completa²⁶. O fim parecia iminente.

No pós-88, a emergência do “quilombola” enquanto sujeito político renova as abordagens sobre as comunidades negras. Os estudos antropológicos são progressivamente capitaneados para a produção de laudos, necessários à aplicação dos dispositivos constitucionais.

Em diversas partes do país foram desenvolvidos trabalhos de caráter etnológico, histórico e geográfico para atender às demandas jurídicas das comunidades. Em 1996, José Jorge de Carvalho organizou uma pesquisa multidisciplinar no quilombo do Rio das Rãs, região do Vale do São Francisco, Bahia²⁷. No Maranhão, a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH) e o Centro de Cultura Negra (CCN) publicaram os resultados do laudo antropológico e da perícia jurídica nas terras de Jamary dos Pretos, localizadas em Turiçu, um espaço de mocambeiros situado na zona fronteira com o Pará²⁸.

Do outro lado da fronteira, o historiador Eurípedes A. Funes realizou, em 1995, um estudo com a comunidade do Pacoval, no Baixo Amazonas. Sua narrativa encontra as águas dos rios Erepecurú, Curuá e Trombetas, nas margens e nos cursos dos quais mocambeiros resistiram ao cativeiro, conquistaram espaços em

²⁵ Na década de 1970, Roberto C. de Oliveira definia duas modalidades de identificação étnica para pensar as sociedades indígenas da Amazônia, particularmente no alto Xingu: uma que se refere a contexto inter-tribal (isto é, a relação e contato por matrimônio entre diferentes tribos produzem alternativas de identificações diferentes a um mesmo indivíduo) e identidade construída no embate com os brancos. (OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Identidade étnica*. In: _____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976. p.08-20.)

²⁶ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social**. Dissertação. Natal: UFRN, 1988. p.130-131.

²⁷ CARVALHO, José Jorge de. **O Quilombo do Rio das Rãs: Histórias, tradições, lutas**. Salvador: UFBA, 1996.

²⁸ SOCIEDADE MARANHENSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS; **Jamary dos Pretos – Terra de mocambeiros**. São Luiz, 1998. col. Negro Cosme, Vol II.

fuga, negociaram com regatões, se internaram nas matas e adentraram espaços cuja topografia impôs derrotas às forças repressivas²⁹. Para o autor, nos tempos da escravidão os mocambeiros afro-amazônidas buscavam libertar o próprio corpo da servidão. Hoje a luta é outra, seus descendentes almejam libertar a terra e legitimar a posse definitiva de um território herdado dos antigos³⁰. Mais uma vez, a memória e a tradição aparecem como suportes de construção da identidade étnica e da territorialidade.

3. O problema da identidade

A questão da identidade dos grupos étnicos é central nas pesquisas sobre “remanescentes de quilombos” e está presente no vocabulário jurídico, como fica evidente no Decreto 4.887, de 2003, que dispõe sobre a autoatribuição. Considera-se que os espaços formados por famílias descendentes de escravos se constituíram historicamente como territórios de negros que se autopercebem e são percebidos como tal. Isto é, o elemento étnico atravessa a história de suas vidas e os identificam por contrastes em uma relação de alteridade com os “de fora”.

A recente definição das comunidades negras como quilombolas reatualiza esse tipo de construção identitária e reforça a noção de *grupo étnico* tal qual formulado em fins da década de 1960 por Frederick Barth. Esse estudioso, definido por Tomke Lask como uma “efígie” da Antropologia comparada³¹, renovou os estudos sobre os grupos étnicos e a identidade ao propor que a manutenção das fronteiras entre agrupamentos humanos distintos não corresponde ao isolamento geográfico, cultural e social dos povos uma vez que as diferenças permanecem e se reforçam no contato, na relação, no trânsito de pessoas que atravessam limites étnicos.

No Brasil, a problemática lançada por Barth foi (e continua sendo) amplamente aplicada aos estudos das relações interétnicas desde os anos 70. Durante o decênio de 1990 esse tipo de análise fundamentou teoricamente a

²⁹ FUNES, Eurípedes Antônio. **Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas**. São Paulo: USP, 1995 (Tese de Doutorado)

³⁰ FUNES, Eurípedes Antonio. Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX-XX) In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) **Os senhores dos Rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p.256

³¹ LASK, Tomke. Apresentação. In: BARTH, Frederick. **O Guru, o iniciador e outras investigações**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.p.18.

formulação de um conceito antropológico de “quilombo”.

Nesse processo, o termo “remanescente de quilombo” reinventa o grupo étnico ao agregar uma nova identificação, atualizando nas comunidades as antigas formas de se ver e se reconhecer. Parte-se do pressuposto de que nesses espaços negros os sujeitos compartilham costumes e valores, se perpetuam biologicamente e interagem com outros grupos. Assim, os sujeitos identificam-se como pertencentes a uma coletividade, ao mesmo tempo em que são identificados pelos outros em relação de alteridade. Portanto, os estudos teoricamente orientados pela categoria de *grupo étnico* partem da idéia de que não há comunidades completamente isoladas como ilhas perdidas no tempo e no espaço³². Os lugares fechados dentro de si são projeções quiméricas de antropólogos românticos que esperavam encontrar sociedades primitivas puras, onde a vida se organizaria apenas a partir das estruturas internas. A identidade se forja na interação; no contato são mapeadas e reforçadas as diferenças. Por essa razão, as assertivas e símbolos construídos e subjetivados pelas comunidades negras existem em função das relações intergrupais.

No caso do Riacho, a interação contínua com habitantes da região entre Currais Novos e a Serra de Santana ocorre em virtude da venda da “loixa”, do pedir esmolas, no ato de batizar seus filhos, enterrar seus mortos e trabalhar em propriedades da região como diaristas. A partir dessas relações, são elaborados e reforçados estereótipos que instituem o sentido social do outro associado ao dado étnico e aos lugares-comuns que singularizam determinadas características como delimitadoras de um “ser” negro do Riacho. Isto é, a diferença está contida na identificação dos moradores com a prática ceramista, o pedir, o beber, a ociosidade, o incesto e a desorganização familiar, enfim, em todos os emblemas que constroem ontologicamente a noção de “negro do Riacho”. É certo que esses estereótipos atingiram uma massa de negros livres desde os tempos da escravidão. Vitor Leonardi identifica, nos viajantes e historiadores do século XIX, a associação constante dos forros ou de seus descendentes à malandragem, à cachaça e ao ato de pedir esmolas. Segundo ele, “muitos desses preconceitos e lugares-comuns

³² BARTH, Frederick. **Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: LASK, Tonke (Org). **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

passaram para o século XX”³³.

Em se tratando dos moradores do Riacho, esses aspectos criam uma identificação geral de grupo pela negação. Dentro da comunidade, o sentimento de pertencer a uma família e de compartilhar a terra como legado comum dos antigos reforça a idéia de estar associado a uma coletividade. No entanto, não se verifica apenas relações dicotômicas entre os “de fora” e os “de dentro”, isto é, não se trata de construir heróis e vilões com suas psicologias imóveis. Os indivíduos são complexos e se relacionam com diversas coletividades³⁴, como subdivisões familiares, diferenças entre gerações, sexo, etc.

No Riacho, a pluralidade de versões presente na memória de fundação está expressa na maneira como as diferentes gerações da família se identificam e lidam com o pretérito, tecendo suas narrativas sobre as “eras”. As múltiplas temporalidades destas memórias urdem o tecido da narrativa que passo a expor.

4. O tecido da Narrativa

O primeiro capítulo, **As primeiras eras: nas matas, nas montanhas, no Riacho – espaço negro em Currais Novos**, aborda o contexto de apropriação das terras do Riacho, enfocando a povoação de Currais Novos, que até 1890 pertencia à Vila do Acary, como um espaço antigo onde acontece a ocupação da terra pelo negro Trajano Passarinho. Assim, essa parte apresenta discussões sobre: a) a construção das primeiras “eras” como um momento de fundação, marcado pela pluralidade das falas; b) as condições de existência e de sobrevivência da família Trajano na segunda metade do século XIX e início do século XX e a sua inserção em um lugar-tempo caracterizado pelo paternalismo, o paulatino avanço das cercas, a concentração fundiária e as heranças mentais da escravidão (nenhum dos relatos sobre Trajano Passarinho se reporta diretamente ao cativo; por vezes, ele aparece representado como um negro alforriado. Na maioria das narrativas, sua figura é acionada como o primeiro ente da família a tomar conta da terra, sem história anterior ou designação de estatuto social); c) a análise do lugar social da

³³ LEONARDI, Vitor. **Entre árvores e esquecimentos: História social nos sertões do Brasil**. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996. p.139.

³⁴ AUGÊ, Marc. **O Sentido dos Outros: A Atualidade da Antropologia**. Petrópolis/RJ? Vozes, 1999, p.43

família Trajano em Currais Novos, os dilemas, os problemas enfrentados durante as secas e as chuvas, a morte e a migração temporária (em alguns casos, permanente) para Ceará-Mirim, região litorânea do Rio Grande do Norte, e para o Cariri Cearense.

Em **As outras eras: poder, família e território**, a análise recai sobre as relações de parentesco e de poder que desenham e redesenham o território. Nesse item, abordo a construção familiar da posse (os arranjos familiares e as árvores genealógicas) e as configurações do poder articuladas internamente (os chefes de núcleos familiares e os “donos do Riacho”). Nesse capítulo, destacam-se as relações de poder que organizam o espaço cultural, social e físico da comunidade, identificando as maneiras de organização do parentesco. As relações de troca presentes no ato de casar-se cria convergências e tensões, une e separa núcleos familiares. Além do casamento, a morte expõe a maneira como os grupos familiares estão organizados, especialmente quando se coloca a questão do legado da terra. A definição daqueles que devem ser considerados os herdeiros legítimos dos velhos é conflituosa, ressentida e expressa as divisões na família.

No terceiro capítulo, intitulado **No passar das eras: memórias e práticas no Riacho**, apresento as artes antigas e as maneiras de sobrevivência a partir dos recursos naturais oferecidos pelo meio, como o barro – matéria-prima para a construção de casas de taipa e para a modelagem da cerâmica utilitária – e a madeira utilizada na produção do carvão vegetal. Este capítulo acompanhará as travessias do pedir, uma prática ensinada e aprendida entre as mulheres que seguem com seus filhos pequenos em direção às cidades e às áreas rurais vizinhas ao Riacho. No plano das práticas mágico-religiosas, o enfoque recai sobre o saber-fazer a cura e a reza como uma arte do “bem fazer”, o catimbó ou macumba – prática (mal)dita, falada sempre com temor e desconfiança – e a realização das antigas festas em honra a São Sebastião e São João, recordadas como momentos áureos nos quais a alimentação era farta e a bebida, em grande quantidade, fazia movimentar o corpo nos bailes ritmados pelo som do pife, da zabumba e do triângulo. Esses festejos eram realizados nos meses de janeiro e junho. Em suma, neste terceiro capítulo destacam-se as práticas percebidas como artes do “povo de muitos anos”, as suas formas de viver e as maneiras de crer.

Por fim, em **Um quilombo no Riacho: o legado negro da terra**, analiso o presente quilombola, quando o Riacho se torna alvo das políticas afirmativas

desenvolvidas pelos Governos Federal, Estadual e Municipal. Esse quarto capítulo objetiva refletir sobre o contexto em que a categoria “quilombo” entra no Riacho e como será apropriado (ou não) pelos seus moradores. Essa é a fase mais recente de uma história que pode começar pelas primeiras eras...

CAPÍTULO – I

*As Primeiras Eras – Nas Matas, Nas Montanhas, No Riacho
Espaço Negro em Currais Novos*

CAPÍTULO 1: AS PRIMEIRAS ERAS: NAS MATAS, NAS MONTANHAS, NO RIACHO – ESPAÇO NEGRO EM CURRAIS NOVOS

É no passado...nas era... (...) No início, pra trás. Agora tem lá minha mãe que ta lá com cem ano, aqui aculá ela ainda se lembra de Trajano Passarinho³⁵.

Era o primeiro negro, num veio daqui não, veio da África. Chamava Trajano Passarinho, bem pretinho³⁶.

Esses fragmentos de fala, ditos pelos irmãos Ana Maria e João de França, são relatos sobre o “início”, tempo que ficou “pra trás”, “nas eras” do primeiro negro que teria se apossado das terras às margens do Riacho dos Angicos. Talvez possa parecer ao leitor que essas breves frases se confirmam e compõem uma memória contínua sobre a fundação do sítio Riacho dos Angicos. Perigosa conclusão, pois, na tradição oral, as permanências estão impregnadas pelas particularidades e contingências da fala, argutamente captadas com sensibilidade pela sétima arte no filme “*Narradores de Javé*”³⁷.

Nas telas do cinema, a história da pequena cidade de Javé e de seus moradores apresenta as provações pelas quais passou o personagem Antônio Biá ao tentar, sem sucesso, conter ou aprisionar a multiplicidade dos relatos sobre a fundação do lugar no esquite monótono da escrita³⁸ e da razão científica. Biá desejava ressuscitar a história gloriosa e floreada de Javé, entretanto, dilacerado, descobriu a impossibilidade de contar um evento por inteiro diante das diversas versões que encontrou nos relatos orais. O sentido central do filme e dos dilemas de Biá está revelado nas páginas em branco de um livro não escrito acompanhado por um pequeno bilhete de comicidade poética que, em verso, dizia:

³⁵ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em março de 2004.

³⁶ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

³⁷ O enredo do filme conta a história fictícia de Javé, pequena cidade localizada no interior baiano, ameaçada de submergir nas águas de uma barragem em vias de construção. Diante da possibilidade real e iminente de serem retirados de seus lares, um dos habitantes de Javé propõe a escrita da verdadeira história da pequena cidade e encarrega tal atividade “científica” ao trapaceiro Antônio Biá, único que sabia escrever no lugarejo. **Narradores de Javé**, 100 minutos, 2003; direção de Eliane Café, Bandeira Filmes.

³⁸ PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista Projeto história**. São Paulo: PUC, n.14, fev. 1997. p.29.

Tenho a declarar que eu, Antônio Biá,
sou gente de cara, dente e nariz pra frente.
E mais, bunda, cacunda e calcanhar pra trás,
me exonero como escrivão,
estou ausente para manter a mente e o corpo são.
Quanto às histórias, acho melhor ficar na boca do povo,
porque no papel não há mão que lhe dê razão. (Grifos nossos)

Assim, a ilusão de escrever a grande história de Javé se desfaz. Com efeito, a verdadeira história do lugarejo jamais existiu porque cada narrador roga a si o direito de dizê-la. O enredo sobre a pequena cidade é peça de ficção, mas aborda questões importantes para a pesquisa junto a grupos cuja relação com o tempo se faz a partir da tradição oral e das histórias de vida, como ocorre com a comunidade rural denominada “negros do Riacho”.

Nessa narrativa cinematográfica destaca-se a relação entre oralidade e escrita nas diferentes parcialidades de memórias que cercam o passado mítico do lugar, impossibilitando a definição de uma memória homogênea que persiste no tempo e ecoa de vozes passadas sem cortes ou alterações. Dito de outro modo, o substrato temporal que atravessa as recordações não é gerado apenas no passado, ele compreende o presente e as projeções de futuro, se modificando pela comunicação entre gerações mesmo quando deseja perenizar sentimentos de pertença e histórias antigas.

Semelhante ao que ocorre na fictícia Javé, a dinâmica das lembranças e da tradição oral em movimento constante de alteração e de recriação, de reatualização e de apagamento, se insere nas narrativas da família de negros que vivem na área central do município de Currais Novos. Na densidade e na particularidade das falas sobre o começo – não raro vagas e breves, como faíscas de luzes que se acendem e logo se apagam – as primeiras “eras” ou o tempo dos “antigos” representam o momento inicial da ocupação do Riacho dos Angicos e das terras que se espalharam até em “riba” da Serra de Santana. O personagem principal dessas memórias quase sempre é um “nego véio”, preto da cor de “caivão” que teria perdido parte significativa de suas posses para grandes senhores locais no movimento voraz das cercas e das secas.

Certamente que, em algumas falas sua história se confunde com os passos de outros velhos, mas na maioria das vezes, o começo de tudo é creditado ao negro Trajano. Tal nome que o revela nas falas aparece acompanhado de adjetivos que ora descrevem as marcas do seu corpo, ora os seus atos, ou ainda

delimitam a ancestralidade e a antiguidade de sua existência. Na memória, ele é “Trajano Passarinho”, “Trajano Velho” ou “Trajano Preto”. As denominações **passarinho**, **velho** e **preto** são elementos que compõem esse sujeito, personagem principal desta história.

Utilizo o termo “personagem” menos para expor uma narrativa inteiramente inventada e mais para expressar um relato que se refaz no tempo e em cada fala. Assim, Trajano aparece como um personagem porque participa de uma trama na qual adquire diferentes papéis no relato dos outros. Isto é, ele representa o outro distante no tempo, o ausente, o morto que marca as memórias sobre a fundação do lugar. Ou ainda porque a sua existência não tem sentido fora das falas e da imaginação de seus parentes e vizinhos. Nesse sentido, torna-se ficção do real, reinventada pela tradição oral cada vez que a mesma história é narrada em presentes diferentes, por sujeitos diversos, que refazem lacunas e recriam perenemente o relato.

Considerando essa relação entre lembrança, esquecimento e construção de uma ancestralidade na tradição oral, objetivo problematizar os caminhos que articulam a vida contada, a experiência narrada e o encontro sempre complexo entre gerações (os velhos dos velhos, os novos dos velhos, os velhos dos novos e os novos dos novos) que passam necessariamente pela relação com o tempo.

Com efeito, esta é uma história das famílias Trajano, Lopes e Silva, cujas trajetórias se cruzam e entrecruzam nas “eras”. Tempo antigo do primeiro negro, do ancestral e fundador que protagoniza o marco inicial da posse. Seus descendentes permaneceram como herdeiros de uma terra conquistada há mais de cem anos. Nesse lugar, construíram suas histórias, teceram laços de parentesco, articularam uma forma de viver, projetaram suas próprias existências, compartilharam expectativas, sonharam, brigaram, dividiram e construíram o espaço no qual residem.

A história dos moradores do Riacho pode começar pelas “primeiras eras”, narradas em três atos que saltam como cenas particulares da boca, dos gestos, das expectativas e das lembranças. No primeiro, desenrola-se a história de um escravo de origem pernambucana que se apossa das terras do Riacho dos Angicos e gera família extensa. No segundo, a história é semelhante, entretanto, não há qualquer referência direta ou indireta à escravidão. Nesse ato, Trajano aparece como sujeito que se deslocou da província de Pernambuco para o interior do Rio

Grande do Norte no contexto de uma “grande guerra” que, não raro, aparece como a Guerra do Paraguai (1864-1870). Depois de trabalhar algum tempo para um senhor por nome de Pedro Gomes de Melo, Trajano se deslocou para as terras do Riacho e ali se fixou. O terceiro ato alcança os tempos e o corpo de D Pedro II, no diálogo entre o imperador e um certo negro faminto que pede e recebe a posse da terra. Essa parte é a mais longa de todas. Então, que comece o primeiro ato...

1.1. Primeiro Ato: Um escravo pernambucano

Nos idos do século XIX, Trajano Passarinho, oriundo de Pernambuco, recebe a alforria de um senhor da região do Seridó e toma posse de alguns quinhões de terras na povoação de Currais Novos, onde se fixa com a família. Na primeira geração, seus filhos se unem em matrimônio a outros negros advindos de localidades vizinhas. O casal Trajano e Joaquina fez germinar os espessos troncos velhos que deitaram raízes profundas no Riacho. Seus filhos Manoel, Miguel, Joaquim, Antônia, Chica Grande e Marciana formaram as ramas, isto é, os descendentes que vivem até hoje naquelas terras.

O trecho acima baseia-se nas evidências encontradas durante a década de 1980 por Luiz Carvalho Assunção em seu estudo etnográfico. Alguns dos sete interlocutores entrevistados nesse trabalho teriam convivido com o forro Trajano, outros escutavam relatos dos mais antigos e aprenderam histórias sobre o negro velho. Segundo o autor:

Os moradores do Riacho não podem ser pensados separadamente. Formam um grupo de famílias descendentes de um ex-escravo de nome Trajano Lopes da Silva ou Trajano Passarinho – como é conhecido por essas pessoas – que no século passado apossou-se dessas terras, após ter sido alforriado por um senhor da região. É essa a visão apresentada pelos mais velhos e repetida pelos mais moços³⁹.

Assunção afirma que os moradores mais velhos do Riacho se reportam a Trajano como um negro liberto, referência indireta a escravidão que desaparece aos poucos. Nos últimos anos da década de 1980, um jornal local publica matéria com os “negros do Riacho” em comemoração ao centenário da abolição da escravatura

³⁹ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 1994. (Col. Humanas Letras). p.17.

no Brasil, e verifica que os moradores da comunidade nada sabiam sobre o 13 de maio de 1888 e sentiam-se importunados quando “os de fora” faziam indagações sobre o cativo:

Segundo declarações de um deles que evitou ser fotografado e fugiu rápido depois de falar, os estudantes perguntam muito as coisas e eles ficam envergonhados. “Eles dizem que a gente é diferente. Que é preto. Pergunta se a gente é escravo. Essa é a maior dificuldade”. Eles querem uma escola na comunidade só pra eles, lá no Riacho. Mas não sabem nada sobre a abolição dos escravos.⁴⁰

Dizer que é preto e descende da escravidão significa reconhecer dentro de si, impregnado no seu corpo e na sua história, a marca da diferença. De forma geral, o termo “negro do Riacho” tornou-se um adjetivo pejorativo que evoca estereótipos, direcionando aos moradores a pecha de “bêbados”, “desordeiros”, “pedintes”, “incestuosos”, “feiticeiros” etc. Ora, diante do preconceito presente nas relações interétnicas nas quais os habitantes do Riacho estão inseridos, torna-se problemático e indesejável o reconhecimento de um passado que carrega consigo traços da escravidão.

Em outros termos, dizer que é preto e descendente de escravo implica em reconhecer para si o lugar do diferente. No entanto, essa não é qualquer diferença, é aquela que postula a inferioridade, a marca negra na tez e na memória. Então, é melhor negar e esquecer, deixar para trás e enterrar a dor de lembrar aquilo que se deseja com afincos extirpar, evocar a ascendência cabocla que se confunde com uma herança “aiva”, tornar-se moreno, ludibriar o passado e reinventá-lo para si e para os outros. Talvez por isso não haja, nas narrativas que seguem o curso das próximas linhas, aproximações entre Trajano e o cativo, ao passo que, em alguns momentos, ele aparece vinculado à África, ideia redentora oposta à imagem deletéria da escravidão.

A história de Trajano e de sua família também pode começar em cima da Serra, “nas montanhas”. O Sr. Joaquim Vicente Barbosa, conhecido como Joaquim Baixo – um dos mais velhos moradores do Riacho – relata da seguinte forma a trajetória de Trajano: “O chefe dos negros (...) ele veio de Pernambuco, se situou na Serra de Sant’ Ana, criou um bocado de filhos, foi se espalhando, se espalhando. E,

⁴⁰ **RIACHO, Uma Ilha de Negros no Seridó.** Laboratório de Documentação Histórica – UFRN, Fundo da Rádio Rural de Caicó – MEB, caixa 09.

findou no Riacho”⁴¹. O Sr. Laurentino Lopes da Silva, outro velho do Riacho, acrescenta que Trajano “era bem pretinho, mas era rico”, isto é, possuía terras que se estendiam para além das fronteiras do terreno hoje ocupado pela família, o espaço antigo compreendia as “matas” e as “montanhas”.

A chã⁴² da Serra de Santana possui um solo fértil, favorável à atividade agrícola. Assim, a ocupação da terra nessa área quase sempre esteve ligada ao plantio da mandioca, do milho, do feijão, etc. A posse desse chão era cobiçada por muitos que percebiam nele a possibilidade de construir a sobrevivência familiar ou lucrar com a alta produtividade do fecundo e próspero terreno. A singularidade do clima de altitude (mais ameno que as outras áreas da região) e as possibilidades de riquezas oferecidas na Serra transformavam as terras de Trajano Passarinho em objeto de desejo para muitos, inclusive para os sujeitos mais abastados. Com o avanço das cercas, a família de negros não conseguiu garantir sua permanência ali e terminou por vender as “grandes terras” que possuíam.

O Riacho era o fim da linha, o lugar onde foi possível ficar à medida que a propriedade da família encolhia. As recordações que colocam no centro dessa história um deslocamento antigo da Serra de Santana estão, normalmente, associadas à ideia de que os “troncos velhos” eram ricos e, com o curso do tempo, foram empobrecendo, perdendo a posse da terra e o poder sobre os espaços anteriormente conquistados. Nessa versão, Trajano aparece despido dos traços da escravidão, ele fora tão somente um negro rico e senhor de grandes propriedades na Serra de Santana. Mais uma vez, sua imagem se reatualiza e adquire novos emblemas. Trajano torna-se um outro ao mesmo tempo em que permanece como elo de ligação entre o passado distante e o presente.

⁴¹ Joaquim Vicente Barbosa *Apud* QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002. p.49.

⁴² No nordeste a “chã” nomeia o planalto. Portanto, as terras da Serra de Santana recebem este nome porque são uma extensão do planalto da Borborema.

1.2. Segundo Ato: A Recusa no Olhar dos Outros

Aqui, a história também começa em outro lugar, outras terras, outra província localizada ao sul do Rio Grande do Norte, no período de “uma grande guerra” ocorrida durante a segunda metade do século XIX. Nesse instante, os caminhos de Trajano Passarinho e dos seus familiares entrelaçam-se à história de vida de um certo Pedro Gomes de Melo, que teria se deslocado de terras pernambucanas para a povoação de Currais Novos, na Vila do Acary devido à eclosão do conflito, por vezes, identificado como a Guerra do Paraguai.

Nessa versão – contada por Severino Bezerra de Medeiros, 92 anos, que morou desde muito jovem no Sítio Pedra d’Água, no Bonsucesso, próximo às terras onde vivia Trajano Passarinho – Pedro Gomes retirou-se de Pernambuco levando consigo sua esposa, Izabel de Oliveira Mendes, duas filhas (Maria Marcionila de Vasconcelos e Emiliana Querubina de Vasconcelos) e uma irmã. Como agregados, Trajano e sua companheira Marcimina (também chamada de Joaquina), os seguiram em direção ao norte. Quando Pedro Gomes chegou ao interior da província do Rio Grande do Norte, “num tempo em que não se comprava terras”, tomou posse de um espaço que compreende o Serrote do Melo, localidade vizinha ao Riacho dos Angicos, e construiu sua casa de moradia erguida em tijolo com os fundos em taipa. De fato, seu nome era Pedro Gomes de Alcântara Galvão. Quando morreu, aos 80 anos de idade, em 34 de julho de 1930⁴³, os herdeiros inventariaram seus bens declarando que as terras onde vivia no Serrote do Melo foram havidas por meação no inventário de sua falecida esposa e por “compra” a diversos⁴⁴.

Uma vez conquistada a terra por compra, herança e/ou posse, Pedro Gomes se fixou ali até a morte e destinou parte da área ocupada à Trajano Passarinho. Como este teria se recusado a prestar-lhe serviços, foi mandado embora, ou ainda, deixou as possessões de Pedro Gomes para ver-se livre do domínio de terceiros.

Ao se deslocar, Trajano encontrou algumas braças de terras à margem do pequeno Riacho dos Angicos, onde vislumbrou a possibilidade de abrigo debaixo da sombra de uma espinhosa quixabeira, árvore comum na caatinga. Ali ergueu seu rancho em palha e fixou-se com a esposa formando a primeira geração da família.

⁴³ Registro de óbito nº 108, do livro 05, Fundo: Cartório do Primeiro Ofício da Comarca de Currais Novos, p.98v.

⁴⁴ Inventário nº 493, 1930. Fundo do Primeiro Cartório de Currais Novos.

Assim começa a história de “negos legítimos”, “puros”, “não-raciados” no Riacho dos Angicos, em um “fundo de terras”, sobra de chão,ilharga de ninguém, envolta por outras propriedades, onde Trajano encontrou moradia:

Porque houve (...) um Pedro Gomes de Melo [que] morava no Estado do Pernambuco, aí trouxe um casal deles: o Trajano Passarinho e a Marcimina que era muié dele. Aí chegou ele tirou meia légua de terra pra cada lado, aí ia trabaíá, fazer uma casa. Aí o Trajano num quis trabaíá. Aí o Pedro Gomes disse: "então você abre, vá simbora". Ele aí saiu, chegou ali no Riacho onde tinha uma quixabeira e ficou. Aí produziu aquele povo todinho.

Aí a terra era fundo de terra, sobra de terra. Eles hoje se apossaram. É a mió terra, mas eles num pranta nada não (...). É a melhor terra, tem o Riacho abaixo dele. Aí eles num trabaíavam não, aí veve de pedinte, viviam... escaparam de pedir. Tem terra lá, a terra mió do mundo, trabaíavam, num trabaíavam não (...) num ôto dia o marido saia prum canto a muié saia pra ôto pedindo.

Era terra da beira do rio, era sobra de terra. Ele se acostou ali e ficou, agora hoje se apossaram.

Ele era o legítimo, a muié num tinha cabelo na cabeça e nem ele. É um moreno legítimo, são sangue puro, hoje é porque raciou (...) ele era baixo, moreno, a muié também, mas num tinha cabelo na cabeça não era calvo⁴⁵.

O relato acima foi tecido por alguém que olha de fora. O lugar dessa fala é diverso daquele encontrado nas narrativas dos velhos que vivem no Riacho. Para o Sr. Severino a ociosidade inerente à família de negros teria feito Trajano recusar a oportunidade oferecida pela paternal figura de Pedro Gomes.

Nessa perspectiva, a recusa do trabalho, representado pelo ato de pedir, seria o motivo fundamental que impulsionou Trajano e sua esposa a seguir em busca de um novo lugar de moradia, até que chegaram ao Riacho, não muito distante do Serrote do Melo. Porém, o Sr. Bezerra não esclarece detalhadamente as nuances da relação entre o velho negro e Pedro Gomes e ainda infere que aquela família de pretos jamais fora escravizada.

Os motivos que levaram à recusa de Trajano são obscuros, apesar de o entrevistado apontar como causa a rejeição ao trabalho na terra. Assim, Trajano deslocou-se para um lugar onde estivesse livre por completo de antigos laços de servidão, passando a “escapar” a partir da mendicância e da produção da cerâmica. Ora, a ociosidade apontada pelo Sr. Bezerra revela, sobretudo, como o entrevistado projeta e representa os seus vizinhos pretos, evidencia o desenrolar das relações

⁴⁵ Severino Bezerra de Medeiros (1915). Entrevista realizada em 26 de Maio de 2007

interétnicas entre os herdeiros de Trajano Passarinho e os demais moradores da região.

Uma questão permanece: por que Trajano rejeita submeter-se ao trabalho em terras conquistadas por Pedro Gomes? Além da certeza de Severino Bezerra sobre a recusa do trabalho, restam apenas especulações. Talvez o confronto entre essa versão e aquela contada pelos velhos moradores do Riacho na década de 1980 possa esclarecer alguns pontos. Considerando que os parentes antigos de Trajano afirmam que ele teria sido um escravo liberto, é pertinente argumentar que o negro velho não desejasse mais retornar ao trabalho submetendo-se à outrem depois de alforriado e procurava a manutenção da própria liberdade. A permanência do trabalho mediado pela figura do patrão (Pedro Gomes) implicaria na volta às relações de trabalho semelhantes aquelas do cativo.

Entretanto, em Currais Novos, a grande parte dos escravos que adquiria sua alforria continuava junto dos antigos senhores na forma de agregados. Baseado nos inventários *post mortem* da povoação de Currais Novos o, historiador Antônio Quintino filho atribui essa prática à mais profunda cristandade dos senhores⁴⁶. De fato, o espírito e a retórica cristã na hora da morte serviam como estratégia para manter, sob o domínio da família, antigos escravos. Para os forros, a volta para a casa do senhor aparecia como possibilidade de não sucumbir na indigência.

Considerando o relato de Severino Bezerra, pode-se argumentar que Trajano e Marcimina fizeram o caminho inverso daquele consagrado pela historiografia e se apropriaram de uma pequena terra às margens do Riacho dos Angicos, onde passaram a residir debaixo de uma quixabeira, vivendo da produção da cerâmica e pedindo esmolas nas localidades próximas. Nesse caso, a posse da terra criou condições de sobrevivência e de manutenção da família.

A partir da versão do Sr. Bezerra, dona Cícera Gomes Barbosa da Silva, 76 anos, que morou no Riacho na década de 1950, altera e reconstrói a história sobre a chegada dos parentes antigos de seu esposo, Augusto Lopes da Silva. Ela apresenta duas versões distintas quando indagada em momentos diferentes. Na primeira entrevista, dona Cícera relata que:

⁴⁶ QUINTINO FILHO, Antônio. **História do Município de Currais Novos**. Fundação José Augusto: Natal, 1987. p.49.

Eles vieram de um lugar chamado Missão Velha que era no Ceará. Falavam também que essas criatura são descendentes dos nego da África, e ele já vieram do Ceará pra cá, um casal de negos Africanos que moravam nesse lugar chamado Missão Velha, no Ceará. De lá veio pra cá, que era esse casal de velho, a finada Antonia e o finado Tomaz. Chegaram e ficaram nesse localzinho aqui. E dali a geração foi crescendo. Então, o pessoal como finado Manel Macaco, que era dono daqueles terreno lá do rio, deixou aquele localzinho reservado. Eles foram aumentando a geração e ele foi deixando aquele localzinho ali e naquele localzinho eles ficaram. Então só é aquele quadrinho mesmo que pertence a eles⁴⁷.

O casal ao qual dona Cícera se refere é composto por Antônia Maria da Conceição e Tomaz Lopes de Aquino, avós paternos de seu esposo, Augusto Lopes da Silva. Depois dessa entrevista dona Cícera altera a versão acima e passa a considerar Trajano Passarinho como o pai de Antônia e o primeiro negro a chegar ao Riacho dos Angicos. Assim, em contato com o Sr. Bezerra, ela refaz a versão anterior:

É como Bezerra diz, a família dos negos do Riacho começou com esse Trajano Passarinho, que essa... como é nome dessa veia? Esse povo vindo da banda de Pernambuco, (...) um fazendeiro vindo de Pernambuco e ficou por ali esse casal de gente. (...) Só quem sabe é Bezerra: foi ele [Pedro Gomes] quem trouxe esse casal de gente da banda de Pernambuco e deixou por ali, e dali esse povo ficaram, e foram ficando muito tempo lá. Quer dizer o Trajano mais a Marcimina, por certo trabaiando em num sei em quê. Ou vivendo das casa, que eles era um povo assim escravo, era gente criada por esse povo rico esses fazendeiro, aí é como se fossem escravo e foram criado assim, até se formar a família todinha, o Riacho foi formado por esse Trajano e essa Marcimina, foram as primeiras pessoas que vieram pra ali⁴⁸.

Na diferença apresentada por ambos os relatos fica claro os deslocamentos operados na tradição oral pela reatualização das falas que negociam e disputam com outras versões. Há vida para tais histórias enquanto houver meios de transmiti-las e, paradoxalmente, reinventá-las⁴⁹. É hora de começar o último ato...

⁴⁷ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005.

⁴⁸ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2008.

⁴⁹ ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **Rev. da Associação Brasileira de História Oral**. São Paulo: ABHO, v. 8, n.1, jan-jun. 2005. p.25.

1.3. Último ato: Nos tempos de D. Pedro II...

Aqui de primeiro era tão bonito

Essa frase foi dita pelo Sr. Laurentino⁵⁰ ao lembrar-se da paisagem antiga às margens de um pequeno curso de água, conquistada no remoto “tempo de D. Pedro II” pelo velho Trajano Passarinho. Certamente que a distância entre tal temporalidade e a vivência dos mais velhos, com os quais o entrevistado esteve em contato desde a primeira metade do século XX, não é narrada de forma linear. Parte significativa do seu relato refere-se a momentos experimentados a partir dos anos de 1920 e 1930, traduzidos na recordação e na fala como o tempo de Miguel Preto, da festa do Rosário e das comemorações em honra a São Sebastião. Assim, ele se reporta aos momentos vividos e compartilhados com parentes das segunda e terceira gerações da sua família. Pouco tempo depois, começava a se esboçar um processo interno de divisão familiar que cindiu o grupo, produzindo uma diferenciação entre “raça dos negros” e “raça dos caboclos”.

Luiz C. Assunção e Pedro F. Queiroz argumentam que essa divisão resultou da união entre Antônio Lopes da Silva, neto de Trajano Passarinho e Joana Caboclo, oriunda da Serra de Santana. A disputa interna pela posse da terra e pela legitimidade da herança dividiu os descendentes do casal e os demais moradores da comunidade⁵¹.

Porém, a narrativa do Sr. Laurentino sobre o passado não expressa diretamente tais fissuras. Nas suas lembranças, o pretérito aparece como um tempo melhor, coerente, não contraditório, que serve de exemplo para o presente “perdido” e “tomado” pelos novos. Significando positivamente o passado o entrevistado se insere no tempo dos antigos, cujas histórias foram construídas sobre o chão do Riacho. Ao proceder desta forma, ele elabora um lugar para si dentro do grupo como parte viva dos troncos velhos.

Um passado que, no presente, ressoa idílico e desejado, a paisagem no meio da qual cresceu entre as décadas de 1920 e 1930, junto de seus pais, João Barreira e Maria Sabina, aparece descrita como mais bela que o chão crestado de

⁵⁰ Laurentino Lopes da Silva (1919). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005.

⁵¹ ASSUNÇÃO, Luis. Carvalho de **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN CCHLA, 1994; QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

hoje. O “tempo pra trás” fora mais empolgante que o presente despedaçado e povoado pelos novos. Há, portanto, uma diferenciação entre o tempo no qual se fala e o tempo do qual se fala, em constatare relação de alteridade entre passado e presente. Assim, o Sr. Laurentino percebe a si mesmo como parte integrante da história da comunidade, no cerne da temporalidade dos mais velhos e na vida dos novos. Ele é o que permaneceu dos antigos: “eu fiquei, e morreram tudinho, ficou esses novos”.

Quanto à chegada da família naquelas terras e à posse de Trajano Passarinho, o entrevistado relata que tudo começou em meio às chuvas, quando um negro velho faminto pediu ao imperador D. Pedro II a concessão das terras que ocupava por posse para plantar:

Era um véi que chegou aqui na comunidade. Chegou aqui no inverno, veio botar um roçado. A terra aqui vem... vem, é de D. Pedro II. Conhece D. Pedro II? Aí o home [D. Pedro II] vei vindo, medindo a casa desse povo, medindo, medindo.... Aí ele disse “eu num vou medir essas terra mais não, porque eu vou butar aqui um roçado e butou”. (...) Aí o véi [Trajano] foi, ele disse: “nós vamo morrer de fome. Essa terra que tá aí” (...) “Então num vamo medir mais não”. Aí o véi disse: “então me dê pra mim”. “Apois fique aí, trabaiando aí que nós vamos simbora”. Aí ficou desprezado sem dono. Aí o véi perguntou: “eles num me dão?” “Pode trabaiá meu filho, pode trabaiá, fique com o terreno aí”. “É mesmo, Seu D. Pedro?” E veio vindo, morrendo, acabou-se os sítio, os véi tudinho. Aí, foi um outro véi, chamado Zé Preto, um veião numa casa de tijolo grande. E esse terreno vem, vem vindo, os véi morreu tudinho, aí ficou esses mais novo. Essa terra ficou aqui só pro uso comum, tava sem dono. Aí vem vindo esse povo, esse véi chamado Miguel Preto⁵².

Quase como um idílio, o entrevistado descreve o momento inicial de apropriação da terra demarcando-o pelo diálogo entre D. Pedro II e o velho Trajano Passarinho. O Riacho aparece como um espaço não-medido e abandonado pelo monarca, terra de santo, pedaço de chão sem dono, mata fechada, capoeira. Com o objetivo de plantar e não sucumbir diante da fome, Trajano Passarinho suplica ao imperador as terras às margens do Riacho dos Angicos. Depois de consentido o pedido, o velho negro confirma a posse e se instala naquela localidade, seus descendentes e herdeiros tornam-se donos comuns de um mesmo chão.

O Sr. Laurentino fala de um espaço (o Riacho) e de um tempo (a época de D. Pedro II, em período de inverno). Na vigência do Segundo Reinado (1840-1889), a província do Rio Grande do Norte foi atingida por secas rigorosas (entre

⁵² Laurentino Lopes da Silva (1919). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005.

elas a de 1845 e a de 1877), mas também houve invernos intensos⁵³. Entre 1861 e início do ano de 1875 as chuvas caíram como freqüência e algumas enchentes produziram estado de calamidade pública na capital e no interior. Entre janeiro e abril de 1875, o grande volume de águas e o transbordar de rios geraram o caos no sertão da província. Nesse ambiente caótico, o presidente José Bernardo Galvão Alcoforado Jr. destinou para as Vilas do Príncipe⁵⁴, do Acary e de Angicos 1:500\$000 (um conto e quinhentos mil réis) e enviou uma comissão de emergência em socorro à população faminta e desabrigada⁵⁵.

Considerando o período entre 1845 e 1895, 40% dos anos foram marcados por secas (algumas intensas) e 32% por chuvas. Nos demais períodos (28%) o inverno foi regular, ocasionando eventuais enchentes⁵⁶. No Rio Grande do Norte e nas províncias vizinhas, o clima era caracterizado pela irregularidade, as chuvas podiam levar o caos tanto quanto as secas, ainda que estas últimas tenham uma visibilidade maior no contexto nacional.

Os primeiros anos da década de 1860 foram de inverno. O rigor das chuvas aumentou entre 1861 e 1862, o cólera e a intensidade das águas levaram à morte 536 pessoas no Seridó. Em 1866, o inverno foi regular, com algumas enchentes. De forma geral, entre 1863 e 1867 houve condições climáticas favoráveis às atividades agrícolas, especialmente nas áreas de altitude, como a Serra de Santana. Nesse período, o perene Riacho dos Angicos deve ter recebido um volume considerável de águas, favorecendo a ocupação⁵⁷.

Portanto, não é inverossímil afirmar a possibilidade de que os parentes do Sr. Laurentino chegaram e se apossaram das terras do Bonsucesso, povoação de Currais Novos, em um tempo de inverno e na época de D. Pedro II. Mas, para existir e se legitimar, a oralidade não prescinde de tais evidências presentes na documentação escrita acerca do século XIX. Aliás, não há o oitocentos na sua fala. Existe, tão somente, a época de D. Pedro II em período de chuvas. Esses são os

⁵³ GUERRA, Felipe, GUERRA, Theophilo. **Secas Contras as Secas**. 3 ed. Fac-similar (1909). Mossoró: Coleção Mossoroense, 1980. p.37.

⁵⁴ Atual cidade de Caicó (distante 280 km de Natal/RN).

⁵⁵ **FALAS e relatórios dos presidentes da província do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, Fundação Vingt-un Rosado, Col. Mossoroense, 2001. p.221.

⁵⁶ Nos últimos cinquenta anos do século XIX ocorreram fortes secas na Vila do Acary. As mais longas e rigorosas estiagens aconteceram no ano de 1845 e no final da década de 1870.

⁵⁷ GUERRA, Felipe, GUERRA, Theophilo. **Secas contras as secas**. 3 ed. Fac-similar (1909). Mossoró: Coleção Mossoroense, 1980. p.33-34.

marcos relevantes para o entrevistado.

D. Pedro II aparece com regularidade em outros relatos. A ênfase na figura do imperador funciona como forma de medição do tempo e demarca o início daquela ocupação em uma época distante. Para Tereza Maria da Conceição Filha, líder na comunidade, a posse da terra também começa nos tempos do monarca e da Guerra do Paraguai:

É D. Pedro II que chegou aqui numa pedra que morava, cabia uma mata, num é como agora é não, era mata e ficou esse povo véio, que é cumpade Antonho, e morreram. (...) Ah minha fia ela [Tereza Velha] falava de Trajano Passarinho, que era uma Guerra Paraguaia. (...) Só quem era nascido era esse povo mais véi, Dameão Véi, o João Barreira, o... esse que pegaram a casco de cavalo, a finada Sabina, que era esse povo mais véi, a Damiana, Júlia, Severina e Zé Birro, é esse povo mais véi e minha mãe que era a mais velha da tropa, e ela contava: “quando eu cheguei aqui na idade de cinco anos esse Trajano Passarinho (...) minha fia quando eu cheguei aqui já tinha esse pessoal já morando debaixo de uma quixabeira”⁵⁸.

Nesse lugar-tempo, apenas os velhos eram nascidos, sujeitos que estão mortos e já não podem falar. Mas, deixaram como legado aos descendentes o espaço, histórias e práticas antigas. Aquele lugar possui uma memória compartilhada, ele é o que ficou do “povo mais véi”. Em função disso, o Sr. Laurentino sentencia que “quem tomar isso aqui nós vamo dá um ginga-ginga da mulesta, porque já vem de dento, de tábuas lascadas que esses nego tão apossado”. A terra é componente da história individual e familiar, um lugar dos troncos velhos que persistiu desde as “eras” e ficou como herança dos ancestrais.

A maneira como os moradores do Riacho relatam a ocupação também reforça a idéia de que a conquista da terra é longínqua, tão distante que as histórias se perderam com o passar do tempo, se foram (e continuam indo) com os velhos. Tornaram-se relatos curtos e rápidos que, sem se esvaír por completo, persistem em fragmentos como marcos encravados no chão e na história da família.

Minha fia ninguém sabe donde foi que esse Trajano Passarinho chegou não. Porque ninguém era nascido nessa época. Ninguém era nascido, só quem era nascido era esse povo mais véi; (...) E por aí ela [Tereza Velha] andava mais esse povo mais véi e vendo as história e conseguia dizer pra nós. Só que ninguém soube donde é que veio esse Trajano Passarinho pra ficar aqui, que era desse povo mais véi, ninguém sabe. (...) eu mesmo já conto porque era minha mãe que contava, que pra trás aqui num era esse

⁵⁸Tereza Maria da Conceição Filha (1960-2007). Entrevista realizada em 26 de agosto de 2005.

povo que tá aqui agora, era tudo povo véi.⁵⁹

Afirmar a dificuldade de penetrar no passado onde viviam os velhos torna-o ainda mais remoto. A chegada de Trajano ao Riacho se afasta no tempo, como um eco distante ou um ruído estranho. Persiste em narrativas sucintas como referência do passado. No contexto da entrevista, Tereza Filha se esquivava pela negativa e se protege da possibilidade de estar fazendo uma afirmação inverídica ao dizer que ninguém poderia contar tal história, no entanto, reúne pedaços das narrativas contadas por sua mãe, Tereza Velha (Tereza Maria da Conceição), para falar de D. Pedro II, de Trajano Passarinho e daqueles que moravam nas matas e nas montanhas, reafirmando uma memória de fundação do Riacho. As narrativas contadas pela filha são relatos aprendidos da mãe, que conviveu com os mais velhos e era percebida como uma guardiã de histórias do “outro tempo”, quando a paisagem antiga era formada por matas e montanhas.

Os velhos possuem autoridade para falar do tempo dos antigos. A “verdade” sobre o passado lhes pertence pois estão mais próximos dele, os mais novos “contam porque ouviram falar”. O significado dos relatos sobre as “eras” adquire sentido verossímil se situado no contexto dos seus narradores que transitam entre o ficcional e o verídico, entre a experiência e a imaginação. Portanto, independente de Trajano Passarinho ter existido ou não, de ter solicitado à D. Pedro II ou não aquelas terras, seu nome, seu corpo, sua presença está eivada de sentidos para aqueles que o enunciam no presente e objetivam legitimar a posse da terra como herança dos mais velhos.

Esse tipo de memória, baseada na tradição oral, desafia e, quase sempre, escapa aos limites do factual. Seu sentido não está no conteúdo que encerra o relato, mas no significado e na função da narrativa para aquele que a constrói. Nos momentos em que a manutenção da posse da terra está em risco, são atualizadas as referências ao ancestral dos homens e do espaço possuído. Trajano Passarinho mais uma vez ressurgiu nos tempos de D. Pedro II. Além de demarcar o tempo, a imagem do monarca, tem na tradição oral a função de referendar a posse do espaço como uma doação formalizada pelos poderes constituídos. Assim, a concessão do lugar por D. Pedro II legitima a posse do velho Trajano e, por consequência, a

⁵⁹Tereza Maria da Conceição Filha (1960-2007). Entrevista realizada em 26 de agosto de 2005.

permanência da família. Na memória, esse é o marco inicial de uma apropriação que foi alimentada e reafirmada continuamente pelo uso cotidiano do espaço como forma de moradia, de trabalho, enfim, de manutenção da vida. O uso comum da terra está, assim, assegurado e legitimado pela ocupação contínua desde as “eras”.

A figura de D. Pedro II faz parte do imaginário de outros territórios negros no Brasil. Os moradores do Pacoval, uma comunidade mocambeira no Pará, afirmam que seus descendentes estiveram diante do imperador e dele teriam recebido uma carta de sesmaria como garantia da posse da terra. Eurípedes A. Funes argumenta que essa interpretação, presente na tradição oral, se remete ao ano de 1876 quando, em viagem para a feira de Chicago, nos Estados Unidos da América, o Imperador visitou Belém. No mesmo momento, alguns mocambeiros do Baixo Amazonas estavam presos na capital da província do Pará. Na memória, essa proximidade entre os negros presos e o imperador transformou-se em contato direto⁶⁰. No Riacho a versão sobre o diálogo entre Trajano Passarinho e D. Pedro II pode ter surgido em função da existência de documentos selados com símbolos Reais presentes em duas comunidades negras da região: as Queimadas, em Currais Novos, e a Macambira, em Lagoa Nova.

Nas Queimadas⁶¹, há um núcleo familiar de negros que atribui a posse da terra onde vivem às doações de feitas por D. Adriana de Holanda e Vasconcelos aos seus cativos. Essa rica senhora de terras, vacarias e escravos manteve um razoável cabedal até a sua morte, em 1793⁶². No século XIX, a terra doada teria sido escriturada e marcada com a coroa de D. Pedro. O documento foi guardado pelos descendentes do Tomaz Pereira de Aquino, antigo escravo de Cipriano Lopes Galvão, filho de D. Adriana:

A terra daqui é escriturada. Essa terra foi dispensada do imposto no tempo de Getúlio Vargas. Mas ela tem escritura de D. Pedro. A escritura dessa terra é escriturada com a coroa de D. Pedro, está velha, velhinha tive de vê-la diversas vezes, com a coroa de D. Pedro⁶³.

⁶⁰ FUNES, Eurípedes Antônio. **Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas**. São Paulo: USP, 1995. p.183-184.

⁶¹ Zona rural do município de Currais Novos.

⁶² QUINTINO FILHO, Antônio. **História do Município de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1987. p.21.

⁶³ Benedito *Apud* QUEIRÓZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002. p. 81.

Outros membros dessa família, que habitam o sítio Macambira⁶⁴, apresentam argumentos semelhantes para reafirmar a posse do território. Segundo a tradição oral, o ex-escravo Lázaro de Maria havia adquirido terras por compra aos herdeiros de D. Adriana, deixando-as como herança secular aos seus parentes. O liberto Lázaro fora escravo valioso de Félix Gomes Pequeno, filho da matriarca. Com o tempo, Lázaro conseguiu amealhar recursos para adquirir terras de seus antigos senhores, construindo um patrimônio que legou aos seus descendentes. As negociações feitas por Lázaro foram documentadas na Vila do Acary.

Essas escrituras, ou “documentos do tempo de D. Pedro”, que permaneceram guardados até o presente, confirmam os limites iniciais da terra e a antiguidade daquela ocupação⁶⁵. A presença dessa documentação que resistiu ao tempo serve como suporte à tradição oral. A partir desses resíduos que legitimam o presente pelo passado, na longa duração um direito à terra é legalmente acionado.

O caso de Macambira e das Queimadas pode ser comparado à experiência da Casca e de Morro Alto, no Rio Grande do Sul. Essas duas comunidades rurais, compostas por famílias de escravos e libertos, construíram uma história da fundação de suas terras a partir da herança ancestral registrada nos testamentos dos seus senhores. Para os herdeiros negros da terra, a documentação juridicamente produzida serve de suporte à tradição oral⁶⁶.

Nesses exemplos, os jogos de poder e as estratégias de sobrevivência informam diferentes lógicas que estão presentes nas relações entre escravos e seus proprietários. De um lado, os interesses e as estratégias daqueles que pretendem manter antigas relações de trabalho. Na retórica cristã, que ritualiza a morte pela escrita em testamento, a liberdade doada quase nunca significou, nas plagas do Seridó, o fim das relações paternas entre ex-escravos e grandes proprietários⁶⁷. Por outro lado, os cativos sabiam que a conquista da liberdade de seu próprio corpo

⁶⁴ O sítio Macambira localiza-se na zona rural da cidade de Lagoa Nova, há 27 km de Currais Novos. Atualmente as terras da família estão subdivididas em cinco territórios – Macambira II e III, Cabeça dos Ferreira, Lugdogero e Buraco de Lagoa. Cf. PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRÁ, 2007. p 18.

⁶⁵ Segundo Edmundo Pereira os “documentos do tempo de D. Pedro ” estão sob a guarda de Tuca Amaro, uma das descendentes de Lázaro. *Idem*, p.20-24.

⁶⁶ BARCELLOS, Daisy Macedo (*et al*). **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e Territorialidade**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004; LEITE, Ilka Boaventura, **O Legado do Testamento - A comunidade da Casca em Perícia**. Florianópolis: UFSC, 2002..

⁶⁷ QUINTINO FILHO, Antônio. **História do Município de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1987.

dependia da capacidade que possuíam em lidar com o mundo dos senhores.

Alguns escravos que alcançaram a liberdade conseguiram formar um patrimônio em terras por compra, posse ou doação; outros saíram da condição de cativos sem nada, restava-lhes a experiência para reconhecer o que havia permanecido das velhas formas de poder. Na Vila de Currais Novos há um caso exemplar de como os antigos escravos tramavam suas formas de sobrevivência percebendo a textura das relações de poder que os cercavam. Em um livro de memórias sobre pessoas identificadas como tipos populares de Currais Novos, Antonio Othon Filho narra a história de Maria Mouca, que foi liberta em 1888 e havia sido escrava do Capitão Manoel Bezerra Galvão e sua esposa, D. Maria Alexandrina de Vasconcelos, proprietários de terras no sítio Bonsucesso. A ex-escrava Maria morou, até a década de 1920, dentro de um quarto nos fundos do comércio de Laurentino Bezerra, até morrer queimada, vítima de um incêndio.

O autor urde sua narrativa descrevendo o lugar de moradia de Maria a partir de uma imagem sombria, inóspita e suja, assim como os cronistas e viajantes do século XIX descreveram as senzalas⁶⁸. A negra velha vivia no cômodo entre “moafos, baratas, sujeiras, cururus e imundícies de todo o tipo”. Lugar lúgubre e sem vida, onde somente poderia viver alguém que chegou a matar seus filhos asfixiados em chumaços de algodão embebidos de leite para não se tornarem escravos como ela. Tirar-lhes o ar equivalia a dar-lhes a liberdade e matá-los para a escravidão. Na condição de livre, Maria continuava construindo suas formas cotidianas de sobrevivência:

Curvada ao pêso dos anos, ligeiramente corcunda, com um bastão na mão direita arrastando velhos chinelos, lá se ia ela rua afora, dando um dedinho de prosa aos mais conhecidos. Sisuda, entretanto dava gostosas gargalhadas com os mais íntimos e os grandes, resmungando sozinha, como qualquer escravo. Aos domingos, dia de feira, conduzia na mão esquerda uma cuiá, dentro um bule com café, algumas xícaras desbotadas pelo tempo, coberta com pano pouco asseado, como ela o era também, oferecendo dêsse café, primeiro ao comandante “Zé Bezerra”, como chamava ao coronel, homem de maior envergadura e fôrça moral do Seridó, e alguns outros poucos senhores brancos, recebendo em troca alguns níqueis com que se contentara. Não pedia esmolas. Aceitava o que lhe dessem sem pedir.⁶⁹

⁶⁸ Robert Slenes destaca a narrativa do cronista Charles Ribeirrolles, que, para expressar a inexistência de vida nas sombrias senzalas, diz que ali parece não nascer nem uma flor. Cf. SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Sudeste (século XIX)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁶⁹ OTHON FILHO, Antonio. **Meio Século da Roça à Cidade (Cinqüentenário de Currais Novos)**

A velha negra sisuda, que andava a resmungar e a falar consigo mesma, evidenciando os traços indisfarçáveis da sua antiga condição de escrava, foi folclorizada por Antonio Othon Filho como um tipo popular da romântica Currais Novos de antigamente, construída na memória familiar do autor, neto do comerciante Laurentino Bezerra.

O café da ex-escrava, que incomodava com sua fumaça insistente as atividades da loja do avô de Antônio O. Filho – motivo pelo qual Maria se deslocou para um beco nos fundos do estabelecimento – serviu também como forma de sobrevivência. Ora, ela escolhia aqueles a quem oferecer o cafezinho. Não pedia, mas reconhecia que, para conseguir “alguns níqueis” como os quais se “contentara”, precisava estabelecer relações com os “senhores brancos”. Não era a qualquer um que, sempre “prestativa”, oferecia seu café e nem em qualquer dia, mas no domingo dia de feira na vila, momento em que poderia entrar em contato com grandes proprietários locais a partir do seu “desinteressado” cafezinho, servido em velhas xícaras, cobertas por um pano que o autor sugere possuir higiene tão duvidosa quanto o corpo e os hábitos da velha negra.

O exemplo da escrava Maria expressa as lógicas estabelecidas por sujeitos egressos da escravidão no pós-88 diante da pobreza. O cafezinho da Maria Mouca não constituía apenas um dado banal escondido no invisível do cotidiano, assim como não foi trivial a apropriação de terras por famílias libertas. Sujeitos diversos, entre eles forros e escravos fugidos do cativeiro recebiam abrigo nesses espaços negros. Muitos passavam a integrar a família por meio de matrimônios. Portanto, para os escravos a formação desses pequenos núcleos camponeses de pretos representava uma brecha aberta para a resistência e a conquista da liberdade⁷⁰.

A busca por espaços de autonomia aproxima as experiências da Macambira, das Queimadas e do Riacho. Entretanto, neste último caso, não há documentos formais (ou pelo menos não foram encontrados) que combinem com a tradição oral, fornecendo uma versão sobre como Trajano Passarinho adquiriu propriedades na povoação de Currais Novos, ao contrário de Tomaz Pereira de

Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1970.

⁷⁰ PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRA, 2007.

Aquino, que teria recebido suas terras em doação, e Lázaro, que comprou terrenos de antigos senhores. A posse, a compra e a herança acabam por diferenciá-los, embora haja muito em comum entre os três casos. Todos são negros que conseguiram suas terras na época de D. Pedro e em uma sociedade fortemente marcada pelo paternalismo.

E assim, encerram-se os três atos. Mas não a história, esta continua pois há ainda muito que contar sobre Trajano e sua família. Então, prossigo com as formas de apropriação do espaço nas terras interioranas da província do Rio Grande do Norte...

1.4. Tomar, comprar, herdar: apropriação dos espaços no Seridó nos tempos de D. Pedro II

Trajano, nosso personagem principal, era um *posseiro*, palavra que, no oitocentos, esteve associada ao mito do invasor de terras, sujeito cujos atos desafiavam o cumprimento da lei, diferente do antigo sesmeiro ou do proprietário que detinha título legal de posse⁷¹. No período colonial, a presença dos pequenos posseiros em áreas de criação de gado foi tolerada por sesmeiros ameaçados de perder suas terras caso não produzissem. No decorrer do século XIX, houve um aumento populacional e, conseqüentemente, os espaços “desocupados” diminuíram à medida que as partilhas fragmentavam o patrimônio familiar. Nesse contexto, os pequenos posseiros tornaram-se ameaçadores⁷². Alguns camponeses pobres, que formavam a raia miúda encontraram maneiras de sobrevivência no paternalismo dos grandes proprietários, tornando-se agregados ou rendeiros; outros seguiram em busca de terras, nos limites da lei ou não.

As trajetórias de Trajano, Tomaz e Lázaro demonstram que, durante o século XIX, no Seridó, havia a possibilidade de negros libertos adquirem terras por compra, posse ou herança. No entanto, quais as condições de apropriação e construção de um patrimônio em terras para os homens pretos, cujas vidas

⁷¹ MOTTA, Márcia Maria Menendes, Posseiros no Oitocentos e a Construção do Mito Invasor no Brasil (1822-1850). In: _____, ZARTH, Paulo (Orgs.). **Formas de Resistência Camponesa: Visibilidade e Diversidade de Conflitos ao Longo da História**. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília/DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário – NEAD, 2008. p.85-101.

⁷² ARRUTI, José Maurício. **Mocambo – Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

entrelaçam-se diretamente ou não ao cativo? E ainda, em que condições foi possível manter a posse das terras conquistadas, uma vez que esses sujeitos precisavam lidar com interesses de proprietários, empenhados em incorporar novos terrenos aos seus patrimônios? Famílias, como a de Trajano Passarinho, precisavam negociar com os limites impostos e abrir pequenas frestas, transformadas em largos caminhos, para conquistarem espaços e permaneceram na terra comprada, herdada ou apossada.

Para um escravo, a morte do senhor alimentava a esperança de adquirir terras junto com a alforria. Era possível, também, sonhar com a libertação do corpo cativo e amealhar alguns recursos para comprar propriedades dos antigos senhores; ou ainda, havia aqueles que se embrenhavam pelas matas e tomavam posse de um território abandonado. Em todos esses casos, a ocupação do espaço está relacionada à busca da autonomia e à manutenção da própria sobrevivência.

Ora, de maneira geral, o ato de comprar, tomar posse e herdar cartografa os territórios e constrói uma geografia da terra partir da conquista e da ocupação desde os tempos coloniais. Nesse período, a posse de um território desconhecido pretensamente desabitado – quando afluíam de suas matas o gentio – marca os primeiros momentos da ocupação de portugueses e de seus descendentes em fins do século XVII e, mais intensamente, durante o século XVIII, na ribeira do Seridó⁷³. Pela ordem Régia de 1654, D. João IV garantia a entrega de sesmarias àqueles que submetessem o gentio nas guerras brasílicas. Contudo, nos sertões do norte, essa disposição real não foi suficiente para justificar a posse imediata da terra e a aquisição dos quinhões territoriais assentava-se, sobretudo, na criação de gado⁷⁴. O memorialista D. José Adelino Dantas descreve o movimento conquistador dos sesmeiros internados nas matas virgens dos sertões da seguinte forma:

Os sesmeiros empreenderam corridas sertão adentro. As vistas cresciam e, com elas, as disputas por uma terra virgem e encantadora, perfumada nos invernos, atapetada de ricas paisagens, convidando à criação de gado. As terras conquistadas⁷⁵.

Uma terra virgem, porque as gerações que afluíam para os sertões

⁷³ A denominação Ribeira do Seridó deve-se ao rio do mesmo nome que atravessava aquelas terras.

⁷⁴ MACEDO, Muirakytan. **Ricos cabedais**. (Tese de Doutorado). Natal: UFRN. 2006. p.71.

⁷⁵ DANTAS, D. José Adelino. **Homens e fatos do Seridó antigo**. Ed. fac-similar (1961), Natal: Sebo Vermelho, 2008. p.26.

desconsideravam a humanidade do outro⁷⁶, percebido como ser bestial e desprovido de cultura, parte incômoda da natureza “encantadora”, existência tão vegetal e virginal quanto a mata selvagem que paulatinamente se abria em pasto.

Em obra sobre as antigas famílias do Seridó, José Augusto descreve o povoamento do sertão do Rio Grande do Norte relacionando-o à presença da pecuária. Segundo ele: “Na zona do Seridó, certo e seguro é afirmar que todo o movimento povoador decorreu da necessidade econômica de encontrar o lugar adequado à localização de fazendas de criar gado”⁷⁷. A pecuária tem seus ritos próprios, em um contexto de desenvolvimento da atividade criatória, as vaquejadas eram grandes eventos. Desde meados do século XVIII, as vaquejadas em Currais Novos atraíam criadores de gado do Pernambuco, Paraíba e Rio Grande (Natal)⁷⁸.

A colonização branca na ribeira do Seridó começa com sesmeiros e posseiros oriundos de Recife, Olinda e da Paraíba, que se internavam no sertão “seguindo as rotas à esquerda do São Francisco, adentrando pelo Planalto da Borborema e se infiltrando pelas serras, no Boqueirão de Parelhas, para terras potiguares”⁷⁹. Esses conquistadores, que afluíam das terras ao sul, traziam consigo gados e escravos.

No território onde hoje está localizado o município de Currais Novos, o Coronel de Milícias Cipriano Lopes Galvão comprou ou adquiriu por carta de sesmarias⁸⁰ algumas porções de terras na data do Totoró⁸¹ e fixou moradia. Ergueu currais para a criação de gado em terras úmidas, favoráveis à pastagem, onde o rio Maxinaré (atual São Bento) encontra-se com o Totoró. Próximo aos currais foi construída uma casa de moradia para organizar a atividade pastoril. Seu primeiro morador foi Mulatinho, um ex-escravo da família Lopes Galvão. O patrimônio dos fazendeiros que adentravam os sertões era formado, em grande parte, por terras, gados e escravos. O poder de conquista e de fixação justificava a manutenção da

⁷⁶ TODOROV, Tzvetan. **A descoberta da América – A questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

⁷⁷ AUGUSTO, José. **Famílias seridoenses**. Ed. Fac-similar (1940). Natal: Sebo Vermelho, 2002. p.13.

⁷⁸ ALVES, Celestino. **Vaqueiros e vaquejadas**. Natal: EDUFRN, 1986.

⁷⁹ ARAUJO, Douglas. **A morte do sertão antigo no Seridó: o desmoroamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânea**. Fortaleza: BNB, 2006. p.46.

⁸⁰ Celestino Alves afirma que o requerimento feito por Cipriano Lopes Galvão consta no Livro nº 5 do Livro de Cismaria. Cf. ALVES, Celestino. **Retosques da História de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1985. p.14.

⁸¹ O rio Totoró (termo de origem indígena que significa “lugar onde se encontra água”) atravessa porções territoriais rochosas entrecortadas por lagoas, riachos e córregos.

propriedade do sesmeiro sobre o território.

Portanto, a posse da terra não implicava na moradia, mas na produção. Havia aqueles sujeitos que mantinham a posse de territórios e residiam em outras localidades. Antes da chegada de Cipriano Lopes Galvão, Cristovam de Olanda Cavalcante havia requerido terras no Joaseiro Grande, em 1715, e na Cacimba da Pá, em 1745, onde criava um grande rebanho de gado, era absenteísta e residia, possivelmente, em Recife⁸². Na atividade de penetração e conquista da terra, a posse do quinhão requerido se sustentava na produtividade do pasto que devastavam as matas virgens e se estabelecia nas margens dos rios. Mas, o patrimônio avançava e a apropriação da terra aumentava não apenas no passo do gado.

Em 1764, ano da morte de Cipriano L. Galvão, sua esposa D. Adriana de Holanda de Vasconcelos obteve, por requerimento feito à ordem régia, datas de terras para plantar lavouras na Serra de Santana e, posteriormente, solicitou datas anexas como sobras de terra. Nesse caso, a aquisição e o uso do espaço eram justificados pelo potencial agrícola apresentado pelas terras da chã da Serra. O patrimônio da viúva de Cipriano aumentava progressivamente⁸³.

Assim, os sesmeiros que atingiam a ribeira do Seridó e recebiam concessões régias para desenvolver, sobretudo, as atividades do pastoreio podiam alargar suas fronteiras comprando terras. Não raro, ocupavam ilegalmente terrenos pela dilação dos marcos e anexação de braças não-declaradas. O tamanho médio de uma sesmaria era de três léguas de fundo e uma de largo⁸⁴, entretanto, essas dimensões não podiam ser fielmente asseguradas considerando que os limites eram definidos por balizas naturais como pedras, poços, cursos de rios ou riachos. Portanto, era possível que o tamanho dessas terras fosse maior do que o declarado.

O patrimônio podia ser estendido mediante a requisição de ilhargas entrepostas em áreas anteriormente conquistadas, sob a alegação de que as terras possuídas não comportavam a extensão da atividade criatória⁸⁵. Nem todas as

⁸² ALVES, Celestino. **Retoques da História de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1985. p. 14

⁸³ QUINTINO FILHO, Antônio. **História do Município de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1987. p.21; SOUZA, Joabel R. **Totoró: Berço de Currais Novos**. Natal: EDUFRN, 2008. p. 83.

⁸⁴ MACEDO, Muirakytan Kennedy, **Ricos Cabedais**. Tese de Doutorado. Natal: UFRN, 2006. p.78-79

⁸⁵ *Idem*. p.190.

terras solicitadas eram efetivamente ocupadas. Havia terrenos sesmariados inexplorados por longos períodos que poderiam ser, posteriormente, ocupados por outrem. Nesse momento de conquista e fixação efetiva, a terra constitui um bem fundamental e de grande valor. Considerando todo o período colonial, as terras compunham parte significativa do cabedal das famílias proprietárias, representava 30,28% da composição das riquezas declaradas em inventários. O valor das posses territoriais, combinado com a importância gasta em escravos (20,25%), correspondia a mais de 50% dos bens declarados⁸⁶.

Em meados do século XIX, a Lei nº 601, complementar à Constituição de 1824, pôs fim ao regime domínial da terra, que adquiriu estatuto de propriedade negociada exclusivamente mediante compra⁸⁷. Se, na primeira metade do oitocentos, a apropriação territorial era consolidada com base na chamada “posse mansa e pacífica”, a partir de 1850 a terra passa a ser significada como mercadoria posta à venda e não doada pelo Estado, como ocorria no sistema de sesmarias, ou apropriada pelo princípio de ocupação efetiva do solo⁸⁸.

Aos antigos sesmeiros era garantida a permanência nas terras desde que as registrassem, sob pena de perdê-las. A Lei definia, portanto, que, a partir daquela data, ficavam “proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não fosse o de compra”⁸⁹.

O registro efetivo de terras, previsto na Lei de 1850 e no regulamento de 1854 (que designava o registro de posses às paróquias)⁹⁰, foi aplicado no Seridó quase cinquenta anos depois de receber aprovação oficial. No Príncipe, vila próxima a Acary, o primeiro livro de escrituras com registros de terras data de 1896. Segundo Regina Mattos, das 560 propriedades arroladas apenas 198, ou 35,35%, apresentavam seus limites especificados. A demarcação de grande parte dessas áreas era, portanto, incerta. A autora argumenta que a lenta aplicação da Lei nessa

⁸⁶ *Ibidem*, p.89

⁸⁷ NOGUEIRA, Octaciano A Constituição de 1824. In: PORTO, Walter Costa. **Constituições brasileiras**. 2 ed. Brasília/DF: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2006.(CD-R) p.18

⁸⁸ BARCELLOS, Daisy Macedo *et al.* **Comunidade negra de Morro Alto**: historicidade, identidade e territorialidade. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004

⁸⁹ Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 *Apud*, MATTOS, Maria Regina M. Furtado. **Vila do Príncipe (1850/1890) Sertão do Seridó** – Um Estudo de Caso da Pobreza. (Dissertação. Mestrado). Niterói: UFF, 1985. p.84.

⁹⁰ BALEIRO, Aliomar. A Constituição de 1891. n: PORTO, Walter Costa. **Constituições brasileiras**. 2 ed. Brasília/DF: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2006.(CD-R). p52.

parte do Brasil ocorreu porque o controle e o monopólio da terra nas províncias do norte estavam consolidados em 1850. No mesmo período, a zona cafeeira paulista precisava concretizar a apropriação da terra e, nesse contexto, a aplicação da Lei nº 601 foi imediata⁹¹.

Nos sertões do norte imperial, a relação dos grandes proprietários e dos sujeitos comuns com a lei de terras demonstra que, nas margens dos decretos, há usos sociais do espaço que definem e desenham o território. A burla se operava dentro e fora dos limites da lei visto que, nos documentos oficiais, era possível ludibriar a legislação. Não foi por acaso que os registros encontrados por Regina Matos datados de 1896, apresentavam descrições vagas sobre as balizas das terras. A incerteza facilitava o alargamento das possessões dos grandes proprietários. No entanto, ainda que a concentração territorial limitasse os passos dos homens comuns, havia caminhos possíveis para os simples posseiros se apropriarem ilegalmente ou não de territórios depois de 1850.

Ao mesmo tempo em que as autoridades administrativas da província eram incapazes de legislar sobre o avanço dos grandes proprietários, que invadiam surdamente espaços vizinhos, também não conseguiam evitar a posse efetuada por pequenos camponeses. A vila do Acary constituía, na metade do século XIX, um espaço de acesso ainda restrito para as instâncias oficiais que organizavam o centro do poder provincial, mas não para os sujeitos que estavam dispostos a embrenhar-se pelos matos, lançando-se ao incerto e ao imponderado. As famílias proprietárias, herdeiras dos primeiros povoadores brancos, no intento de manter e alargar seus bens, limitavam os passos dos pequenos posseiros, porém, nem sempre eram vencedores absolutos na tentativa de controlar o espaço.

Quanto à aplicação da Lei de Terras no sertão central do Rio Grande do Norte, deve-se lembrar que, desde o período colonial, quando vigorava o sistema de sesmarias, havia a prática de aquisição de terras mediante compra, especialmente com o objetivo de dilatação patrimonial (obviamente que não de forma exclusiva). Grande parte das negociações de terras durante todo o século XIX foi concretizada a partir das heranças, da posse e da compra. No entanto, não havia o registro preciso das áreas ocupadas, conforme exigia a lei.

⁹¹ MATTOS, Maria Regina M. F. **Vila do Príncipe – 1850/1890: Serão do Seridó - Um Estudo de Caso da Pobreza**. Dissertação, Mimeo. Niterói/RJ: UFF. 1988. p.87.

No Bonsucesso, antes de 1896, a compra de terras, ao lado da herança, era algo comum em inventários, escrituras de compra/venda e arrendamento. Em virtude da Lei de Terras, essas documentações ocultaram a “posse” como forma de aquisição territorial. O mito do invasor associado à figura do posseiro, expressa a marginalização desse tipo de ocupação, que deve ter sido freqüente. Assim como na colônia, a apropriação surda da terra e a compra concorreram para o aumento do patrimônio das ricas famílias. A partir da segunda metade do oitocentos estava em curso o processo de fragmentação paulatina das antigas fortunas construídas com base nas grandes fazendas criatórias dos primeiros colonizadores brancos. Os ricos cabedais eram partilhados entre numerosos herdeiros empobrecidos. O crescimento da parentela e o conseqüente aumento demográfico esmigalharam antigas fortunas, promovendo o aumento da importância dos agregados e dos parceiros ou rendeiros, ao mesmo tempo em que os pequenos posseiros perdiam espaço⁹².

Nesse contexto de pulverização gradual das riquezas, aqueles que conseguissem agregar outros territórios à herança familiar a partir do casamento – a prática da endogamia promovia a manutenção do patrimônio – da posse e da compra poderiam escapar aos efeitos produzidos pelas sucessivas partilhas. Nas terras do Bonsucesso, o caso de Manoel Beserra Galvão e de seus descendentes é exemplar. Senhores de escravos e de terras em Currais Novos, Manoel e sua esposa, Maria Alexandrina de Medeiros, venderam alguns terrenos no Bonsucesso ao seu filho, Manoel Lopes de Medeiros Galvão (casado com Anna Joaquina do Ammor Divino), e outra parte a Manoel Pires Galvão de Albuquerque Júnior.

Manoel L. M. Galvão aumentou, por compras sucessivas, o próprio patrimônio, acrescentando às suas propriedades outras terras no Bonsucesso a partir de compra efetuada em títulos particulares ao seu irmão Luiz Lopes Galvão e a outros proprietários locais, como João Militão de Medeiros, Sinezio Beserra Galvão e Manoel Pires de Albuquerque⁹³. Luiz Lopes Galvão também foi rendeiro do irmão Manoel entre 1881 e 1882. O negócio envolvia 150 braças de terras no Bonsucesso, com três casas de telha e outras duas em taipa, currais, cercados de madeira e

⁹² ARAUJO, Douglas. **A morte do Sertão Antigo no Seridó**: O desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânea. Fortaleza: BNB, 2006. p.200.

⁹³ Escritura de compra e venda de 15 de fevereiro de 1901. Livro de Escripturas nº2. Fundo do 1º Cartório de Currais Novos.

“ramo”, “pés de cajueiros botando” e outras benfeitorias⁹⁴.

A propriedade e a ocupação das terras continuavam em família, concentradas nas mãos de Manoel L. M. Galvão. Ainda que fragmentada em diversas partes pela divisão de bens, o território não escapou ao domínio de um mesmo grupo de pertencimento familiar e o patrimônio foi recomposto por um dos herdeiros que aumentou o próprio cabedal pela compra e arrendamento de terras aos seus parentes. Em suma, a posse efetiva do território permaneceu circunscrita a solidariedades forjadas pelo parentesco e, portanto, retida nas mãos de alguns grupos familiares.

Além da compra sucessiva de terrenos junto a parentes empobrecidos ou a estranhos, o patrimônio das famílias proprietárias foi alargado pelo avanço voraz e ocupação indevida sobre terras alheias e/ou devolutas, isto é, pela apropriação ilegal do espaço. Os limites incertos, demarcados por rochas, cursos d’águas ou outros sinais deixados pela topografia, favoreciam as invasões de grandes proprietários e, paradoxalmente, dos pequenos posseiros. No final do século XIX, as balizas começavam a mudar e as cercas surgiram, demarcando os espaços do gado e da lavoura, alargando os terrenos dos sujeitos abastados e reduzindo as possibilidades de ocupação territorial pelos simples posseiros.

1.5. No Avanço das Cercas

O movimento das cercas tomava o espaço e impunha novas balizas ao território, as quais, desde o período colonial, eram definidas, quase sempre, por marcos naturais ou acidentes topográficos. O avanço das cercas está inscrito na história de Currais Novos e na memória dos moradores do Riacho e de outras comunidades rurais da região.

A partir do início do século XX, a Intendência Municipal formou uma comissão composta por grandes proprietários locais com vistas a cercar a Serra de Santana, conforme dispõe o artigo 5º, da Lei nº 31, aprovada em 21 de agosto de 1905⁹⁵. Dois anos depois, o Paço Municipal obrigou todos a cercarem suas terras.

⁹⁴ Escritura de arrendamento de 25 de agosto de 1881. 1º Livro de Escripturas (1875-1888). Fundo do 1º Cartório de Currais Novos.

⁹⁵ A comissão foi formada pelo Coronel José Bezerra de Araújo Galvão, Capitão Antonio Florêncio de

Aqueles que não o fizessem pagariam multa de 1\$000 (mil réis) por cada braça não cercada. Cabia aos proprietários reformarem periodicamente as cercas⁹⁶. A legislação municipal objetivava reordenar o espaço produtivo e evitar que o gado invadisse as plantações, especialmente na chã da Serra, formada por “duas a trez leguas de largura”, onde a umidade do clima favorecia o plantio e a ocupação. Portanto, a atenção dispensada àquelas terras se devia às condições geográficas que beneficiavam o cultivo.

A Serra de Santana constituía um espaço de sedução para muitos que vislumbravam rendimentos razoáveis no solo fértil e no clima ameno. Não foi por acaso que a iniciativa de promover os cercamentos dessa área partiu de fazendeiros como José Bezerra Gomes de Araújo Galvão, proprietário de terras naquela localidade. As cercas serviam para separar os terrenos agricultáveis da área de de pastoreio. Assim, a criação de gado no pasto aberto foi substituída pela criação nos currais fechados, na medida em que os espaços de produção do algodão se expandiam⁹⁷. Na memória das famílias negras, o cerco imposto ao espaço materializava as invasões impunes de grandes proprietários. Nem todos tinham condições para cercar suas terras e as antigas balizas naturais permaneciam delimitando possessões dos pequenos camponeses. Entre os descendentes de Trajano Passarinho, tornaram-se comuns os relatos que se referem ao avanço das cercas sobre a terra, aliado às sucessivas vendas, como responsável pelo decréscimo das suas propriedades.

Trajano Passarinho possuía grande propriedade na Serra de Sant’Ana. Aí foi tempo que foram cercando, tomando, ele foi vendendo um pedaço, outro cercava, foi indo, foi indo. Ele findou ali no Riacho. Mas ele tinha grande propriedade na Serra de Sant’Ana, o Trajano, né⁹⁸.

A fala do Sr. Joaquim Baixo segue um roteiro que apresenta o movimento de recuo da família diante dos interesses de grandes proprietários da região:

Araújo Galvão e Antonio Severiano de Macedo Lopes. Cf. Comunicação da Intendência Municipal de 22 de agosto de 1905, Livro de Expediente Municipal (1904-1915), fls. 22v/23. Fundo do Arquivo Municipal de Currais Novos.

⁹⁶ Edital da Intendência Municipal de 17 de agosto de 1907. Livro de Expediente Municipal (1904-1915), fls.56v/57. Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

⁹⁷ LAMARTINE, Osvaldo. **Sertões do Seridó**. Brasília: Senado Federal, 1980. p.165.

⁹⁸ Joaquim Vicente Barbosa. *Apud*. QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

primeiro Trajano teria se fixado nas terras férteis da Serra de Santana e depois se deslocou dali aos poucos, vendendo um pedaço do terreno e perdendo outros tantos. A negociação e a perda das terras fazem parte de um mesmo contexto em que as famílias proprietárias desejavam aumentar seus bens, especialmente, com a captação de terras na Serra. As cercas tomavam agressivamente conta da paisagem, asfixiando os pequenos posseiros. O desenho que impunham ao espaço, apartando o pasto das lavouras, lançou para fora aqueles que não possuíam grandes patrimônios. Na esfera do discurso da Intendência Municipal, o cercamento dos espaços era inevitável e representava a solução para o desenvolvimento agrícola da Vila:

Ambas [A Serra do Doutor e a Serra de Santana] ramificadas da Borborema são de grandes propriedades agrícolas, principalmente a Serra de Sant' Anna que cercada como está, graças à iniciativa da nossa [Intendência], da de Flores e da Intendência de Sant' Anna dos Matos, produz toda [espécie] de lavoura plantada em sua chan⁹⁹.

Mesmo afirmando que seus ancestrais foram paulatinamente expulsos da Serra pelas cercas e “travessões” invasores que avançavam sobre as terras alheias, os habitantes do Riacho reiteram que os troncos velhos eram “ricos”, tanto que possuíam as cobiçadas terras na chã da Serra. Essa ideia atravessa gerações. Segundo o Sr. Sebastião Firmino dos Santos, 93 anos, bisneto de Trajano, as possessões dos negros foram reduzidas, pois:

O véi [Miguel] era rico. Aquela terra dele sabe de onde já vinha? Já vinha da banda de Massangana. Os home tomaram a terra dos outro todinha passando 1200 braças. (...) Migué Trajano tinha muita terra, mas tomaram todo, já vem de riba da Serra, de Massangana. (...) Foi o povo, passando travessão pra cima da terra alheia. (...) Atravessando pra cima da terra alheia, tomaram. Tomaram as terra do véi todinha. Tomaram no pé da Serra (...) tomaram muita terra, de lá pra cá, cercava a terra dos outros.(...) Era, era maior, já vinha de Massangana, tomaram muita terra do nego véio, tomaram 10 léguas de terras. Tomaram na Serra. Olhe, quando eu tava lá butaram o travessão mesmo por dentro, ói, pia, é daí pra trás. Você num sabe que isso é terra alheia? Daí pra trás e foram tomar o resto. Ali os marco naquela terra ali é 1200 braças, só ficou 1200 braças, vai dar lá no Riacho grande, compreende, naquela fazendinha (...) o resto tomaram tudo, cercando e botando travessão na terra dos outro. Tomaram muita terra do véi. Ô nego véi besta!¹⁰⁰.

⁹⁹ Histórico de Currais Novos, Expediente Municipal. Livro n.11, 1912, fls. 110-114v. Arquivo Municipal de Currais Novos.

¹⁰⁰ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

A progressiva redução das terras aparece com regularidade nas falas dos moradores da comunidade não apenas porque é um dado significativo para a história da família, mas também, porque lembrar-se das posses antigas, perdidas com o passar do tempo, significa construir um passado que redime os velhos. Nessa versão, Trajano não era escravo, mas senhor de terras, um posseiro “rico” que viveu nas matas (lugar ainda não ocupado por outros) e nas montanhas (o fértil solo da Serra). Assim, os moradores do Riacho seguem a relatar os espaços perdidos recompondo antigos marcos:

Essa terra desses negos vem do saco da areia. Essa terra que hoje é de Expedito era dos nego. Essa terra de Manoel Macaco que hoje é de Gomes, a metade era dos nego. E foram vendendo. Naquele tempo vendiam acre por cruzeiro. Quem vendia era os nego véios, os troncos véios. Foram vendendo ao rico e os ricos foram tomando conta. E hoje quem tem a terra é o rico. Podia vender. Eles podia vender. Nesse tempo não tinha escritura, vendia assim livremente. Essa terra era dos negos. Aí venderam. A terra deles já vem de cima da Serra e foram vendendo de pedacinho, pedacinho. Os ricos gostavam dos negos. Aí eles dizia: Trajano me venda um pedaço dessa terra. Ele pegava e vendia. O derradeiro da terra aqui se foi um dia desse. Ficou a véia Antonha e Marciana véia por dona, aí foi morrendo e entregando a famia¹⁰¹.

Aquela terra era muita, aquela terra vinha de Massangana, tomaram 10 léguas de terra dos negos, que já vinha aqui de dentro desse mundão. Ali onde é de Estevão, aqui no... como é? Esqueci o nome. No Totoró pra banda dacadá, tomaram terra como o diabo, aquilo era tudo dos nego (...) na Malhada, aquilo é tudo dos nego, aquela terra de João Dias, aquela de João Segundo é tudo dos nego, era a terra dos negos e tomaram tudo. Todinha, os nego véi era muito besta. (...) Levaram 10 léguas de terra. A terra dele era até Massangana. Já vinha aqui dentro as terras desses nego. Pra banda da Areia tudo era dos nego, aí os outros tomaram tudo, ficou só aquele pinguinho mesmo, ficou 1200 braças¹⁰².

Os entrevistados nomeiam os espaços que os negros velhos teriam perdido ou vendido aos “ricos” “livremente”, sem qualquer documentação escrita, construindo uma cartografia das terras que, um dia, pertenceram à família. Hoje, a lembrança desses lugares refaz um território antigo e revela a impossibilidade de reconquistar as terras que se foram.

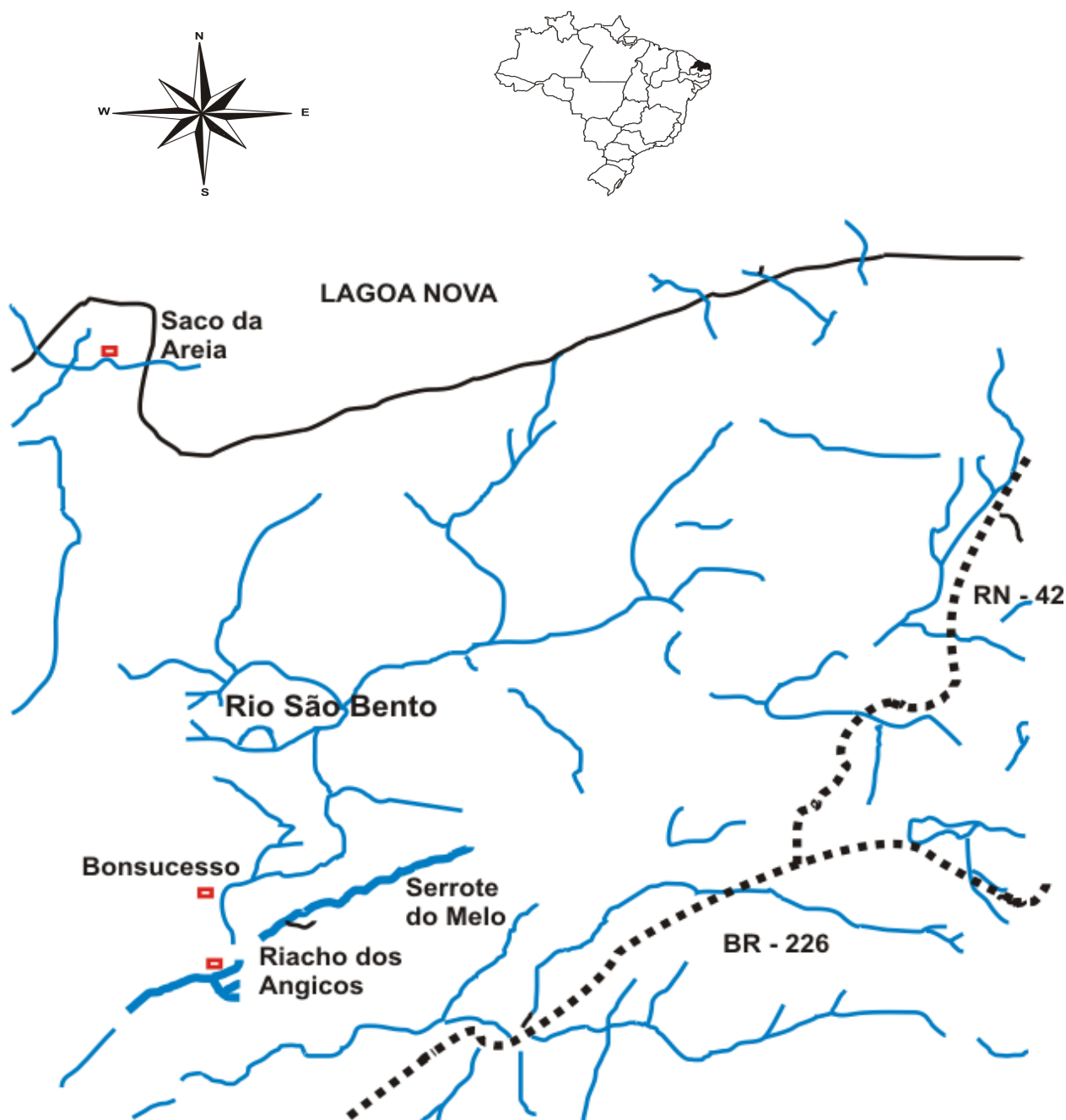
Certamente que Trajano e sua família vendiam parcelas das terras barganhando ganhos imediatos e, por conseguinte, da manutenção de relações

¹⁰¹ Entrevistado da raça dos caboclos. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. (Dissertação de Mestrado). Natal: UFRN, 1988. p.48

¹⁰² Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em julho de 2008.

amenas com os proprietários da região. O fato é que depois da morte de Trajano, os terrenos continuavam diminuindo. Seus descendentes se desfaziam das propriedades por diversos motivos. Alguns desejavam se deslocar para outras áreas e acabavam negociando com estranhos as possessões herdadas; outros se desfaziam da terra em troca de gêneros alimentícios, dinheiro ou bebida alcoólica.

Mapa 03: O rio São Bento e seus afluentes na área norte-oeste do município de Currais Novos



Fonte: Prefeitura Municipal de Currais Novos, 2001, entrevistas com os moradores da comunidade.

Para as famílias proprietárias de terras e vacarias da região, a compra daqueles quinhões na Serra e no Bonsucesso significava a expansão gradual do patrimônio. Incerta é a existência, “nas eras”, de conflitos abertos entre esses sujeitos e os moradores do Riacho na disputa pela terra. Não há relatos sobre confrontos diretos quando os travessões e os cercados avançavam nas terras de Trajano. Nas falas, os negros velhos parecem ter aceitado sem muita resistência a redução de seus espaços; cruzaram os braços e desceram a Serra. Para o Sr. Sebastião, “os negos véios era muito besta”. Essa aparente passividade da família diante do avanço das cercas e travessões revela que, para Trajano e seus parentes, não interessava entrar em atrito com os “invasores” e, por isso, acabaram vendendo as terras que lhes sobraram. No entanto, a lembrança do território perdido carrega mágoas, um ranço guardado desde os tempos mais antigos.

Em princípios do século XX, Miguel Trajano, filho de Trajano Passarinho teria doado pedaços de terras a um proprietário local. Segundo os Sr. Sebastião: “os nego véi era muito besta. Era tudo besta que pegaram um pedaço da terra e foi dar a Mamãe Titia. A muié de Doca Pires chamava Mamãe Titia. Chegou lá deu a muié um pedaço da terra”. Doando terras, perdendo-as no avanço dos travessões e das cercas vorazes, vendendo antigas propriedades, erra assim que a família via, cada vez mais, seu patrimônio decrescer.

As cartografias antigas das terras perdidas pululam a imaginação, invadem as lembranças mais remotas e atravessam a vida dos moradores do Riacho. Na memória não aparecem apenas os espaços que se foram com o tempo. Há referências aos territórios desejados. Os netos e bisnetos de Trajano tentaram, sem sucesso, avançar para outros lugares, como as áreas próximas à cidade de Currais Novos. Embora os espaços nos arredores da área urbana seduzissem os moradores do Riacho, eles não conseguiram avançar e, nem tampouco, evitar a redução de suas terras com o avanço dos vizinhos:

E foram se juntando o povão, o povão se juntando, e tomando as terra pra trás, cercando um pedaço, seu Zé Baixinho ficou com um pedaço, num foi nem seu Zé Baixinho, foi esses povo num tempo pra trás, e foi vendendo, vendendo, o povo foro morrendo e foram vendendo a terra e sobrava pra esses ôto povo novo, foram comprando (...)

Cercando. Que, era tudo aberto aqui, e foram cercando e foram cercando e foram medindo, e foi cercando e foi ficando naquela parte.

E nós fomo ficando aqui. Eu vou ficar aqui meu cunhado, porque aqui num tem pra onde nós correr mais, e nasceu e se criou-se aqui, ele num se criou-se aqui, que veio do Juazeiro, o meu pai saiu de lá do Juazeiro. Ele disse que foi o mió canto que achou ali em Currais Novos e aqui no

Dourado, e ficaram aqui¹⁰³.

Dona Noêmia, 56 anos, fala da travessia de seu pai, Laurentino Lopes da Silva, em busca de terras melhores para o plantio e mais próximas à cidade de Currais Novos. O Riacho fica a meio caminho entre a Serra de Santana e a área urbana. Portanto, a possibilidade de Laurentino e de seu cunhado, Luiz Grande, tomarem posse de terras às margens do rio São Bento, em direção ao sul, representa um segundo momento de deslocamentos dentro do município em direção aos arrabaldes da cidade, quando Currais Novos não tinha “dono”, nem casas erguidas. Para Dona Noêmia aquelas terras não-medidas, localizadas “no beijo do rio”, onde hoje está localizado o açude Dourado, apresentariam melhores condições para a prática da agricultura, favorecendo a ocupação:

Isso aqui era terra sem dono, aqui tombém num tinha dono, em Currais Novos num tinha dono, num tinha uma casa em Currais Novos quando ele chegou logo, ele diz que em Currais Novos num tinha dono não, quem chegasse fazia uma casinha pra morar. E disse a meu cunhado nós vai ficar aqui, porque é muito bom pra nós morar que era em Currais Novos, e esse ôto disse: não, vamos mais pra cima, vamo subir, mais, e veio só subino pra cá, quando chegou aí no Dourado, num tinha Dourado não, tinha só o rio [São Bento]. Escuta meu cunhado que aqui é um canto tão bom de morar que é o rio. Vamos ficar aqui, aqui mesmo nós pranta verdura. Ah, se nós tivesse ficado no beijo do rio minha fia, nós tinha muita coisa se tivesse ficado no beijo do rio, mas, o ôto cunhado dele que num apoiou.¹⁰⁴

Nas lembranças dos moradores do Riacho, a geografia da posse começa na Serra de Santana e atinge a cidade de Currais Novos, quando era possível se apropriar de uma terra e erguer casas. Os espaços não tinham donos, estavam abertos. Depois eles se fecharam e os donos apareceram, “o povo foram cercando e medindo, e foram cercando e foi ficando naquela parte... e nós fomo ficando aqui”. Nesse sentido, seria difícil para a família de Trajano Passarinho manter suas posses antigas, visto que não tinha condições de cercá-las, impondo materialmente os limites da terra. Ressalte-se que, desde, o século XIX as cercas compunham a paisagem de algumas propriedades no Bonsucesso. Entre as benfeitorias declaradas em inventários e escrituras desse período constam, com freqüência, cercados, junto com plantações, currais e casas. A manutenção e a conquista da terra estavam ligadas ao plantio e eram definidas pelas cercas.

¹⁰³ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

¹⁰⁴ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

Na medida em que as cercas tomavam os espaços e o território era paulatinamente ocupado, a apropriação da terra pela posse ficava mais difícil. Portanto, na memória dos moradores do Riacho, os negros velhos não foram invasores de terras, mas posseiros de espaços sem donos, terras de ninguém. Os homens que traziam as cercas encarnam o papel de invasores vorazes que, aos poucos, tomaram o espaço dos negros. Essa versão é invertida quando relatada pelo Sr. Bezerra. Para ele, Trajano assume a imagem do posseiro/invasor que se apropriou de espaços alheios, a terra ocupada pertencia a proprietários pobres que preferiram não questionar aquela posse.

A versão de Severino Bezerra sobre a àquela ocupação difere, em um ponto essencial, com a do Sr. Joaquim Baixo, Sebastião, Noêmia e outros moradores do Riacho. Segundo ele, a apropriação da terra pelos negros ocorreu em terrenos alheios, a família chegou e se fixou nos fundos de terras que não lhes pertenciam legitimamente. A permanência naquele espaço fazia parte de uma concessão de proprietários mais pobres, incapazes de cercar e cultivar efetivamente toda a sua terra e impedir a posse da família Trajano. Para os moradores do Riacho, a ocupação é anterior à apropriação do território por outros sujeitos, isto é, precede os limites impostos pelo avanço de proprietários locais com suas cercas, que empurraram os troncos velhos para uma região de tabuleiro, com pequena capacidade produtiva, diferente do solo fértil da Serra de Santana. Encolhidos naquela terra, os descendentes de Trajano Passarinho construíram suas histórias. Em fins do século XIX, encontramos essa família de negros vivendo no Riacho dos Angicos e construindo suas formas de sobrevivência diante da morte, da fome e da migração. Assim, podemos entrar no cotidiano dos Trajano e analisar os lugares sociais que ocupavam durante o século XIX na recém criada Vila de Currais a partir de um caso exemplar: a morte de Manoel Trajano, ocorrida em 1899.

1.6. Dias de fome e morte: os Trajano em Currais Novos

Aos treze dias do mês de março de 1899, na Vila de Currais Novos, Estado do Rio Grande do Norte, compareceu ao cartório, Miguel Trajano, que declarou ter falecido, no dia anterior, às três horas da manhã, seu filho Manoel Trajano, com trinta anos de idade, deixando viúva Maria Isabel Gonçala de Jesus.

Manoel morreu vitimado pela fome na terra onde nasceu: o sítio Riacho dos Angicos, no lugar Bonsucesso. A causa da morte fora atestada como verídica por testemunhas que afirmaram, em juízo, ter presenciado o momento fúnebre. Além de apresentar o falecimento como dado evidente, o registro de óbito fornece elementos de análise sobre as experiências e os dilemas cotidianos vividos pelos Trajano nas “eras”. A morte, marcada e registrada pela escrita do tabelião e jornalista Ulysses Telemanco de Araujo Galvão, evidencia mais que o último pulsar de uma vida, expressa um tempo, um espaço e um lugar social ocupado pelos familiares do defunto.

Ao atestar o motivo da morte de seu filho, Miguel Preto – como era conhecido – expressa as condições de vida e de sobrevivência da família Trajano no final do século XIX, caracterizada pela pobreza. Nesse contexto, a morte é a expressão física do corpo que não resistiu e pereceu famélico em uma madrugada de março.

Acometido pela fome, que o levou à morte, o falecido não deixou testamento ou bens a inventariar. No registro de óbito não aparecem filhos declarados e seu corpo foi enterrado no Cemitério Público da Vila de Currais Novos. Porém, o homem que, em princípios de 1899, era cadáver – massa inanimada, imóvel e sem reação que parece mostrar, no fim de uma vida, o limite último da história – possui uma trajetória anterior e fala, mesmo sem gesticular a face ou abrir a boca, ainda que não consiga articular uma só palavra e que a sua vida esteja encerrada e enterrada no primeiro livro de óbitos da vila de Currais Novos. Isto é, esse acontecimento fúnebre possui significados no interior da história de vida do indivíduo e está atrelado às trajetórias de sua família.

No episódio da morte de Manoel está presente parte de suas experiências individuais e das redes de solidariedades das quais fez parte. Se a vida já não anima mais o corpo, a história dos envolvidos nesse instante está nele entranhada. Mas, a morte, que expressa dramaticamente a miséria material de seus parentes e do indivíduo, negligencia outros vãos de sua vida, parecendo resumi-lo em um momento, justamente aquele em que sua história se finaliza, acaba e morre. Mas as trajetórias de Manuel possuem outros significados, pois há, na presença daquele corpo morto no Bonsucesso, sentidos que o evento não encerra.

A fome e a morte não resumem sua vida por inteiro, nem finalizam sua história, mesmo que tenham colocado um ponto final na existência física do sujeito e

o feito cair. Sua trajetória não é a síntese do arquétipo do pobre que morre faminto no norte do Brasil em fins do XIX, comum à imagem dos miseráveis que vegetam nos sertões do setentrião brasileiro durante três séculos:¹⁰⁵

Ora, seria evidente e, talvez, natural inferir que Manoel Trajano fora mais uma vítima das longas estiagens que grassavam vastas porções territoriais do norte do Brasil recrudescendo a miséria, lugar-comum quando se pensa as populações mais pobres dessa parte do território brasileiro. Ou seja, a condição de pobreza, que compõe a trajetória da família Trajano, estaria vinculada à seca que atingia diretamente a vida de outras tantas famílias que habitavam terras áridas, convivendo com as agruras da fome, da dor e da morte. Lamentável equívoco, visto que sua morte não ocorreu no calor incessante e ressecado do norte brasileiro, mas no meio da umidade catastrófica. O ano de 1899 foi marcado por chuvas intensas que atingiram o Seridó. A força das águas provocou enchentes em várias partes do sertão do Rio Grande do Norte. A maior cheia atingiu o rio Acari, inundando áreas próximas.

Segundo os cronistas Felipe Guerra e Theóphilo Guerra, essa enchente “reputada maior do que as maiores da tradição”, arrebatava violentamente plantações e vidas. Os rigores do inverno eram nefastos, especialmente para a população pobre, afetada diretamente pelo decréscimo das colheitas e a iminência da morte causada pela fome e por doenças. Em grande medida a redução drástica da atividade agrícola e a conseqüente crise de alimentos aparece como resultado imediato e inevitável do caos trazido pelo inverno de 1899. As mortes que as chuvas traziam com a agressividade das águas eram visíveis nos primeiros dias do ano¹⁰⁶. Os cronistas afirmam que em janeiro na vila de “Curraes Novos caiu gente e morreu de fome”¹⁰⁷. Dois meses depois, Manoel Trajano falece, acometido pelo

¹⁰⁵ As estiagens aparecem com frequência nas fontes produzidas pelo governo provincial quando trata das questões sociais e dos problemas que afligem o norte brasileiro. Assim, durante o século XIX, a temática aparece em evidência nas linhas do discurso oficial como elemento que impede e emperra o crescimento das províncias nortistas. Na década de 1920, passa a sintetizar a própria idéia de nordeste no contexto de produção de um novo regionalismo. Mas, antes de existir um nordeste, em fins do século XIX e início do posterior, a geografia brasileira estava repartida em duas porções discursivamente opostas: o norte, seco, distinto do sul de clima propício a produção agrícola e ao progresso. Cf. ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz. **A Invenção do Nordeste e Outras Artes**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

¹⁰⁶ No Sertão potiguar, as estações mais chuvosas ocorrem quase sempre nos primeiros meses do ano, período utilizado para o plantio.

¹⁰⁷ GUERRA, Felipe; GUERRA, Theophilo. **Secas Contrás as Secas**. 3 ed. Fac-similar. Mossoró: Coleção Mossoroense, 1980. p.52

mesmo mal no Bonsucesso:

Continua aqui o rigoroso inverno, tudo está atolando, obrejado, a lavoura pouco aumenta pelo excesso de chuva; prolonga-se pois a fome da população pobre, já não pode mais fazer novas plantações, nem cercas, levadas pelas grandes cheias. Em Curraes Novos um cidadão com uma bela plantação de milho amanheceu sem... as terras de plantação, arrebatadas pela enchente. A fome no Acary, como em todo o Seridó, atingiu o auge, faz diariamente vítimas.¹⁰⁸

Assim, numa madrugada cinzenta de março, úmida como tantas outras de 1899, morreu o filho de Miguel Preto, acometido pela fome em Currais Novos. No ano anterior, as chuvas começaram a cair, porém, com menor intensidade. O inverno era contínuo, mas a extensão do drama tramado na narrativa de Theóphilo e Felipe Guerra parece ser minimizada pela quantidade de mortos descritos no recém-criado cartório da vila, durante os anos de 1898 e 1899. Entre as cinco mortes registradas naquela localidade, duas foram causadas pela fome. Além do óbito de Manoel, morreu Rita, uma criança com pouco mais de dois anos de idade, filha de Antonio Beserra de Lima e Maria Joaquina da Conceição¹⁰⁹. Vale salientar que, na vila, nem todos declaravam seus mortos em juízo e que o Bonsucesso representa uma pequena parte de terra ao norte de Currais Novos.

A morte de Manoel ocorre, portanto, em um momento específico de violência das águas e não de seca. Mas além do contexto em que ocorre o óbito podemos voltar o nosso olhar no tempo, visto que anterior à agonia e à morte de Manoel houve uma vida que começou 30 anos atrás, antes de casar-se com Maria Isabel. Manoel nasceu durante a década de 1860, na Povoação de Currais Novos, onde morava seu pai, Miguel, e outros membros da família Trajano. Internados nas “matas”, em terras atravessadas pelo Riacho dos Angicos esses sujeitos negros e pobres caminharam e construíram suas vidas na constante incerteza da posse – que será oficialmente documentada aproximadamente um século depois em forma de título individual da terra¹¹⁰ - e na ameaça frequente do avanço dos vizinhos com maiores possibilidades materiais de redesenhar o espaço e tirar-lhe partes de suas terras no movimento das cercas e do tempo.

Portanto, os membros da família Trajano viveram e morreram no interior

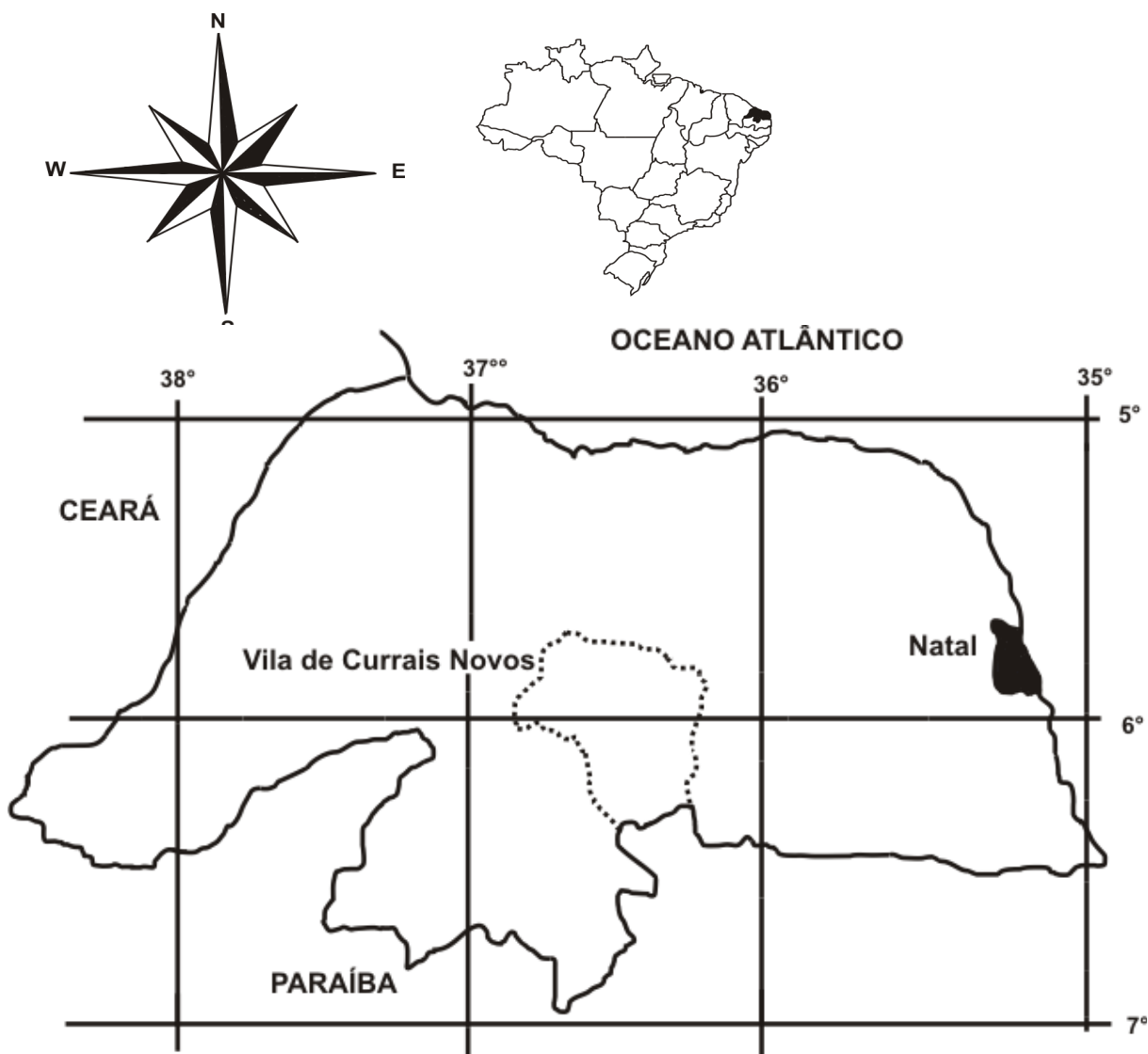
¹⁰⁸ *Idem*, p.53.

¹⁰⁹ Livro de óbitos nº 1, registro nº 143, fl. 55, 12 de dezembro de 1899. Fundo: Cartório do 1º Ofício da Comarca de Currais Novos.

¹¹⁰ Título individual em nome de Damião Lopes, de 1973.

do Rio Grande do Norte, inseridos numa atmosfera de disputa pelo espaço mediada pelas relações interétnicas e sociais. A morte de Manoel ocorre em meio às “matas”, nos confins da recém-criada Vila de Currais Novos, que anos antes, compunha o território da Vila do Acary¹¹¹.

Mapa 04: Vila de Currais Novos (1890-1920)



Fonte: Histórico de Currais Novos, Expediente Municipal. Livro n.11, 1912, fls. 110-114v. Arquivo Municipal de Currais Novos; PEREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**, Rio de Janeiro: IBGE, 1960. (vol. XVII).

¹¹¹ Livro de Óbitos nº 1, registro nº 65, fls. 73v-74, 13 de março de 1899, fundo do 1º Cartório de Currais Novos.

Esse espaço que chegou do século XIX com contornos fortemente rurais e sua população dividia-se em tipos sociais distintos. Havia os sujeitos que pertenciam às famílias donas de vastas porções de terras, criavam gado e plantavam algodão, herdeiros dos primeiros colonizadores brancos que, no século XVIII, atingiram os sertões do Rio Grande no passo do gado e em confronto com o “gentio”. Alguns são pequenos proprietários, empobrecidos pela partilha de grandes fortunas em testamento de antigos patriarcas e matriarcas. Outros são comerciantes enriquecidos com seus negócios na sede da vila ou por meio de hipotecas de terras feitas à pequenos proprietários. Há ainda uma parcela da população formada por sujeitos endividados e camponeses pobres (agregados ou proprietários de pequenos pedaços de terra).

Nesse sertão central do Rio Grande do Norte, espaço fronteiriço com o Estado da Paraíba, onde as chuvas eram avassaladoras e as secas inclementes, havia aqueles que se deslocavam para as áreas refrigeradas em busca da sobrevivência. O destino quase sempre foi os brejos da Paraíba, o Cariri Cearense e o litoral do Estado¹¹². Os familiares de Trajano seguiram essas travessias quando as águas rareavam.

1.7. Travessias em família: do Ceará Mirim ao Cariri cearense

A história de Trajano Passarinho e de seus descendentes foi marcada pela mobilidade. A fixação na pequena porção de terras, que hoje é legado dos antigos, ocorreu a partir do movimento das cercas, da redefinição de espaços que criaram uma geografia antiga da posse e redimensionaram o tamanho da terra. Entre o século XIX e o XX, esses sujeitos transitaram por diversos espaços para sobreviverem. Assim, encontraram as terras do Riacho. Lembremos que as memórias sobre a fundação sempre ressaltam a chegada da família oriunda de outras províncias, como Pernambuco e Ceará, ou das áreas de refrigério do litoral norte-rio-grandense. Havia uma sensibilidade viajante, provisória, enfim, migrante baseada na busca pela sobrevivência e na manutenção de laços de solidariedade com os parentes que não retornavam ao Riacho (ou que jamais estiveram ali).

¹¹² ARAUJO, Douglas. **A morte do sertão antigo no Seridó. O desmoronamento das fazendas agropecuaristas em Caicó e Florânea**. Fortaleza: BNB, 2006.

Portanto, as travessias da família seguiam o curso dos lugares úmidos. Nos fecundos vales de Ceará Mirim, litoral do Rio Grande do Norte, e nas terras caudalosas do Cariri cearense encontravam ocupação. Nesses lugares a agricultura empregava largamente mão-de-obra livre para o trabalho e a paisagem verde era desenhada pela lavoura canavieira.

O desenvolvimento da indústria da cana-de-açúcar encontrou solo fértil nas terras de Ceará Mirim, Goianinha, Capió, Canguaretama e São Gonçalo em meados do século XIX, depois da seca de 1845¹¹³. Em dados divulgados pela Secretaria da Tesouraria Provincial do Rio Grande do Norte no dia 7 de fevereiro de 1860 pelo Oficial Joaquim José Pinto, sobre os negócios da cana-de-açúcar em 1858, a comarca de Ceará Mirim apareceu como a maior produtora da província com 91.600 arrobas de açúcar em 46 engenhos de ferro¹¹⁴.

A produção canavieira cresceu no litoral a partir de 1845 e se expandiu para o norte, que passou a exportar açúcar em quantidade crescente¹¹⁵. Apesar disso, no início dos anos de 1860, a falta de braços suficientes para o trabalho surgiu como fator que emperrava a produção de açúcar no Rio Grande do Norte. O volume de arrobas de açúcar anualmente negociado pela província permanecia pequeno em relação a outras partes do norte:

Sabeis, senhores, que terrenos próprios para a plantação de cana de assucar esta província conta da melhor qualidade, os valles do Cunhaú, Capió e Cearamirim nada tem a invejar em uberidade aos mais ricos do Imperio. Verdade é que a indústria do assucar por nascente falta de braços escravos, luta com as maiores dificuldades que em outras províncias.¹¹⁶

Os escravos que entravam na província eram comprados nos mercados pernambucanos. A partir de meados do século XIX os vales açucareiros de Ceará Mirim, São José de Mipibu, Goianinha, Canguaretama e São Gonçalo receberam um maior número de cativos com o aumento da produção¹¹⁷, embora a quantidade de

¹¹³ MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte**. Natal: Imprensa Universitária, 1973. p.71

¹¹⁴ João José de Oliveira Junqueira, 1860. **Falas e relatórios dos presidentes da província do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, Fundação Vingt-un Rosado, Col. Mossoroense, 2001.

¹¹⁵ MONTEIRO, Denise Matos. **Introdução a História do Rio Grande do Norte**. Natal: EDUFRN, 2000. p.129

¹¹⁶ Relatório de Pedro Leão Velloso, 1862. **Falas e relatórios dos presidentes da província do Rio Grande do Norte**. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, Fundação Vingt-un Rosado, Col. Mossoroense, 2001.

¹¹⁷ CASCUDO, Luiz da Câmara. **História do Rio Grande do Norte**. 2.ed. Natal: FJA, Achiamé,

mão-de-obra escrava permanecesse pequena em relação a outros espaços do Império. Segundo dados fornecidos em 1888 pela Libertadora Norte-Rio-Grandense, no ano em que foi promulgada a Lei Áurea a província contava com 482 escravos, dos quais 201, isto é, 41,2%, estavam nos engenhos de Ceará Mirim. Quatro anos antes havia ali 777 escravos dos 3310 presentes em toda a província¹¹⁸.

Não é possível precisar se Trajano Passarinho seria um desses negros oriundos de Pernambuco que entraram nos vales açucareiros do litoral como escravos. Seguindo esta mesma rota, Trajano Passarinho pode ter “voado” para longe das terras úmidas do litoral, internando-se pelos matos atingindo o Riacho dos Angicos. Esse tipo de travessia de escravos entre o litoral e o sertão não era incomum durante o século XIX. O cativo Daniel fugiu de Ceará Mirim e casou-se na Serra de Santana com uma filha do escravo Lázaro, patriarca da comunidade da Macambira¹¹⁹. Certo é inferir que, durante o oitocentos e limiar do século XX, a família Trajano se deslocou regularmente para essa área. Alguns nasceram em Ceará Mirim entre as décadas de 1850 e 1860 e permaneceram indo e voltando para aquelas terras periodicamente; outros ficaram e constituíram família. Quando fala da origem dos descendentes diretos de Manoel Barreira (filho de Trajano Passarinho), o Sr. João afirma que:

João: Trajano disse: É, eu vou pro brejo. Aí tirou pro brejo com doze filho. Lá ainda tem nego de lá morando que voltou em 15 aqui, que chovia o inverno nos brejo, aí ainda tão pra lá. Até um ano desse vei um de lá.

Joelma: Quem era?

João: Era, era, tio João Barreira, não, tio José. Veio morrer aqui, do brejo (...).

Joelma: E o brejo fica aonde?

João: Longe, longe, minha fia, é longe, num é aqui não. Pega de Natal, é de João Câmara., bem de Natal pra lá, Mas dos oito só vei um, os ôto num viero mais.¹²⁰

Além da família Barreira – originada de Manuel Trajano Barreira – também nasceram no brejo, em terras aguadas no litoral do Rio Grande do Norte, Miguel Trajano (aproximadamente no ano de 1857), Marciana Luiza da Conceição (1863) e José Trajano da Cruz (1907). Os motivos que os conduziram sazonalmente em

1984.p.45-46.

¹¹⁸ *Idem*, p.189.

¹¹⁹ PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRA, 2007.

¹²⁰ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de Outubro de 2008.

direção às áreas férteis e úmidas do norte também os levaram a romper as fronteiras potiguares, seguindo em direção ao sul e encontrando os engenhos do Cariri, no Ceará.

O constate deslocamento dessa família pode ser verificado nos locais de nascimento dos filhos de Antônia Maria da Conceição (1865-1958) e de seu esposo, Thomaz Lopes de Aquino (1854-1927)¹²¹. Damião Lopes nasceu, em 1894, no Ceará, onde permaneceu até os 21 anos de idade¹²². Em 27 de junho de 1895 Antônio Lopes foi batizado na Matriz de Santana em Currais Novos¹²³.

Além da busca da sobrevivência material em terras caudalosas, a manutenção das relações familiares construídas no Riacho, em Ceará Mirim e no Juazeiro motivou os constantes deslocamentos “nas eras”. Havia mais do que as secas impulsionando aquela família a seguir constantemente em direção às áreas de refrigério

No entanto, é a seca que figura nas falas dos moradores do Riacho quando se recordam dos caminhos trilhados pelos parentes à pé, junto com romeiros. Um dos moradores da comunidade, na década de 1980, descrevia da seguinte forma as atitudes dos mais velhos diante da fome em tempos pouco chuvosos “a seca de 15 foi a maior do mundo. Os negros véios diziam que os antigos comiam couro véio assado. Isso é eles que contavam...”. E segue afirmando que “eram anos difíceis porque não tinha trabalho em lugar nenhum por conta da seca... aí os negros saiam pra procurar serviços, porque aqui não tinha meio de vida”¹²⁴. Aqueles que permaneciam em Currais Novos precisavam encontravam a sobrevivência no uso da natureza seca e escassa. Nesse momento, desaparecem os relatos sobre a riqueza dos antigos, evidenciada anteriormente e as falas dão lugar às narrativas sobre a fome e as provações vividas no passado:

Que pra trás o povo aqui sofria, que num tinha muito cumê bom, o cumê era aquele feijão pretinho, uma baginha desse tamainho, aí a senhora tirava, aí botava ele de molho hoje até a hora, aí o caldo escorria duas vez, quando botava no fogo aí aparecia a cor dele preta, era o cumê do povo, fava braba, ainda existe aqueles pés, lavava em nove água pra poder comer.

¹²¹ Livro de Óbitos nº 04, registro nº 42, fl. 116v, 02 de novembro de 1927. Fundo do Primeiro Cartório de Currais Novos.

¹²² Livro de Óbitos nº C-5, registro nº 1.336, 08 de julho de 1979. Fundo do Segundo Cartório de Currais Novos.

¹²³ 3º Livro de baptismo, registro nº 337, fls.98, 27 de junho de 1895. Fundo da Paróquia de Santana.

¹²⁴ Caboclo. *Apud* ASSUNÇÃO, Luis. Carvalho de **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 1994. p.87-86.

Nove! lavava em nove e escaldava em três, aí comia. Chique-chique era comer do povo... Na seca em 15. (...) Aí o cumê era esse. O angu era o cumê, o cachorro morto, era o cumê que tinha, num tinha cumê, aqui (...) era o cumer do povo, farinha num existia, né. Hoje todo mundo pode dar. O povo de hoje tá rico, né? Hoje o povo tá passando bem, mas pra trás o povo o que via assava, comia, lagartixa, sapo era o cumê do povo que num tinha cumê, né. Aí morria um, num tinha cemitério, enterrava nos mato, num tinha cemitério nesse tempo não, cavava aí, cavava aí nesse... isso aqui era uma mata fechada, cavava lá butava e deixava lá¹²⁵.

Comia chique-chique, fava braba, tinha lá uma papa que tinha pra comer, fazer papa pros menino. (...) Ela vai a fava braba e mais a água, chique-chique o que esse povo todo conheceu era a roça que tinha, (...) tinha muito, aqui à noite butava, estendia no terreiro, forrava e butava, cortava, cortava, trinchava todinho, tirava a carne pra fazer pão de milho, pra fazer pão pra agente comer¹²⁶.

A fome constante e a morte iminente são temas que perpassam os relatos sobre as secas. A sobrevivência do corpo devia ser procurada na natureza ressequida, nos restos que sobram da morte, na carcaça dos animais e no vegetal que resiste. O território povoado pela existência humana se convertia em cemitério dos corpos caídos nos anos de estiagens intensas quando, provavelmente, o número de óbitos aumentava. A imagem dos velhos “ricos” proprietários de terras úmidas na Serra, dialoga na memória com outra completamente diversa: a de sobreviventes da fome vivendo em um chão crestado. Nas narrativas dos moradores do Riacho, o tempo da posse é caudaloso: o velho Trajano pediu aquelas terras à D. Pedro II no inverno, mas a permanência da família no terreno foi marcada pelas secas e pela fome.

A história dos antigos se modifica na memória, refaz outros recantos da vida, possui novas balizas e outros temas que partem dos primeiros tempos e entram nas “outras eras”. Nesse período, marcado pela seca e pela chuva, pelo deslocamento sazonal, pelas vendas sucessivas de terras, a família segue organizando o espaço de moradia no Riacho dos Angicos, definindo relações de poder e construindo suas genealogias vivas.

¹²⁵ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de Outubro de 2008.

¹²⁶ Laurentino Lopes da Silva (1919). Entrevista realizada em julho de 2007.

CAPÍTULO – II

Nas Outras Eras – Poder, Família e Território

CAPÍTULO 2: AS OUTRAS ERAS: PODER, FAMÍLIA E TERRITÓRIO

As “outras eras” começam com o tempo de Trajano Passarinho e da conquista da terra, revelando a manutenção da sobrevivência de uma família de negros no interior do Rio Grande do Norte. Histórias de fixação e deslocamentos se desenrolam na época de D. Pedro II, no meio do inverno, no período das secas e no movimento das cercas invasoras, entre cartografias que ligam as “matas” e as “montanhas” de Currais Novos ao litoral, à Pernambuco e às zonas de refrigério no Ceará. As outras “eras” também se referem às formas de organização do parentesco, aos laços de solidariedades e às redes de pertencimento por onde transitam os descendentes de Trajano. Nesse capítulo, sigo os elos e labirintos que ligam os sujeitos à família, palavra tão comum e próxima que parece simples, se remete a uma coletividade íntima, diária, lugar de refúgio e de identidade. Essa aparente simplicidade se desfaz quando adentramos nas situações que envolvem as histórias de famílias, atravessadas por veias emaranhadas que se confundem e se perdem. Nelas, não corre apenas sangue; por essas artérias fluem relações diversas: tensões e consensos, solidariedades e conflitos.

As pessoas não se unem apenas para satisfazer seus instintos naturais imediatos (sexuais, maternos), a filiação está associada ao processo de afinidade social. Segundo o antropólogo Claude Lévi-Strauss “na humanidade uma família não poderia existir se não houvesse sociedade, isto é, uma pluralidade de famílias prontas a reconhecer que existem outros laços que não consangüíneos”¹²⁷.

Como em outras tantas famílias, no Riacho, as relações entre parentes são forjadas em divisões e consensos que conferem sentido à herança e à autoridade. Estabelecer os herdeiros implica em criar o “nós”, isto é, aqueles que compõem a família e são senhores dos legados antigos (bens, poder, etc.). As noções de respeito e autoridade surgem na organização familiar mais íntima e criam o poder do chefe da casa, sujeito (homem ou mulher) que mantém em sua órbita os parentes mais próximos. Esses núcleos familiares e seus chefes podem entrar em conflito ou não com outros grupos, mas permanece a ideia de que, no fundo todos, pertencem a uma mesma família e descendem do velho Trajano Passarinho, que

¹²⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. A Família. In: SHAPIRO, Henry L. (Org.). **Homem, Cultura e Sociedade**. São Paulo: Martins Fonte, 1982. p.372.

legou aquelas terras para o uso comum. O sentimento de pertença em relação ao espaço e à família como um todo legitima o poder de lideranças que transcendem a autoridade do chefe da casa, são os “donos do Riacho”.

Nas lembranças, surgem os tempos de Miguel Preto (marcado pela harmonia de um passado quase utópico, onde o velho Miguel era o “dono da terra”), de Damião (época de festas em honra à São Sebastião) ou de Zé Banda (que marca o declínio progressivo das chefias locais). A herança, as desavenças por questões de matrimônio, a partilha e outros ressentimentos podem gerar conflitos que desagregam o grupo e colocam em xeque a autoridade absoluta dos “donos do Riacho”. Como ocorreu, por exemplo, na década de 1960, quando houve uma tentativa fracassada de venda da terra por parte de Damião e os demais moradores do Riacho resistiram, impedindo que o negócio se confirmasse. Os atritos pelo espaço evidenciam disputas pela herança e pelo poder.

Considerando a família e suas relações complexas, enfoco neste capítulo as situações que envolvem o parentesco e o poder no Riacho, analisando a associação dos indivíduos às coletividades a partir de encontros rituais e/ou consangüíneos. A família aparece, portanto, vinculada à troca, à construção de identidade, aos embates e à elaboração das lideranças. Nas histórias dos “prefeitos” ou “donos da terra” aparece a textura das relações de autoridade tecidas pelos parentes de Trajano desde as “outras eras”. Então, começo a elaborar esta narrativa contextualizando a vida de Miguel Trajano, que faleceu em 1932, quando era o “dono do Riacho” e se lançava constantemente à recém criada cidade de Currais Novos em busca de aguardente.

2.1. Currais Novos e os passos de Miguel Trajano

Um homem que segue a andar pelas ruas de Currais Novos, ébrio, baixo e “preto da cor de carvão”; que trazia na bainha um grande facão velho como prova de sua valentia, um “nego brabo”, cuja força viril e empedernida compõe a imaginação do Sr. Sebastião Firmino quando fala do avô paterno, Miguel Trajano, que para ele, foi “o dono do Riacho”. Residente em uma casa construída em tijolo, distinta das demais erguidas em palha e barro, Miguel dividia a terra onde vivia com a família: Marciana e Chica Grande (duas moças velhas), Antônia Maria da Conceição (que produziu família longa), Manoel Barreira e Joaquim Trajano. No

tempo dos antigos, o Sr. Sebastião vivia no Juazeiro do Cipó – uma terra que se estendia à leste do Riacho – junto com seus pais, Antônio Trajano (conhecido como Antonio Preto) e Maria Bernarda.

Ainda que a família do Sr. Sebastião não vivesse nas terras do velho Miguel, eles faziam parte do mesmo universo social, estavam em permanente contato. A distância espacial que os separava era pequena e os laços de sangue que os unia eram fortes. Todos no Riacho conheciam a história de Antônio Preto, filho abandonado nos primeiros anos de vida por Miguel Trajano, resultado de uma relação amorosa vivida em fins do século XIX entre o velho “dono da terra” e Maria Sussuarana, uma mulher branca, “de fora”, que migrou para o Ceará. Antônio Preto e seus filhos encontravam-se sempre com os parentes do Riacho. O Sr. Sebastião relata que passava noites nas terras do avô, participava dos “sambas”, tocava violão e dançava com a família. A distância entre o Juazeiro do Cipó e o Riacho era tão diminuta que “quando havia briga muito lá no Riacho, lá de casa ouvia a zoadá de manhã bem cedo”¹²⁸.

Nas lembranças do Sr. Sebastião, o velho Miguel aparece como o “dono do Riacho”. Não produzia a louça – uma atividade de suas irmãs e sobrinhas – e “vivía pro mundo, só vivía pra aculá [Riacho], vinha daculá pra rua pra beber cachaça na rua. Andava bebo que nem uma raposa”. Além de possuir poder sobre as terras do Riacho, Miguel Preto provocava furor nas mulheres:

Era pequeno e enxerido que era danado o véi. Era enxerido. Chegava lá em casa botava os nego no pescoço assim; “meus netinhos”. Botava um aqui e outro aqui, ficava aquela ruma em cima dele. Meu avô, Migué Véi o dono do Riacho, Miguel Trajano o dono do Riacho. (...) Um nego véi bonito, aí as muié quando via o nego véi ficavam doidinha. O nego véi era fogo na roupa.¹²⁹

Esse homem “danado” e “enxerido” morreu como vivia: embriagado, “aculá”, numa “loca”, qual uma “raposa”. O velho Miguel estava “com o bucho cheinho de cana [e] caiu no caminho” entre a cidade de Currais Novos e o Riacho. Sua morte pôs fim a tantas outras idas e vindas à rua. O corpo decomposto foi encontrado alguns dias depois de ocorrido o óbito, em estado de putrefação e carcomido por urubus na área periférica de Currais Novos. O Sr. Sebastião relata a

¹²⁸ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

¹²⁹ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

morte do avô seguinte forma:

O meu avô gostava dumas cachaça, aí veio aqui pra rua (...) ficou ressabiado, aí viram um buraco lá em cima aquele que corre pro Riacho, perto dacadá em cima, aí quando chegou lá era o véi, tava só a caveira, morreu duma cachaça tão grande (...) os urubus comeram ele todinho, ficou só a caveira. Aí essa Marciana véia, que era irmã do meu avô arrumou uns pedaço de pano, ajeitou os ossos tudinho dentro dum casco, pra que ele fosse enterrado (...) pra que enterrasse lá em baixo, naquelas terra ali, morreu ali, naqueles córrego ali em cima, numa cachaça muito grande¹³⁰.

O corpo de Miguel Trajano foi encontrado no mato, à beira da estrada, no lugar São Joaquim, arrabaldes da cidade de Currais Novos, via de acesso para o distrito de Cerro Corá. Informado sobre a presença do corpo decomposto, o sargento Mafaldo Guerra de Oliveira Magno, delegado de Polícia do Município, se dirigiu ao local no qual o cadáver putrefato foi enterrado, no dia 4 de abril de 1932. Não havia condições de conduzi-lo ao Cemitério Público onde, mais de três décadas antes, havia sido enterrado Manoel, filho de Miguel Trajano. O sargento Mafaldo Magno declarou em juízo que o óbito de Miguel Trajano foi causado pelo “conhecido hábito de se embriagar” que tinha o defunto em vida¹³¹.

O avô do Sr. Sebastião estava com aproximadamente, 75 anos quando caiu ébrio e faleceu ébrio no trajeto que sempre fazia do Bonsucesso à cidade de Currais Novos. A história da vida e da morte de Miguel Preto se desenrolou no encontro constante entre o campo e uma vila, que se tornou cidade em 1920, mas mantinha feições rurais. Outros moradores do Riacho seguiam os mesmos caminhos que ligavam o Riacho à rua e experimentavam a vila/cidade transitando por suas vias, becos, descobrindo e construindo seus endereços. Não é tarefa fácil construir um mapa desses passos fluidos e entrar nos espaços frequentados em Currais Novos por Miguel e seus parentes, durante as primeiras décadas do século XX.

Embora seja difícil apreender tais travessias no papel, os relatos sobre os percursos da família na vila sempre remontam às áreas periféricas, formadas por poucas residências que se erguiam em barro e palha. Certamente isso não significa que os parentes de Miguel não transitassem pelas ruas do centro, lugar onde se organizava o comércio, a administração pública, os cultos da Matriz de Santana e as

¹³⁰ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

¹³¹ Livro de óbitos nº 06, registro nº 80, fls. 76v-77, 04 de maio de 1932. Fundo do 1º Cartório de Currais Novos.

atividades burocráticas. Para a família de Trajano, esses espaços eram de trânsito, de passagem e não de fixação.

No limiar do século XX, os limites que separavam a cidade do campo eram tênues. Nesse lugarejo, que contava com 10 mil almas, os signos do rural – como a presença de animais que atravessavam as ruas ou de casas desalinhadas na sede do município – desafiavam o desenho utópico do espaço normatizado. Os hábitos campestres, entranhados na forma de habitar e de viver, foram alvos diletos dos decretos expedidos pela Intendência. Havia um desejo de racionalização do espaço, impondo novas regras que visavam modernizar os costumes, modificar os traços humanos e impor traçados urbanos. Distante dali, na capital da nascente república, Sidney Chalhoub verifica, em seu trabalho sobre as visões de liberdade no Rio de Janeiro, o intento dos republicanos em “desmontar cenários” e demolir significados construídos na luta dos negros pela liberdade.¹³² No mesmo momento, nas longínquas terras da recém criada vila de Currais Novos – que aos poucos se convertia em cidade – os republicanos rurais também desejavam erguer novos cenários sobre a égide do discurso urbanista.

Era preciso reordenar esse espaço e regular a presença de elementos que maculavam as ruas. Os animais que viviam a perambular na vila durante as noites, nas calçadas, becos e ruelas por onde passavam os transeuntes, deveriam ser recolhidos e presos pelos seus donos. Em 1899, a Intendência Municipal proibiu a permanência de animais soltos na Vila durante a noite. Nos primeiros meses de 1912, a proibição foi mais rigorosa e impediu terminantemente a presença de animais cabrum e lanígeros no perímetro urbano¹³³.

Os decretos atingiram as terras de criar e plantar que compunham a maior parte do território do município. Para separar a área de lavoura algodoeira dos pastos, a Intendência criou a obrigatoriedade das cercas, que carregavam uma dramática lembrança para os pequenos camponeses, cujas posses foram paulatinamente invadidas e os antigos marcos, atropelados pelos proprietários de terras da região.

¹³² CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade** – Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.28.

¹³³ Conforme art. 1º, da Resolução nº 27, de 01/03/1912. Edital da Intendência de 1 de março de 1912.. Expediente Municipal. Livro (1904-1915). Fundo do Arquivo Público Municipal da Prefeitura de Currais Novos.

Nos primeiros decênios da República, o caráter rural de Currais Novos transparecia no tipo de economia que a sustentava, baseada no algodão arbóreo (cultivado em grande escala), na borracha de maniçoba, no gado e em culturas agrícolas oriundas das regiões serranas¹³⁴. Isto é, as práticas rurais de produção eram responsáveis pelo crescimento de um espaço que desejava se urbanizar. Na vila/cidade, que não se apartava do campo, as famílias proprietárias erguiam suas casas, mas continuavam mantendo residências na área rural. Os comerciantes, burocratas ou funcionários do judiciário eram também donos de terras. A população comum, o *menu peuple*¹³⁵, criava as suas formas de praticar e sonhar a cidade.

Entre as décadas de 1900 e 1920, a atividade comercial na vila de Currais Novos foi diversificada e intensa: comprava-se e vendia-se produtos como algodão, café, “quinquilharias”, carne, aguardente, ferragens, tecidos e calçados. Nos jornais que circulavam em Currais Novos naquela época, *O Batel* e *O Progresso*, o comerciante Antônio Raphael anuncia em 1917 e 1921, a venda de “fazendas finas”, calçados, chapéus panamá, relógios e outros artigos, oriundos das praças de Natal, Parayba e Recife. Sua loja, denominada *O Novo Século*, estava localizada na Rua do Comércio, ao lado de outros estabelecimentos, como *A Realidade*, de Antônio Aleixo de Maria, que vendia os mesmos produtos com características menos “finas”¹³⁶.

Os artigos de luxo eram consumidos por uma parcela da população cujas posses aumentavam em um contexto de acelerado crescimento da produção algodoeira. Para o jornalista Manoel Thomaz de Araujo, a cotonicultura representava “a única fonte de receita existente da nossa região, capaz de manter o nosso equilíbrio financeiro”¹³⁷. O consumo desses produtos era, igualmente, baseado nas atividades pecuaristas e na extração da borracha de maniçoba. A dinâmica das atividades comerciais, nesse momento de transição entre vila e cidade, pode ser

¹³⁴ Histórico de Currais Novos, 1912, fls. 110/114. Expediente Municipal, Livro (1904-1915. Fundo do Arquivo Municipal da Prefeitura de Currais Novos.

¹³⁵ Parafraseando Natalie Zemon Davis que usa o termo em francês para designar mendigos e trabalhadores urbanos de Ypres e Lyon, isto é, a arraia miúda, na análise que realiza sobre o século XVI na França. Cf. DAVIS, Natalie Z. **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna. – oito ensaios.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

¹³⁶ O Batel e o Progresso foram jornais organizados por um mesmo grupo de pessoas, do qual Manoel F. de Araujo era o gerente e Manoel Thomaz de Araujo o redator. Esses periódicos funcionavam com os recursos de seus beneméritos, grandes proprietários de terra (como o Cel. José Bezerra) e dos comerciantes locais que anunciavam seus produtos. **O BATEL**, Ano IV, n.156, Curraes Novos, 17/Nov./1917; **O PROGRESSO**, Ano XV, n.255, Curraes Novos, 22/abr./1921

¹³⁷ **O BATEL**, Ano IV, n.156, Curraes Novos, 17/Nov.1917. p.1.

percebida nos primeiros vinte anos do século XX, quando foram feitas à Intendência 206 petições individuais e coletivas de empresas, comerciantes ou negociantes que desejavam expor seus produtos. Entre esses sujeitos, havia mascates, caixeiros, agentes, ambulantes e donos de estabelecimentos que pediam licenças para “abrir as portas” e regularizar suas atividades econômicas¹³⁸. Os estabelecimentos comerciais e o Mercado Público compunham a paisagem das ruas do centro.

Perto dali, nos arrabaldes do pequeno lugarejo, casas eram erguidas em barro e cobertas com palhas de coqueiros, onde, um dia, o Sr. Laurentino projetou construir sua morada. A memória pueril que faz da “rua” antiga, experimentada, sonhada e levantada em palha e barro, remonta um espaço possível para “os pobres”. Esse lugar ainda não pertencia aos “ricos”, isto é, não estava nas mãos de outros que edificavam suas residências em tijolo, concreto e cal. Ressalte-se que esses símbolos materiais representavam, para os antigos moradores do Riacho, emblemas de distinção e opulência. Miguel, o “dono da terra”, possuía uma solitária casa de tijolo e era percebido pelos seus parentes como “rico”. Na rua, ele ocupava o lugar do pobre e do bêbado inveterado e as condições em que ocorreu sua morte sacralizam essa imagem. Por seu turno, os familiares do velho Miguel alimentavam a esperança de construir a própria vida na rua. O Sr. Laurentino contou a seus filhos histórias sobre o tempo em que desejou viver em terras periféricas da cidade:

Ele chega aqui na minha casa e diz: minha fia eu já tô véi, mas eu vou conversar mais você. Eu quando cheguei aqui em Currais Novos num tinha uma casa, tinha uma casinha de páia. Só tinha uma casinha de páia quando ele chegou aqui logo. Eu disse: pai, porque num ficou em Currais Novos pra nós morar e tinha ficado em Currais Novos? Ele disse: num foi eu que num quis não, foi mode meu cunhado, porque eu ia ficar nesse outro canto que era bom pra morar (...) ¹³⁹.

O Sr. Laurentino imagina e lembra a “rua” como o espaço do “outro”, do “rico”, que se contrapõem ao “eu”, “pobre”. Para ele, morar na cidade foi um sonho possível enquanto os ricos – com suas casas opulentas ou não – estavam distantes, ocupando outros espaços. A imagem dicotômica forjada pelo velho Laurentino pode parecer simplista, mas está associada às maneiras encontradas por ele para lidar com as mudanças ocorridas na cidade e com o próprio fracasso de não ter se

¹³⁸ Petições e Requerimentos. Expediente da Intendência, Livro (1900-1904), Livro (1904-1915), Livro (1915-1927). Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

¹³⁹ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

tornado “rico” na rua. Nos tempos da infância, era possível ocupar espaços não-medidos e se aventurar nos arrabaldes de uma cidade que estava ali ao alcance das mãos, fazendo-se em taipa:

João Bernardo, ele quando chegou por aqui, em Currais Novos só tinha três casas. (...) Ele num tinha casa não, [Currais Novos] só tinha três casas. Ele vivia na cidade, João Bernardo... eu também, daí cansei. Em Currais Novos só tinha três casa. Aí esse povo tudo foi fazendo as casinha de paia pra morar. (...) Ele fez essa rua, fez o Dourado. Os coqueiro que tinha num deu nem pra começar... botando os coqueiro abaixo, tirava, paia como o diabo fazendo as casinha lá dento de Currais Novos. E fizeram. Era! Aí, e os nego... eu num ganhei também uma casa porque eu também eu... também novo. Eu era minino, mulecote, eu me lembro. E aí eles conseguiram e hoje em dia Currais Novos é uma cidade (...) Aí, houve uma mudança pra fazer casa de tijolo, fazer prédio (...) Uma casa de taipa você não vê mais na rua. Eu só vivia na rua. Aí, eu sei que Currais Novos tá aí, só de rico¹⁴⁰.

Deslocando o olhar das lembranças do Sr. Laurentino para voltar às atividades do Paço Municipal, verifica-se que, desde fins do século XIX, a Intendência desejava extinguir progressivamente a cidade em palha e barro, construída sem ordenamento prévio. O artigo nº 62, do Código de Posturas, regulava na década de 1890, a organização dos espaços construídos. Com base nessa disposição, em 1892, foi imposta a retirada do centro de todas as choças, casas em palha e de construções com telha que apresentassem a frente exposta e estivessem situadas fora do alinhamento¹⁴¹. A rua utópica, imaginada pelo Sr. Laurentino, é aquela que, nas décadas de 1920 e 1930, ainda não havia sido regulamentada ou alinhada.

Na impossibilidade de construir a própria vida “dentro de Currais Novos”, ele permaneceu nas terras do Riacho dos Angicos, onde Miguel Preto era o “prefeito”, o “chefe”. Seu poder havia sido herdado do pai, Trajano Passarinho. Então, é chegada a hora de entrar, mais uma vez, nas terras do Riacho e reencontrar seus os moradores no espaço do lar, da família e dos “donos da terra”.

¹⁴⁰ Laurentino Lopes da Silva, (1919). Entrevista realizada em 18 de julho de 2007.

¹⁴¹ Edital de 09 de abril de 1982, fl.10; Edital 18 de Agosto de 1892, fl. 18v. Livro(1891-1896) Expediente Municipal. Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

2.2. Os donos da terra: Relações de poder no Riacho

Miguel Trajano que é dono daquele Riacho todinho, em todo canto. Os nego tudinho é morador dele.¹⁴²

Essa frase carrega uma armadilha do tempo, visto que o verbo “ser” foi conjugado pelo entrevistado no presente, como se a narrativa fosse contemporânea ao tempo do velho avô do Sr. Sebastião. Este, se sente íntimo do passado, tanto que desafia a passagem do tempo para descrever o poder exercido por Miguel Preto entre seus parentes e a manutenção dessa autoridade no presente, afinal, “os nego tudinho é morador dele”. Assim, o Sr. Sebastião reforça a ideia de que a terra pertence a Miguel, o “dono” ou o “prefeito” do Riacho nos primeiros anos do século XX.

Conforme sugere L. C. Assunção, houve três gerações de “prefeitos” que sucederam Trajano Passarinho e todos foram homens: Miguel Preto (entre aproximadamente 1900 e 1930), Damião (1932-1979) e Zé Banda (durante todo o decênio de 1980)¹⁴³. O poder de Zé Banda era dividido com sua irmã, Tereza, que, na década de 1980, assumiu determinadas funções de liderança e cuja autoridade era questionada pelos mais velhos e aceita pelos mais novos. Os motivos que levam um dos moradores a se tornar “prefeito” variam com o tempo. No entanto, existem características comuns entre esses chefes: todos faziam parte da família, possuíam laços de pertencimento com o grupo e com os velhos, e exerceram o poder de forma vitalícia. A força do “dono do Riacho” termina quando finaliza a vida.

2.2.1. Miguel Preto, “o dono do Riacho”

Nas linhas precedentes, apresentei um relato sobre a morte de Miguel Preto, em 1932, e entrei aos poucos na sua vida. Adentremos novamente na longa história do “baixo” e “bravo” homem que seguia pela cidade com um facão embainhado. Nascido em meados do século XIX, nas terras úmidas da vila de Ceará Mirim, para onde voltava periodicamente, Miguel Preto era herdeiro do velho

¹⁴² Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

¹⁴³ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 19994. p.70-75.

Trajano. Assumiu a posição de “chefe” e seu poder era socialmente aceito pela família. Miguel era um Trajano como seu pai, dele havia herdado a terra e os privilégios sobre o espaço, tornou-se o “dono do Riacho”.

O termo “dono do Riacho” utilizado pelo Sr. Sebastião é, assim, semelhante à noção de “prefeito”, definida por Assunção como uma forma de liderança respeitada e legitimada pelo grupo familiar e com prestígio entre sujeitos externos (comerciantes, donos de terras, políticos, médicos, etc.), com os quais, de alguma maneira, precisa manter relações de negociação. Ou seja, o “prefeito” é aquele que representa uma coletividade e consegue aglutinar em torno de si um poder baseado na autoridade e no respeito. Em grande medida, essa força que o autoriza a responder e a decidir pelo grupo legitima as suas ações em relação ao espaço.

Ser “dono do Riacho” implica no domínio sobre o território, representando o grupo de forma a dispor do espaço de maneira privilegiada. Assim, a manutenção da posse da terra está à mercê dos impulsos, emoções e interesses do “dono”, que ressentido ou embriagado, pode desfazer-se de partes do território:

Aí [Miguel] tomava muita cachaça, aí chegou um dia ali na casa de Joca Pires lá na Serrota, aí a véa deu um café pra ele, essa mulher. Aí sabe o que foi que ele fez? Pegou o papel da terra e deu a dona Sofia, agora desmantelou o xerém. (...) A muié entregou a Dr. Tomaz, entregou, e disse que o véi tinha dado porque tava bêbo¹⁴⁴.

O poder de decisão do velho Miguel Preto sobre o destino das posses da família era tão significativo que lhe era permitido dispor das terras a qualquer momento. Nos anos seguintes à morte do velho Miguel, Damião e Zé Banda também exerceram um domínio efetivo sobre o espaço. Por ressentimentos ou na busca de favores pessoais junto aos vizinhos, partes da terra herdada de Trajano Passarinho foram progressivamente desmembradas. Em meados do século XX, o território inteiro foi objeto de negociação, momento dramático que mobilizou grande parte da comunidade para a manutenção da posse.

De fato, os desejos particulares de alguns membros da família foram determinantes no processo de redução do espaço. Tudo parecia circular entre o interesse objetivo naquilo que se ganharia com a venda ou troca (favores, dinheiro e

¹⁴⁴ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em agosto de 2008.

aguardente) e os ressentimentos que repartiam a terra e colocavam em pauta a questão da herança. Os conflitos mais intensos pela manutenção da posse da terra ocorreram depois da morte de Miguel, quando Damião era o chefe no Riacho e o território havia encolhido significativamente pelas sucessivas vendas.

O domínio do “dono do Riacho” sobre o território agregava à sua imagem o adjetivo “rico”. Na tradição oral, é constante a afirmação de que os velhos eram “ricos”. Lembremos que, ao falar do primeiro parente que chegou ao Riacho, o Sr. Laurentino sentenciava enfático: “Trajano Passarinho era um nego bem pretinho, mais era rico”. Semelhante a essa afirmativa é a do Sr. Sebastião quando se recorda do avô: “ele era rico, roubaram a terra dele todinha.”

A riqueza desses velhos associava-se à posse de uma grande quantidade de terras. Nas lembranças, aparecem como “ricos” porque possuíam territórios conquistados em um tempo no qual “ninguém comprava terra” e os espaços não estavam demarcados pelas cercas. O termo “rico” se refere às formas materiais de diferenciações. Assim, Miguel Preto se distinguia dos outros moradores do Riacho por possuir uma casa erguida em tijolo, cavalos e plantações (inclusive de algodão):

A vida antes era melhor, a gente ganhava pouco, mas de tudo comprava, tudo era barato, se prantava mais. Nas era de vinte Miguel morreu. A casa dele, a casa da fazenda era lá junto da casa de Tereza véia, de comadre Tereza. A casa dele era ali, uma casona alta, de tijolo, muito danada de segura. Aí foi o tempo que ele morreu e ele apanhava aqui cem arrobas de algodão, cem. Só era quem possuía terra de trabalho era finado Miguel Preto¹⁴⁵.

Na memória, a residência construída em tijolo e telha e “a terra de trabalho” são elementos emblemáticos e aparecem como signos concretos da distinção do “prefeito”, cujo poder é legitimado pelo sangue e pela terra. A construção do espaço está diretamente ligada à tessitura de relações familiares. Todos os “prefeitos” faziam parte da família, não houve, entre eles, sujeitos que chegaram de fora. O poder interno se sustentava na relação de parentesco com os antigos. Portanto, a manutenção da autoridade de Miguel não se embasava apenas nos elementos materiais que o transformavam em “rico”, diferenciando-o dos outros; sua força se fundamentava no legado deixado por seu pai, Trajano Passarinho.

¹⁴⁵ “Encostada” e casada com um “negro” *Apud.* ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Negros do Riacho: estratégias de sobrevivência e identidade social**. Natal: UFRN/CCHLA, 19994. (Col. Humanas Letras). p.58. Na década de 1980, L. C. Assunção não apresentava o nome dos entrevistados, qualificava-os por termos como “caboclo”, “negro” ou “encostado”.

Essa forma de sucessão poderia sugerir que o critério de patrilinearidade legitima a força dos “donos” do Riacho. Durante todo o século XX, houve permanências entre as maneiras de atuação de Miguel Preto, Damião e Zé Banda. Entretanto, não é possível definir regras fixas ou identificar rituais específicos que validavam a autoridade e fundamentavam as relações de poder experimentadas em diferentes tempos no lugarejo. É necessário entrar na especificidade de cada tempo. A partir da década de 1930, depois da morte de Miguel, outra liderança começou a ser construída. Paulatinamente, Damião Lopes, filho da velha Antonia Maria da Conceição e de Thomaz Lopes de Aquino, tornou-se uma liderança entre os moradores do Riacho.

Nenhum dos filhos vivos de Miguel Preto o sucedeu. Conforme destaquei nas primeiras páginas deste capítulo, Antônio Preto jamais viveu no Riacho. Ele foi deixado, ainda pequeno, aos cuidados de uma família que residia no Juazeiro do Cipó, onde foi criado e morreu afogado no inverno de 1963. Partes das terras de Miguel foram vendidas por seu filho, José Trajano da Cruz (conhecido como Zé Preto), que se deslocou para Ceará Mirim – cidade onde nasceu, em 1907– levando consigo a esposa, Theodora Maria da Conceição, com quem se casou religiosamente na Matriz de Santana em Currais Novos¹⁴⁶ dois anos depois do falecimento do pai. Segundo relatos do Sr. Severino Bezerra, Zé Preto vendeu as terras que herdou do pai à João Felipe, sujeito de poucas posses que residia no Riacho dos Angicos. Pela venda, Zé Preto cobrou 300 mil réis, em uma negociação extraoficial, isto é, oralmente selada.

Portanto, os filhos de Miguel não ocupavam mais o Riacho dos Angicos, os mais velhos ainda se deslocavam com frequência para o Ceará ou para as áreas úmidas do Rio Grande do Norte e, como sentenciar dona Ana, Damião Lopes se transformava no “forte do Riacho”.

¹⁴⁶ Livro de Casamentos de 1934, registro 79, fls.79, 6 de outubro de 1934. Fundo da Paróquia de Santana.

2.2.2. Rituais e poder: a sacralização da força de Damião e o culto à São Sebastião

Damião Lopes nasceu em 1894, no Juazeiro, região do Cariri cearense, de onde se deslocou para as terras de seus parentes, no interior do Rio Grande do Norte, em meados da década de 1910. As “eras” em que viveu como o “forte” ou o “dono” do Riacho foram marcadas pela realização da festa de São Sebastião, culto que reforçava e sacralizava seu poder anualmente nas novenas, leilões e bailes. A prática dos festejos sebastianos está intimamente associada à presença de Damião, sujeito que detinha saberes mágicos, conhecia a arte de curar, rezar e fazer feitiço. Assim, o domínio sobre conhecimentos ocultos e a força religiosa – reconhecida dentro e fora do Riacho – sacralizavam a autoridade exercida por Damião até sua morte, em fins da década de 1970.

Em outros termos, junto com a realização da festa de São Sebastião – que ritualizava o poder do velho cearense a cada 20 de janeiro – havia práticas mágico-religiosas que confirmavam sua autoridade no cotidiano. Damião conhecia a reza dos santos e a força do trabalho amarrado pelo feitiço, dominava as artes do bem e do mal fazer. O poder supra-humano ou a força oculta que trazia produzia respeito e medo; sua força era socialmente legitimada e religiosamente consagrada. Entretanto, essa esfera que favorecia a manutenção do poder de Damião entre seus parentes não foi suficiente para que, em meados do século XX, o velho devoto de São Sebastião conseguisse vender as terras do Riacho.

Na memória daqueles que não aceitaram o negócio, Damião é descrito como um “nego meio vexado” ou um “nego ruim” que queria entregar o que restou das posses antigas. Diante da mobilização dos demais moradores do Riacho para impedir a venda da terra e não ficarem desalojadas, o “dono” do Riacho recuou. No entanto, em 1973, Damião, entrou junto ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), com um processo de titulação individual de 3,6 hectares de terras no Riacho dos Angicos, que afirmava ter havido por posse durante a década de 1930, período em que morreu Miguel Trajano. Depois da morte de Damião, em 1979, as divergências pela herança permaneceram e os chamados “caboclos” (alvos diretos do ressentimento do velho Damião) começaram a organizar as chefias internas José Lopes, conhecido como José Banda, tornou-se o novo “dono do Riacho”.

2.2.3. O poder dividido: Zé Banda e Tereza

Um homem esguio, forte, que ostentava um grande chapéu branco, inconfundível. Esse sujeito comandava o Riacho, era “rico” como os antigos donos da terra, possuía uma “bodega”, onde vendia gêneros alimentícios e bebidas alcoólicas para os moradores da comunidade. Assim, Zé Banda aparece nos relatos de seus parentes, que sempre ressaltam a força física do velho. Para o Sr. Sebastião, ele “era um negão como um bicho (...) era uma lapa de homem”¹⁴⁷. Dona Cícera acrescenta que José Banda era “rei”, para reafirmar a autoridade desse sujeito perante os demais habitantes do Riacho.

Zé Banda nasceu no Riacho; era filho da cabocla Joana Maria da Conceição e do negro Antônio Lopes, irmão de Damião Lopes. O poder que construiu estava associado ao ato de dar “conselhos”, nos privilégios que detinha sobre a terra e nas condições materiais que o distinguia dos demais. Nesse aspecto, Zé Banda se compara ao velho Miguel, pois “Bandinha era o rico do Riacho” e expressava tal condição no pequeno estabelecimento comercial que possuía. No Riacho, é comum o relato da venda de parte da terra a proprietários locais, realizada por Zé Banda em troca de aguardente para abastecer o pequeno comércio. Esse episódio demarca a permanência dos privilégios do “prefeito” sobre o território, presente desde os tempos de Miguel Preto. Segundo o Sr. Sinval Lopes da Silva, 59 anos, Gomes e Doca, dois proprietários de terras da região, “engoliu um pedaço das terra dos nego por cana, deu uns cinco litro de cana à Zé Banda que ele vendia cachaça ali embaixo que os nego tudo bebia cachaça”¹⁴⁸.

A autoridade exercida por Zé Banda durante a década de 1980 possuía a particularidade de ser dividida com sua irmã, Tereza Maria da Conceição, que assumiu funções religiosas e políticas de liderança. A velha Tereza conhecia a arte da cura e da reza, sabia fazer feitiço, contar histórias e negociar com os “de fora” para resolver os problemas que surgiam na cidade:

Pegava briga lá no Riacho a polícia ia buscar lá num carro cheio de nego, pra caber, aí a nega véa tinha um rebanho de ovelha, tinha um carneirão, vinha pra rua; “vou pra rua” eu vou pra rua caçar os neguinho, chegava lá na casa do delegado, falava “seu delegado eu vim aqui pra o senhor soltar os neguinho, (...) amanhã eu vou trazer o carneiro, eu vou buscar o carneiro

¹⁴⁷ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em agosto de 2008.

¹⁴⁸ Sinval Lopes da Silva (1949). Entrevista realizada em agosto de 2006

lá, se o senhor quiser (...) Passava dois, três dias preso que a nega véa chegava e soltava¹⁴⁹.

Com o carneiro, Tereza pagava a pena dos presos. Ela reconhecia as texturas de poder envolvidas nessa negociação e sabia o valor da liberdade. Por isso, se dirigiu à casa do delegado para convencê-lo a soltar seus parentes em troca de um “agrado”. Essa habilidade, unida ao império sobre o universo mágico-religioso e ao saber partejar, projetou Tereza como uma liderança entre os negros do Riacho. Entretanto, ela se estabelece em um momento de crescente desarticulação do poder das chefias. Segundo dona Cícera: “Quando ele [Zé Banda] morreu ali ficou... Como dizia ele, ninguém era de ninguém mais, virou bagunça”. A autoridade das lideranças se desarticulou em um contexto de crescimento populacional, da morte dos velhos e da não renovação das “chefias”.

A partir da segunda metade do século XX, o paulatino crescimento da população que vivia no Riacho influenciou as alterações nos arranjos internos que legitimavam a força dos líderes. O acelerado aumento populacional dissolveu, gradualmente, a força dos “prefeitos”. O crescimento demográfico e a redução do território influenciaram na desarticulação da autoridade centralizada na figura de um líder e favoreceu a fragmentação do poder nos vários núcleos familiares. O espaço diminuiu – com o avanço das cercas, as vendas e as trocas – ao mesmo tempo em que a alta natalidade e a inserção de novos indivíduos que se juntaram à família produziram um acréscimo significativo no número de habitantes do Riacho dos Angicos. Diante desse novo contexto, as relações de poder se fragmentaram. As recentes tentativas de reconstrução de uma liderança centralizada na força de um sujeito tiveram resultados efêmeros.

Em 2004, com a morte de Tereza Maria da Conceição, sua filha, de mesmo nome, assumiu o “conselho” e teve participação ativa no reconhecimento da comunidade como quilombola. Tereza Filha legitimava o próprio poder a partir da herança deixada pela mãe, que a havia preparado para sucedê-la, e pelos contatos que possuía junto às esferas do poder municipal.

Em comum entre todas as lideranças que se forjaram historicamente no Riacho está o pertencimento familiar. Dos longos tempos de Miguel Preto, nas primeiras décadas do século XX, ao efêmero poder exercido por Tereza Filha no

¹⁴⁹ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em agosto de 2008.

limiar desse mesmo século, a autoridade foi legitimada por laços de parentescos que ligavam os “chefes” aos seus ascendentes. A força que exerceram era genealógica, se reforçavam pelos vínculos familiares que ligam os troncos velhos às ramas.

2.3. Os Troncos Velhos e as Ramas

Os “donos do Riacho” reforçavam a sua autoridade na referência aos troncos velhos e à figura ancestral do negro Trajano, que perpassa todas as eras. Essa identificação de um legado antigo e familiar está associada ao sentimento de territorialidade, isto é, de pertencer a um espaço herdado do “povo de muitos anos”. Assim, a referência às redes de parentesco tecidas no tempo do velho Miguel Preto, Antônia Velha, Damião, Júlia, Severina Preta, Antônio Barreira, Zé Barreira, João Barreira e outros significa, em grande medida, contar uma história do lugar onde hoje, vivem seus familiares a partir das trajetórias dos mais velhos.

Se Trajano representa o princípio de tudo, os parentes mais antigos que herdaram a terra expressam o legado, a conquista e a construção contínua do espaço pelo ato de residirem naquele terreno por mais de um século. Assim, falar dessas famílias antigas significa empreender uma genealogia social e espacial da terra, percebendo os vínculos que seus moradores estabeleceram historicamente com o território, a partir das relações de parentesco ali experimentadas.

Além da hereditariedade, a apropriação efetiva da terra e a noção de pertencimento em relação ao espaço se constróem a partir da posse individual. Isto é, aqueles familiares que se deslocaram para outras localidades “já não depende mais a nós”¹⁵⁰. Esse é o caso de Augusto Lopes da Silva, nascido em 1925, que ficou órfão do pai, Antônio Lopes, ainda no primeiro ano de vida, sendo criado na Serra de Santana pelos avós maternos, Maria Tereza da Conceição e Joaquim Santiago de Galiza, conhecido como Joaquim Caboclo. O Sr. Augusto trilhou um caminho comum à sua família em épocas de seca, à procura de emprego como agricultor. Deslocou-se em 1942, junto com uma tia materna, para São Pedro do Potengí, no agreste do Rio Grande do Norte, onde encontrou dona Cícera Barbosa Gomes da Silva, com quem se casou.

¹⁵⁰ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 26 de março de 2004.

Augusto Lopes da Silva retornou ao Riacho, junto com sua esposa, quase três décadas depois da morte do pai, Antônio. O casal permaneceu por pouco mais de um ano na residência de Zé Banda, irmão mais velho do Sr. Augusto. Em 1955, eles se deslocaram das terras do Riacho dos Angicos para trabalharem como moradores nas propriedades Sofonias Pires Segundo, no Cipó¹⁵¹. O Sr. Augusto não voltaria mais a residir entre os familiares e, apesar de reconhecer que “nós temos uma posse lá”, a sua esposa, enfática, afirma que:

Pelo direito de família, é tinha, né, é tem, pelo direito de família tem, porque se as terra veio, se aquilo ali veio dos bisavós dele, do Trajano mais da Marcimina, que são os bisavós dele, ele tem direito porque a mãe dele, a vó dele era a dona Antonha e o véio, o véio morreu, mas os filho que era Sabina, o pai dele, esse povo era quem podia ter o direito. (...) E esse povo ninguém era casado no civil, eu nem sei porque, eu acho que ninguém tem direito a nada, ali é quem chegou, fez a casa, se apossou, cantinho. foi tomando conta daquele cantinho, daquele cantinho, porque ficou mesmo num tem pra onde ir e ficaram ali mesmo¹⁵².

Dona Cícera considera que o direito de seu esposo sobre aquela pequena terra é familiar e está vinculado a uma ancestralidade comum. Porém, de fato, a definição da posse é garantida pela construção de uma residência, o que significa demarcar um espaço físico dentro do sítio para o núcleo familiar, isto é, “tomar conta de um cantinho”, erguer os sinais materiais da ocupação. Isso ocorre porque a terra é de uso comum e as divisões internas pelo espaço são definidas pelo local de moradia (casa e terreiro) sem que haja uma medida exata demarcando a herança de cada indivíduo. Quando o lugar deixa de ser utilizado pelo núcleo familiar, fica disponível para outros. No entanto, se houver necessidade de retorno, a herança dos antigos legitima a volta.

Assim, a construção da posse daquela terra está atrelada à identificação de um tempo longo, a um pertencimento familiar e à apropriação cotidiana do espaço em cada presente. Por isso mesmo, uma história daquele território está, sem embargo, associada às trajetórias de vida das famílias Trajano e Lopes da Silva.

Decomposto o nome atribuído ao primeiro negro que teria tomado posse daquelas terras, refazem-se os sobrenomes antigos. Na referência à Trajano/ Lopes/ da Silva está presente a existência de velhos como Miguel **Trajano**, Thomaz **Lopes** de Aquino e Joaquim **da Silva**. Essas famílias estão unidas desde as “eras” pelo

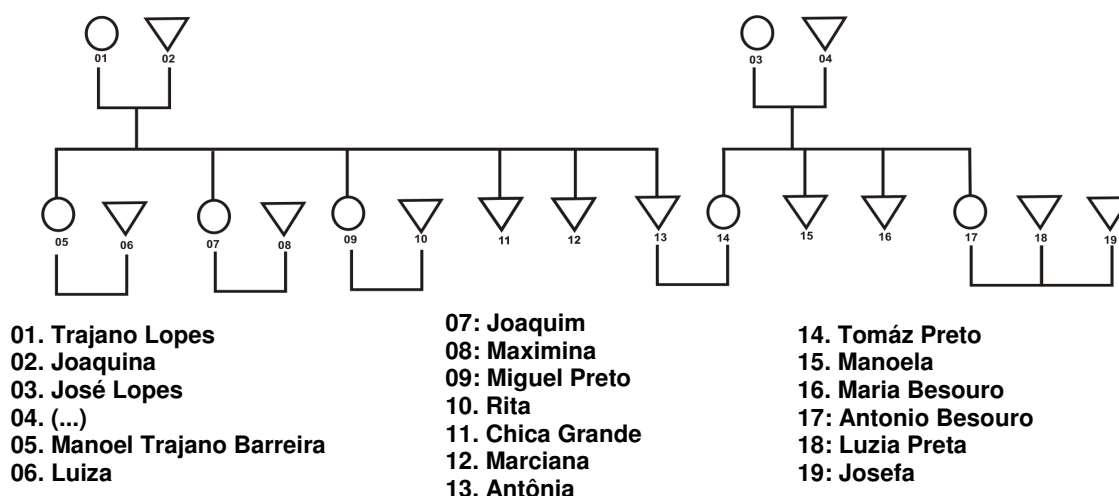
¹⁵¹ Propriedade localizada a leste do Riacho dos Angicos.

¹⁵² Cícera Gomes Barbosa da Silva. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2008

casamento de Antônia Maria da Conceição e Thomaz Lopes de Aquino, ocorrido ainda no século XIX. Mãe Antônia, como era conhecida ainda em vida na comunidade, aparece geralmente como filha e herdeira direta de Trajano Passarinho. A afirmação da proximidade pelo parentesco entre ela e o sujeito identificado como o negro que se apossou daquelas terras cria a ideia de um legado genealógico. Ressalte-se que a família gerada a partir da velha Antônia é extensa, junto com o marido, ela teve nove filhos, sendo que grande parte permaneceu no Riacho.

Atualmente, todos os moradores da comunidade descendem da velha que nasceu em 1865, no Juazeiro/CE, filha de Joaquim da Silva e de Maria Antônia da Conceição. Seu pai não carregava o nome Trajano, mas isso não impede que a tradição construa uma genealogia que a associe por laços de parentesco à Trajano Passarinho. Esse vínculo aparece na história de outros velhos como Marciana Luiza da Conceição, que nasceu em 1863, em Ceará Mirim e era filha de Julião de Tal. No entanto, nas falas é apresentada como irmã de Miguel Trajano e filha de Trajano Passarinho. O que a tradição oral revela não é a genealogia dissecada, mas os sentidos presentes nas relações familiares que ligam os novos aos velhos. O etnólogo Luiz C. Assunção apresenta em árvore genealógica, construída com base em entrevistas, o vínculo direto entre Trajano Passarinho e outros ascendentes dos atuais moradores do Riacho, como abaixo se vê:

Figura 01: Trajano Passarinho:



FONTE: Acervo particular de Luiz Carvalho Assunção.

A ligação entre a figura ancestral e os demais familiares está presente na fala do Sr. Laurentino quando afirma que Trajano Passarinho é irmão de seu pai, apesar de João Barreira aparecer na genealogia de Luiz C. Assunção como neto do velho Trajano. Uma aparente confusão que carrega sentidos. Ao sentenciar a proximidade por parentesco entre seu pai e o negro que ali chegou nos tempos de D. Pedro II, o Sr. Laurentino reforça a ideia de que "é tudo de uma família aqui", isto é, são todos parentes e, portanto, herdeiros do "nego véi".

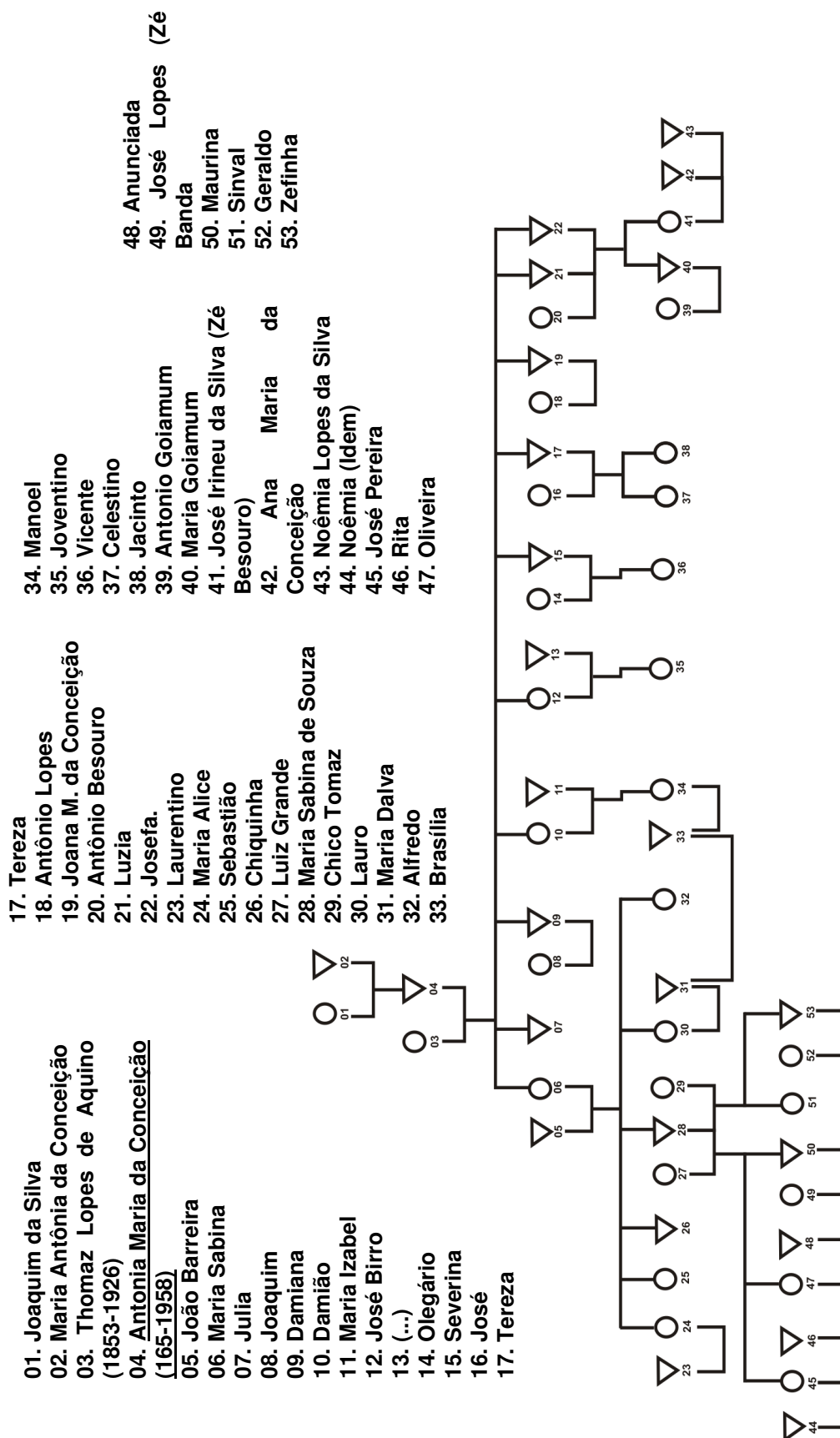
O parentesco e o legado transcendem a herança biológica. Afirmar que Antônia Velha é filha de Trajano Passarinho implica em dizer que ela e seus descendentes são herdeiros diretos da terra. Nesse sentido, Trajano Passarinho funciona como um elemento de legitimação da ocupação territorial nas "eras" e a sua presença estabelece um marco para a memória. A história do velho negro se confunde com as trajetórias dos outros e o seu nome decomposto descreve os sobrenomes antigos daquela família. A terra conquistada por Trajano Lopes da Silva é a herança legada aos Trajano, Lopes e Silva. Assim, ele possui uma função pragmática no presente que está ligada à manutenção daquele espaço como posse territorial dos "negros do Riacho".

Trajano foi o sobrenome recebido pelos primeiros negros que começaram a ocupar o sítio Riacho dos Angicos durante a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Assim, Trajano Passarinho foi a semente que germinou os troncos velhos e as ramas. Na oralidade, a genealogia começa com a figura ancestral e segue com os velhos Manoel Trajano Barreira, Miguel Trajano, Joaquim Trajano, Miguel Preto, Chica Grande, Marciana e Antônia. Quanto à Luiza, Maria, Antônio, Maria Izabel, João Barreira, José Barreira, José Trajano, José Birro, Damião Lopes, Antonio Lopes, Damiana, Júlia, Severina, Luzia, Maria Sabina, Josefa e Tereza, estes compõem a geração subsequente. O Sr. Laurentino, Lauro, Teresa Velha, Augusto, Zé Banda, Maria Alice e outros são filhos da terceira geração. Marciana e Chica Grande eram "moças velhas", não tiveram filhos e morreram solteiras, fator que justifica, em parte, a preponderância atual de descendentes da velha Antônia.

Se seguirmos a genealogia de Antônia, baseando-se em registros cartoriais de óbito, não encontraremos referências à Trajano Passarinho. No entanto, na memória, a velha Antônia permanece como filha e herdeira direta do

velho negro, pois tal ligação tem sentido de herança e, nas lembranças, reforça o elo entre os novos e os antigos.

Figura 02: Genealogia de Antonia Maria da Conceição



FONTE: Entrevistas, fundo do Cartório do Primeiro Cartório de Currais Novos e acervo particular de Luiz Carvalho Assunção.

Os galhos dessa árvore são emaranhados, as ramas que saem de seu tronco se entrelaçam a outras na medida em que ocorrem casamentos endogâmicos. Assim, a composição familiar construída com base na matriz de Antônia Maria da Conceição se encontra, por laços de parentesco, com outros núcleos que viveram no Riacho dos Angicos. De forma geral, é possível considerar as seguintes matrizes como subdivisões da família: a dos Trajano, com base em Miguel Trajano; a dos Barreira que começa com Manoel Trajano Barreira; a Lopes da Silva, gestada a partir do casal Antônia Maria da Conceição e Thomaz Lopes de Aquino; a família Besouro, ramificação dos “Lopes”; e a família Caboclo, de Joaquim Santiago de Galiza e Tereza Maria da Conceição. Essas famílias não constituem unidades apartadas e estão ligadas pelo parentesco consanguíneo e/ou pelo matrimônio. Elas coabitam em um mesmo espaço ou vivem em lugares próximos ao Riacho dos Angicos, na área rural de Currais Novos. Nesse caso, o universo demográfico local não favorece a diversificação na escolha de parceiros para o casamento ou para relações casuais que acabaram por gerar filhos.

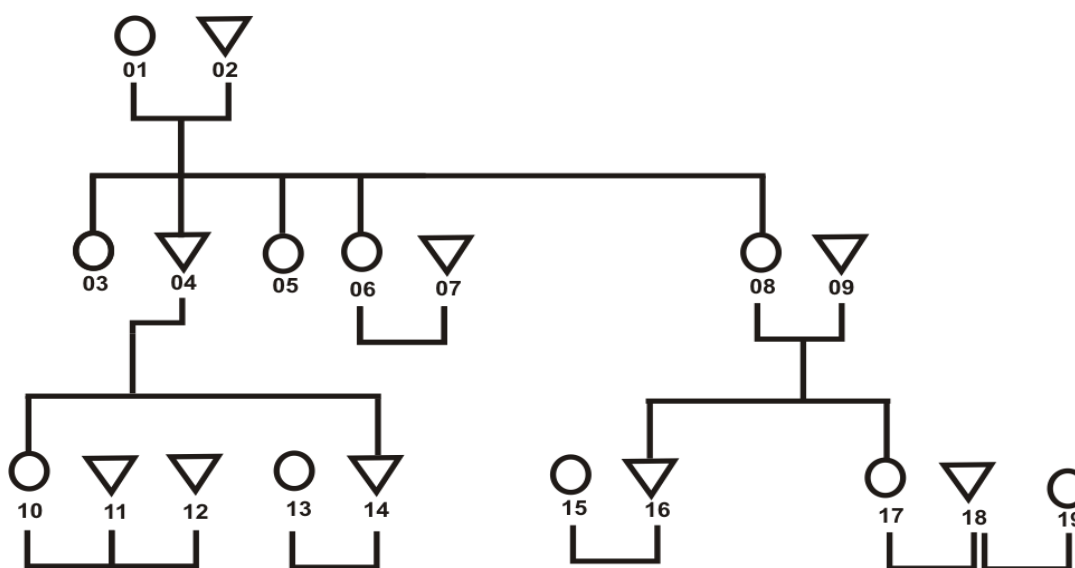
Alguns desses nomes atribuídos aos moradores do Riacho constituem apelidos dados ao membro mais velho do núcleo familiar, que se estendeu por gerações como sobrenome demarcador de uma subdivisão no interior da parentela, como ocorrera com a família de Manoel Trajano Barreira. Mesmo aparecendo no esquema genealógico apresentado por Luiz C. Assunção como filho de Trajano, e, portanto, irmão de Miguel Trajano, Joaquim Trajano, Marciana, Chica Grande e da velha Antônia, todos os seus familiares diretos passaram a ter o nome acrescido da denominação Barreira que, segundo o Sr. Bezerra, informa o lugar onde esse núcleo familiar construiu sua casa de moradia: “Agora botaram o nome de Barreira porque ele fez uma casa numa Barreira (...). Ali no Riacho mesmo. Num tinha o Riacho! Ele pegou uma barreira e fez uma casa, um rancho grande de páia, num é essas casa assim como tem hoje não”¹⁵³. Os apelidos não desfazem os vínculos de parentesco, eles demarcam a existência de diferentes núcleos familiares que vivem no Riacho.

De fato, a utilização de nomes que identificam o núcleo familiar a partir de certas características manifestadas no cotidiano, como no caso apresentado acima, aparece também na designação da família Besouro. O emprego de tais apelidos, disseminados na oralidade, delimita as diferenças expondo o caráter não-

¹⁵³ Severino Bezerra de Medeiros (1915). Entrevista realizada em 25 de maio de 2007.

homogêneo daquela formação familiar, reforçando a existência de organizações nucleares, ainda que compartilhem histórias em comum e vivam em um mesmo espaço físico. Vejamos, a partir da árvore genealógica dos Barreira, que, apesar de delimitar uma diferenciação entre os núcleos familiares, a existência dos apelidos – que assumem status de sobrenome na oralidade – não interrompem a manutenção de relações matrimoniais entre os núcleos familiares:

Figura 03: Família Barreira



01. Manoel Trajano Barreira

02. Luiza

03. Antônio Barreira

04. Luiza

05. José Barreira

06. João Barreira

07. Maria Sabina

08. Damião Lopes (1894-1979)

09. Maria Izabel

10. Luiz Grande

11. Tereza Maria da Conceição

12. Maria Sabina

13. Joaquim Vicente Barbosa – Joaquim Baixo

14. Maria

15. Chico Grande

16. Geracina (Loura)

17. Manoel

18. Brasília

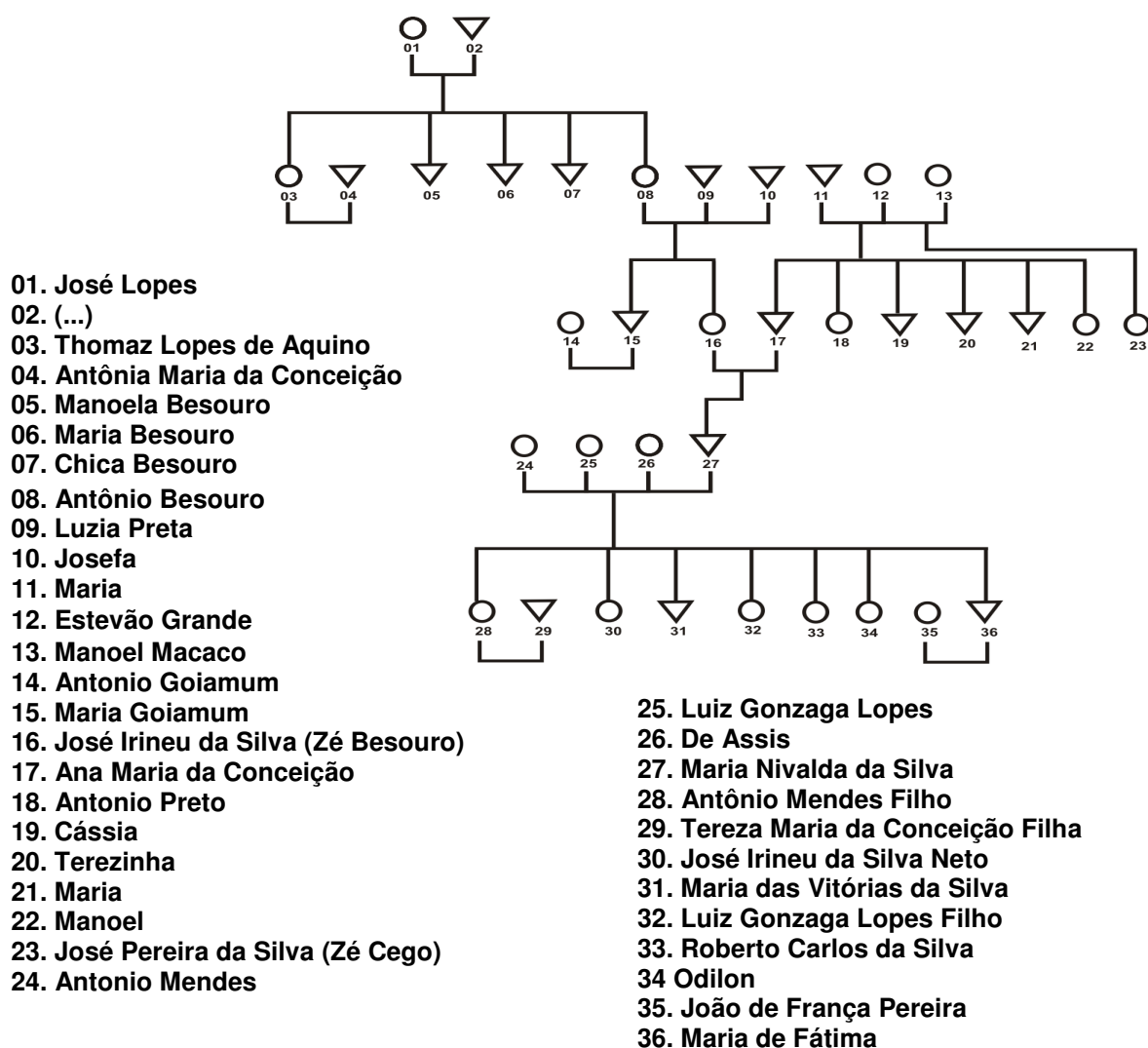
19. Lauro

FONTE: Entrevistas, Fundo do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Currais Novos e acervo particular de Luiz Carvalho Assunção.

Conforme expressa o esquema genealógico acima apresentado, os Barreira estiveram, desde a segunda geração, unidos por casamento aos filhos de Antônia Maria da Conceição, a partir dos matrimônios de Damião Lopes da Silva com Maria Izabel Barreira e de João Barreira com Maria Sabina, ambos os casais

formados por primos legítimos. Quanto aos netos de Manoel Barreira, estes uniram-se aos netos da “Mãe Antônia” e Joaquim Caboclo a partir do casamento de Tereza Maria da Conceição com Luiz Grande, de Joaquim Baixo e Maria e, ainda, de Laurentino com Maria Alice. No caso de Luiz Grande, além de ser casado com a filha mais velha de Joana Caboclo, mantinha relações extraconjugais com Maria Sabina, filha de João Barreira e de sua esposa, denominada também de Maria Sabina. Outro exemplo das relações desenvolvidas entre as sub-parentelas criadas pelos moradores do Riacho e legitimadas a partir da tradição oral pode ser expresso na genealogia da família Besouro:

Figura 04: Família Besouro



Fonte: Entrevistas, Fundo do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Currais Novos e acervo particular de Luiz Carvalho Assunção.

Os “Besouro” constituem parte da família Lopes, isto é, são os irmãos de Thomaz Lopes de Aquino que começaram a receber tal denominação. Se a distinção garantida pelo nome Besouro a essa sub-parentela demarca as diferenças entre ela e as demais sub-parentelas que vivem no Riacho, a árvore genealógica desse núcleo indica a união entre os Lopes e os Trajano a partir do casamento de Thomaz Lopes de Aquino e Antônia Maria da Conceição. Ainda com base nesse esquema, verifica-se a união endogâmica entre os Besouro e as famílias Trajano, Lopes e Silva a partir do casal Antônio Besouro e Luzia Preta, relação vivida entre tio e sobrinha da qual foram gerados dois filhos: Maria Goiamum, ou Maria Gamu, e José Irineu da Silva, conhecido como Zé Besouro. Posteriormente, os netos e bisnetos de Antônio Besouro se uniram aos familiares diretos da velha Antônia.

Assim como Antônio Besouro, as violeiras Manoela Besouro, Maria Besouro e Chica Besouro pertenciam a família de Thomaz Lopes de Aquino. Residiram no Riacho dos Angicos pelo menos até a década de 1920, quando faleceram e, possivelmente, não deixaram filhos. Segundo o Sr. Bezerra, a morte dessas mulheres, que ganhavam a vida como cantadeiras de viola em Currais Novos, começou quando se deslocaram para a fazenda Aba da Serra, na área oeste do município de Currais Novos, para trabalharem contratadas pelo “Coroné Zé Bezerra”, por indicação de sua esposa, que as convidou para cantar. Vestidas elegantemente, as violeiras seguiram em direção à Aba da Serra, fazenda distante do Bonsucesso, onde cantaram e tocaram suas violas até a madrugada.

Ai quando foi de madrugada aí o coroné disse “tá bom, agora tá bom, nós vamos dormir”. Aí elas disseram “nós vamo simhora que é longe, de Aba da Serra ao Riacho”. Aí foram simhora, aí carregaram um peru. Quando foi de manhã a mulher foi butar uma aguinha , aí faltou o peru. A muié do coroné, disse (...) “faltou o peru”. Aí o coroné disse “cala a boca com isso, foi as véia, as cantadeira, o Trajano vei tombém...”

Aí, cabou-se, cabou-se com essa conversa, quando passou-se, um tempo, aí o coroné disse “agora tá bom, agora vamo chamar elas”. A muié foi e disse... agora eu num tô lembrado da muié do coroné... disse “agora você convide elas”, chegou aqui na feira (...), era *lord*, eu alcancei, era molecote, era muito *lord*.

Aí o Trajano disse “num vou não que aquilo era o peru”, ela disse, “ele já se esqueceu”. Aí elas viero, ele num veio. Quando chegaro aí, o coroné disse “cadê o Trajano?”. Elas disse; “o Trajano num vei não que tava mei adoentado”. Aí o coroné disse “Ah nego veleiro”. Ele queria pegar era o véi, era o Trajano. Aí elas almoçaram, quando foi na boca da noite pegaram a cantar. Ele guardou quatro caba, o Caicó, o Urso Guarda e aquele Camaleão que andava pelo chã, num sabe?

Chico Camaleão. Aí cantaro, cantaro. Aí o coroné disse “agora tá bom”. Esses caba pegaro elas, butaro dentro dum carro e meteram a peia, pá, pá,

pá. Aí a muié disse: “tá bom, para aí, já pagaro o peru”. Aí elas saíram, em menos de três meia morrero tudim, com a bala na barriga, “pei,pei,pei”¹⁵⁴.

O episódio descrito acima pelo Sr. Bezerra, entre risos e com certo tom de escárnio, refaz a imagem comum de desconfiança em relação aos moradores do Riacho a partir da atitude astuciosa de Trajano Passarinho que, ao furtar uma ave da fazenda de José Bezerra, soube agir com cautela e perceber que retornar no local do “crime” seria demasiado perigoso. Mas expressa, sobretudo, a configuração de tensão e violência que as relações entre os moradores do Riacho e os fazendeiros locais podiam assumir no limiar do século XX. O “nego veleiro” Trajano não retorna à fazenda porque reconhece o poder de vingança do fazendeiro e, como um passarinho (conforme sugere seu nome), escapa da ação violenta do “coroné”.

As violeiras assassinadas ou castigadas severamente pelo furto, assim como os sujeitos apelidados de Besouro constituem, sem embargo, a família Lopes gerada a partir da matriz de José Lopes. Esses sujeitos teriam se agregado à família de Trajano Passarinho no século XIX, se misturando de tal forma que essas distinções se perderam no tempo. Na tradição oral, o primeiro negro que se apossou daquelas terras será lembrado pelo sobrenome Lopes da Silva. Segundo L. C. Assunção, era dessa maneira que os mais velhos apresentavam o seu ascendente, embora a denominação generalizada fosse aquela que se refere ao primeiro negro como Trajano Passarinho.

Diante de tal contexto, os Lopes e/ou Besouros pertenciam, possivelmente, à famílias oriundas de regiões próximas ao Bonsucesso que se uniram aos descendentes de Trajano Passarinho por laços matrimoniais ou passaram a residir no Riacho com a permissão do velho posseiro.

Além dos apelidos Barreira e Besouro que organizam os núcleos familiares, existem outros, legados ou não ao cônjuge e aos descendentes. É o caso de Maria Goiamum, que pertence à família Lopes da Silva e Besouro e é reconhecida pelo apelido herdado de seu esposo, Antônio Goiamum, elemento externo à comunidade. Genericamente os nomes podem variar de acordo com o caráter físico do indivíduo, tais como a estatura e a cor, ou ainda apresentar referências a animais. Essas denominações são gerais e esparsas, ocorrendo nos variados núcleos familiares, como pode-se perceber, por exemplo, em Trajano

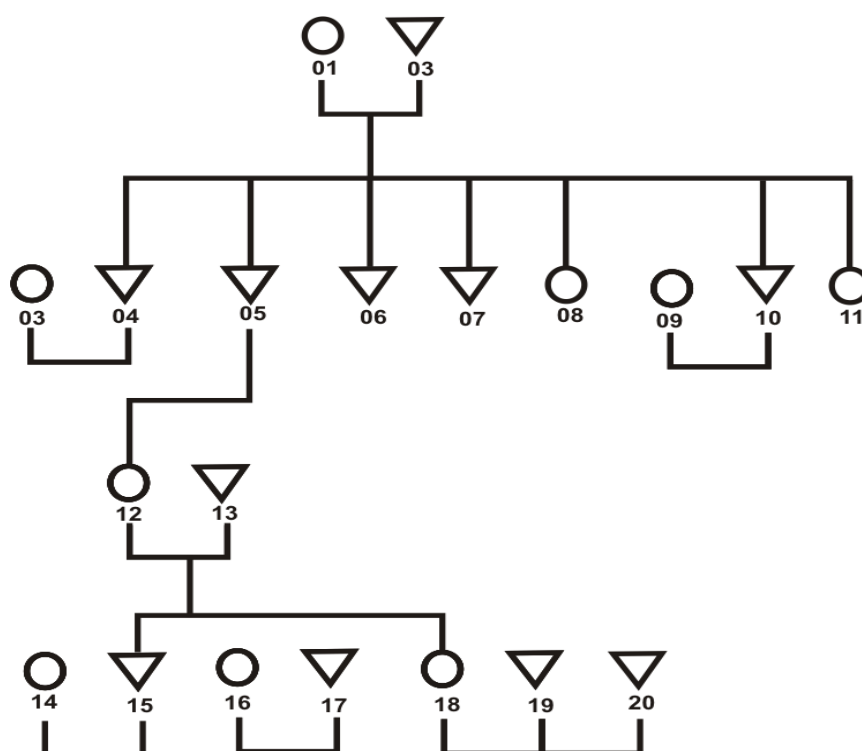
¹⁵⁴ Severino Bezerra (1915). Entrevista realizada em julho de 2007.

Passarinho, Chica **Grande**, Luiz **Grande**, Estevão **Grande**, Maria **Macaco** (esposa de Estevão Grande, que recebeu tal denominação por ter mantido relações amorosas com Manoel Macaco, proprietário de terras da região, da qual resultou um filho de mesmo nome do pai), e outros. Joaquim Vicente Barbosa, neto de Joaquim Caboclo, é conhecido no Bonsucesso como Joaquim **Baixo**, denominação que herdou da mãe Tereza Maria da Conceição, alcunhada de Maria Baixa.

O aspecto étnico também aparece vinculado a alguns nomes, como Miguel **Preto**, Luiza **Preta**, Zé **Preto**, Antônio **Preto**, Severina **Preta**, Tereza **Preta** e outros. A utilização da designação étnica, atrelada ao nome desses sujeitos, não é fixa e permeia todos os núcleos familiares que vivem no Riacho, talvez, motivada pela questão da posse da terra. Afinal, possuir aquele espaço significa descender do negro Trajano Passarinho e herdá-lo dos pretos velhos. Quando a disputa interna pela terra sofreu um acirramento deflagrado entre os familiares da viúva Joana Maria da Conceição e os demais parentes de Trajano Passarinho, a definição “negro” adquiriu maior fixidez ao operar uma diferenciação com os “caboclos”. Ainda assim, é difícil falar em uma divisão binária rígida, pois mesmo aqueles que eram identificados como “caboclos” podem receber a denominação de “preto”. Por exemplo, o nome de Tereza Maria da Conceição era dito de três maneiras diferentes: algumas vezes, aparece como Tereza Cabocla (evidenciando que pertence à família de Joaquim Caboclo); em outros momentos, era chamada de Tereza Preta (termo que reproduz o fenótipo de sua cor e a aproxima dos negros herdeiros de Trajano) e Tereza Velha (que define uma fase de sua vida).

O termo étnico **Caboclo** é usado para diferenciar o núcleo familiar externo que entra na família de Trajano Passarinho a partir de uniões conjugais entre Joana Maria da Conceição e Antônio Lopes, Theodora Maria da Conceição e José Trajano da Cruz e Joaquim Vicente Barbosa e Maria. Ao contrário da palavra **preto**, que aparece como sufixo atrelado ao nome de alguns moradores do Riacho, a denominação “Caboclo” se refere à unidade de parentesco fixa e perdura por gerações. De forma concreta, essa denominação pertence à família de Joaquim Santiago de Galiza e Tereza Maria da Conceição, oriunda da Serra de Santana:

Figura 05: Família Cabocla:

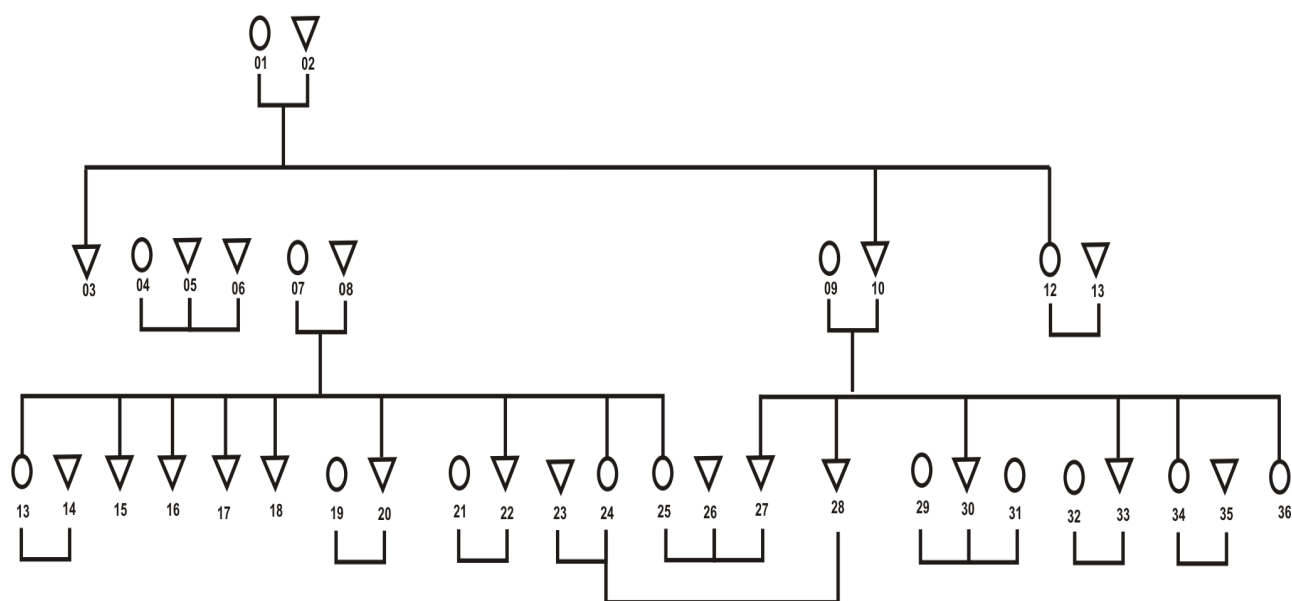


- | | |
|---|-----------------------------|
| 01. Joaquim Santiago de Galiza | 11. Fulosina |
| 02. Tereza Maria da Conceição | 12. Joaquim Vicente Barbosa |
| 03. Antonio Lopes | 13. Maria |
| 04. Joana Maria da Conceição | 14. Zé Pereira |
| 05. Tereza Maria da Conceição (Maria Baixa) | 15. Rita |
| 06. Elvira | 16. Nivaldo |
| 07. Antonia | 17. Josefa |
| 08. Miguel | 18. Joaquim Filho |
| 09. José Trajano da Cruz | 19. Ivanise |
| 10. Maria Theodora da Conceição | 20. Valdirene |

FONTE: Entrevistas, Fundo do Primeiro Cartório de Currais Novos, acervo particular de Luiz Carvalho Assunção

A família Cabocla também aparece vinculada aos parentes de Trajano Passarinho nas gerações mais recentes. Joaquim Vicente Barbosa Filho manteve relações com suas duas primas distantes, Ivanise e Valdirene, ambas são filhas de Maria Alice e Laurentino Lopes da Silva. Portanto, os Caboclos estão vinculados aos parentes de Trajano Passarinho desde o limiar do século XX e tais relações se estendem até os dias atuais. A família dos Barreira, dos Trajano, dos Lopes, dos Silva e dos Caboclos compõem atualmente a totalidade dos moradores do Riacho:

Figura 06: Antônio Lopes da Silva e Joana Maria da Conceição



01. Joana Maria da Conceição
 02. Antonio Lopes
 03. Rita
 04. José Lopes (Zé Banda)
 05. Benedita
 06. Maurina
 07. Luiz Grande
 08. Tereza Maria da Conceição
 09. Laurentino Lopes da Silva
 10. Maria Alice
 11. Augusto Lopes da Silva
 12. Cícera Barbosa Gomes da Silva
 13. Gonzaga
 14. Brasília
 15. Creuza
 16. Paula
 17. Luiza
 18. Lourdes

19. Clóvis Lopes da Silva
 20. Ana Maria Lopes da Silva
 21. Antonio Mendes Filho
 22. Tereza Maria da Conceição Filha
 23. Geraldo
 24. Zefinha
 25. João de França Pereira
 26. Maria de Fátima
 27. Dalva
 28. Iralice Lopes da Silva
 29. José Pereira
 30. Noêmia Lopes da Silva
 31. José Irineu da Silva (Zé Besouro)
 32. Maria Dalva
 33. Lauro
 34. Laurentino (Tino)
 35. Salete
 36. De Assis

FONTE: Entrevistas e Fundo do 1º e 2º Cartório de Currais Novos

Apesar de todos serem parentes de velhos como Miguel Trajano e Manoel Barreira, as configurações do parentesco aparecem mais intensas na genealogia de Antônia Velha, que constituiu uma grande família, com nove filhos (Damião Lopes, Antônio Lopes, Zé Birro, Damiana, Josefa, Tereza, Júlia, Luzia e Severina), dos quais a maioria permaneceu no Riacho e construiu suas famílias

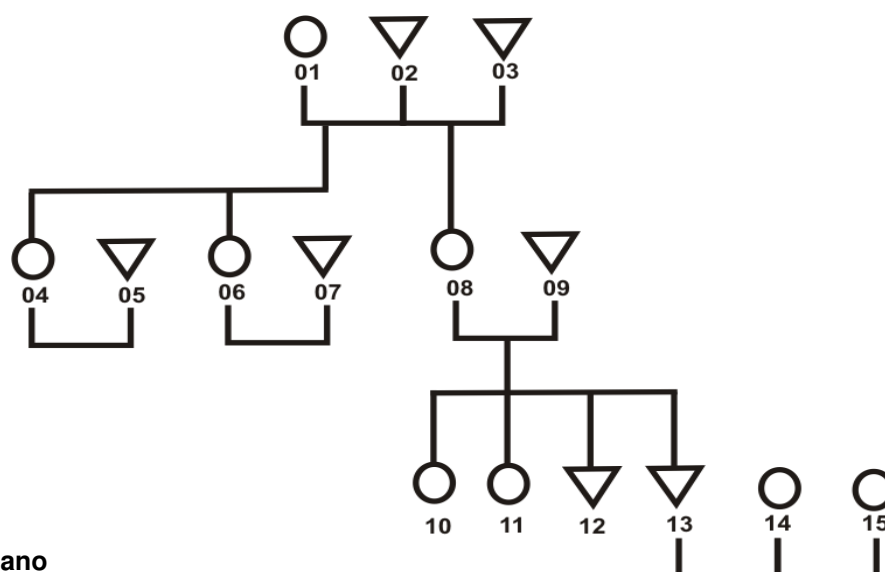
mantendo consigo o sobrenome Lopes da Silva. Alguns deles não se fixaram no Riacho: Júlia vivia de forma errante entre Currais Novos e o município de Santa Cruz/RN, na micro-região do Trairí; Zé Birro mudou-se para a Serra de Santana em meados do século XX; Severina deslocou-se, já idosa, para o município de Acari; e Luzia passou seus últimos anos de vida na cidade de Currais Novos.

A permanência dos familiares gerados a partir da matriz genealógica da “Mãe Antônia” está expressa no sobrenome “Lopes da Silva”, atribuído à maioria dos atuais moradores do sítio, originado de Thomaz Lopes de Aquino. Na etnografia de Luiz C. Assunção, o ex-escravo que inicia aquela ocupação aparece descrito como Trajano Lopes da Silva, apesar de ser conhecido na comunidade pelo nome de Trajano Passarinho. Ora, Trajano, Lopes e Silva constituem os sobrenomes dos antigos moradores daquele espaço. Assim, estariam todos reunidos no corpo e na história do negro fundador. No limite, conferir à Trajano o sobrenome Lopes da Silva é afirmar o parentesco entre este e a prole gerada a partir de Antônia Velha. A construção do elemento de ancestralidade passa a estar diretamente vinculada a esta família por laços genealógicos. Para seu Laurentino, a herança se inicia com a morte dos Trajano.

A manutenção do sobrenome Lopes da Silva e o paulatino apagamento do sobrenome Trajano se devem, em parte, aos destinos que tiveram os filhos de Miguel Preto e à sua morte, ocorrida em abril de 1932.

Manoel Trajano morreu em fins do século XIX, possivelmente sem deixar filhos vivos – conforme indica o seu registro de óbito declarado por Miguel, em 1899. José Trajano da Cruz, ou Zé Preto, vendeu sua parte de terra havida por herança paterna e migrou para Ceará Mirim, após ter contraído núpcias, em 1934, com Theodora Maria da Conceição, irmã de Joana Caboclo. O outro filho do velho Miguel, Antônio Trajano, residia fora do Riacho, embora tecesse relações frequentes com seus parentes. A genealogia de Miguel Trajano pode ser estruturada da seguinte forma:

Figura 07: Miguel Trajano



01. Miguel Trajano
 02. Rita Trajano
 03. Maria Sucupira
 04. Manoel Trajano
 05. Izabel Gonçala de Jesus
 06. José Trajano
 07. Teodora Maria da Conceição
 08. Antônio Trajano
 09. Maria Bernarda
 10. Bernardão

11. Sebastião Firmino dos Santos
 12. Cazilda
 13. Brasília
 14. Manoel
 15. Lauro

Fonte: Cartórios do 1º e 2º Ofício da Comarca de Currais Novos, Paróquia de Santana e acervo pessoal de Luiz Carvalho Assunção

A genealogia da família é emaranhada e labiríntica. No Riacho, grande parte das uniões conjugais ocorre entre parentes ou entre pessoas de “fora”, que compartilham o mesmo universo social. A endogamia não é exclusiva, apesar de ser dominante e demarcar a manutenção do pertencimento. Essa forma de pensar as relações matrimoniais influencia a noção de herança, na medida em que ser dono da terra, significa descender dos negros velhos. Quando houve uma disputa aberta pela posse do espaço entre os moradores do Riacho, parte da família teve sua herança questionada pelo fato de descenderem de caboclos. Esse embate gerou ressentimentos e intrigas que dividiu os sujeitos e a terra.

2.4. Ressentimentos: negros e caboclos

Eles pelejaram pra tomar isso daqui, mas num toma mais não. Nem peleje que num toma não, é dos nego mesmo (...) é porque esse terreno é pra posse. É pra posse, num tem quem tome, só Deus e o Governo, esses toma, mas os ôto. Eles nem peleje...¹⁵⁵

No trecho supracitado, O Sr. Laurentino se reporta à década de 1960, quando Osvaldo Medeiros, - filho de um proprietário local chamado Manoel Salustiano de Medeiros, conhecido como Manoel Macaco – tentou adquirir, mediante compra, as terras do Riacho dos Angicos. Osvaldo e a esposa, Almarinda Salustiano de Medeiros, moravam em Natal e pretendiam anexar às suas propriedades em Currais Novos as terras ocupadas pelos negros¹⁵⁶. Damião Lopes, articulou a negociação que acirrou as tensões internas, os ressentimentos e as disputas em família pela herança. Nesse episódio, não havia pleno acordo entre os moradores quanto à venda das terras. Parte significativa da família não a aprovava porque seus membros iriam ficar desalojados e, por fim, o espaço permaneceu com os negros.

O argumento usado pelo Sr. Laurentino para que a venda não ocorresse foi que repassar as terras do Riacho para outrem significaria consumir a perda do território onde vivem, isto é, retirar dos negros que residem no Riacho o lugar de moradia. Ele interpreta a proposta de compra como uma tentativa de arrancar-lhes um território que ficou “pra posse” depois da morte do velho Trajano. Em outros termos, na fala do Sr. Laurentino as terras do Riacho foram conquistadas pelos negros desde tempos imemoriais.

Esse lugar não pode ser tomado pois, antes da família se estabelecer ali, aquele espaço não constituía propriedade individual, pertencia aos “santos” e ao governo. Ele segue afirmando que "Essa terra aqui é de D. Pedro II, era dos santos, esse terreno vivia aqui desprezado, aqui tudo era mato, tudo só mata, só mata, só

¹⁵⁵ Laurentino Lopes da Silva, (1915). Entrevista realizada em Julho de 2007.

¹⁵⁶ Manoel Macaco que morreu em 1958, era proprietário de uma terras no Bonsucesso com 400 braças de frente, por duas mil e quatrocentos de fundos, adquirida por compra feita a Ladislau Galvão e sua mulher, Ercidia Severina da Conceição, Maria Salvina da Conceição, Francisca Salvina de Jesus e Manoel José Germano e outros, conforme escritura particular datada de 24.10.1928 e escrituras públicas datadas de 27.12.1938, 26.12.1938 e 20.8.1945. (Cf. Inventário nº 937, 1958, do Fundo do 1º Cartório de Currais Novos.

mata...". A fixação dos negros a partir da posse e a sua manutenção no presente se articulam à permanência desde os tempos de D. Pedro II. Assim, as terras atravessadas ao sul pelo Riacho dos Angicos passam a existir enquanto sítio quando a família se apropria do espaço, lhe conferindo sentido de posse, de moradia, de lugar de trabalho, de território onde construíram suas famílias e seus projetos de vida. Além disso, a oferta de Osvaldo lhe parecia pouco atrativa:

Nós vamo simhora, eu vou vender, ele [Damião] sempre dizia (...) que eu vou butar pra aqui seu Osvaldo de Mané Macaco que morava ali, mora ali do ôto lado, que ele é filho de Mané Macaco, pra tomar isso aqui. Ele disse "eu tomo, pois é, eu num tomo, porque nós vamo... eu quero é comprar" (...). O povo... aqui num foi ninguém, fomos tudo a gente pra justiça por causa dessa terra (...). Osvaldo botou um dinheiro bem pouquinho, botou dois mil, botou dois mil réis. Mais Osvaldo num botou dinheiro pra comprar as terra dos nego não. "E eu mais num dou não" (...) que Osvaldo vai tomar os terreno dos nego todinho. Aí ele chegou, o dotô chegou aqui lá na prefeitura, explicamos que "nós não tamo aqui, nós somo aqui e ele quer tomar o terreno da gente. "Osvaldo, deixe esses nego morar aí rapaz, quê que você quer tomando o terreno dos nego, num tome não, deixa aí que aí é a morada deles. Pr'onde é que esse povo vai?

A terra é a "morada". Ela significa muito mais do que um meio de retirada da subsistência pela ocupação produtiva do espaço, ela é o lugar de volta, é a certeza de que a casa está ali erguida. A tentativa de venda foi o momento mais agudo na forja de uma diferenciação interna entre a família dos "caboclos" da dos "negros". No entanto, a percepção dessa diferença não começa a partir da década de 1960. Ela existe na autoatribuição étnica da família de Joana Caboclo desde o século XIX, no alto da Serra de Santana e, posteriormente irá nomear e distinguir os descendentes de Joana entre os parentes de seu esposo no Riacho

Entre os parentes de Trajano, a construção dessa diferença ocorreu em função do legado da terra. As diferenciações étnicas se operaram de diferentes maneiras a partir das primeiras décadas do século XX, quando Joana Maria da Conceição (1897-1989), oriunda de uma localidade da Serra de Santana, se casou religiosamente com Antônio Lopes da Silva, morto por afogamento em um poço no Bonsucesso aos 31 anos, no dia 09 de novembro de 1926¹⁵⁷, deixando a viúva com cinco filhos (José Lopes ou Zé Banda, Ana¹⁵⁸, Tereza Maria da Conceição, Maria Alice e Augusto Lopes da Silva). Embora estivesse casada com Antônio e, portanto,

¹⁵⁷ Livro de Óbitos nº 04, registro nº 203, fl. 49v, 10 de novembro de 1926.

¹⁵⁸ Falecida aos sete anos em 1930. Cf. Livro de Óbitos nº 05, registro nº 147, fls. 109 e 109v, 24 de outubro de 1930.

fizesse parte da família por laços rituais, Joana retornou para a casa dos pais na Serra de Santana com seus filhos. Depois, começou a trabalhar em serviços domésticos no Serrote do Melo, local próximo ao Riacho. Segundo dona Cícera, os filhos de Joana “desceram também, (...) só quem ficou lá na Serra foi Augusto que ficou com o avô, o pai de cumade Joana, o resto veio tudo mais ela pra cá, só que eles ficaram ali pelo Riacho, na casa de um e de ôto”¹⁵⁹.

Os filhos de Joana Caboclo e Antônio Lopes se criaram na terra do pai e constituíram família com os parentes negros. Mais de meio século depois da morte de Antônio Lopes cerca de 60% da população do Riacho era composta por descendentes de Joana Caboclo¹⁶⁰. Damião Lopes, Zé Birro, Damiana, Tereza, Maria Dalva, Júlia e Severina e os herdeiros do falecido Antônio disputariam aquelas terras, possivelmente, até a década de 1980. Assim, o matrimônio entre uma cabocla e um negro aparece como um instante crucial na história do povo que vive no Riacho, pois essa união demarca a fissura da família em duas partes, gerando conflitos acerca da herança das terras nos quais articulam-se o “eu”, o “nós” e os “outros” a partir de diferenças decodificadas pela dinâmica interna.

Os assim chamados “caboclos” afirmam que são descendentes de Joana e, portanto, se autodefinem como “caboclos”, mas se consideram também “negros do Riacho” uma vez que descendem do antigo fundador. Para os “caboclos” aquele é um fato secundário uma vez que todos descendem da mesma pessoa, o velho Trajano, sendo todos da família¹⁶¹.

O autor afirma que, para o “negro”, o “caboclo” aparece como o “outro”, possuindo uma impureza d’alma, é feiticeiro, enganador, infame, aprecia o roubo e os golpes, provoca desavenças e balbúrdia. Para os “caboclos”, a descendência de Joana Caboclo não corrompe os vínculos familiares estabelecidos com os demais moradores da comunidade, afinal, todos são, antes de tudo, parentes e mantêm laços de consanguinidade com Trajano Passarinho, o primeiro negro que teria chegado ao Riacho. Esse parentesco legitima o direito à terra também para os “caboclos” que, nos anos de 1980, não possuíam a documentação oficial de posse daquelas terras, que foi deixada por Damião, antes de falecer, sob a guarda da irmã

¹⁵⁹ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2008.

¹⁶⁰ Esse estudo etnográfico foi realizado na década de 1980 e verificou que os “negros” eram cerca de 40 pessoas e os “caboclos” aproximadamente 59 indivíduos. Cf. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 1994. (Col. Humanas Letras). p. 21.

¹⁶¹ *Idem*, p.20.

Severina Preta, e da sobrinha Maria.

Os conflitos entre núcleos familiares se acirraram a partir do óbito de Antônia, aos 93 anos, em 1958. Não por acaso, na década seguinte, um de seus filhos, Damião Lopes, participou de uma tentativa malograda de venda daquelas terras e, em 1973, buscou formalizar a posse individual junto ao INCRA.

Assim, com a morte de Antônia Maria da Conceição, no final dos anos 1950, se impõe a questão de definir quais eram os herdeiros legítimos do sítio. O antropólogo Luiz C. Assunção sugere que, para os filhos vivos da velha Antônia, a propriedade legal da terra lhes pertencia exclusivamente, pois eram os herdeiros diretos do velho Trajano Passarinho. Segundo eles, os “caboclos”, que haviam se multiplicado, não possuíam direitos sobre aquele espaço. Para os filhos e netos de Joana Caboclo, o Riacho também lhes pertencia, afinal eram todos da mesma família.

Diante da tensão que dividia os sujeitos, a terra e a memória, os “negros” e os “caboclos” defendiam que a legitimidade da posse da terra passava pela identificação de um ancestral em comum: o negro Trajano Passarinho. No cerne deste embate entre parentes estava a noção de herança e o sentimento de pertença. Os elementos identitários estavam em disputa dentro da família que se dividia e, ao mesmo tempo, permanecia unida. Isto é, não se trata de uma polarização rígida entre negros e caboclos, mas da manutenção problemática de uma identidade percebida como externa e, portanto, alijada de direitos tradicionais garantidos pelo sangue negro “puro”, “não raciado”.

Quando entramos na casa desses sujeitos, encontramos relações diversas que unem as famílias dos Negros à dos Caboclos, dos Besouro à dos Goiamum e dos Lopes à dos Trajano. Esses nomes não representam grupos de parentesco distintos, mas núcleos familiares que se diferenciaram na história de uma mesma parentela, cuja raiz mais profunda é Trajano Passarinho. As diferenças organizam o espaço e são rearticuladas sempre que um núcleo se une a outro por matrimônio. Ora, nas uniões conjugais há casos concretos que expõem a relatividade dessas divisões: Luiz Pereira da Silva (conhecido como Luiz Grande), Laurentino Lopes da Silva e Lauro Lopes da Silva (pertencentes à família dos negros) desposaram mulheres descendentes de Joana Caboclo (Tereza, Maria Alice e Maria Dalva respectivamente).

Portanto, no passado e no presente, pensar uma diferenciação absoluta entre negros e caboclos é inviável; os casamentos ou “uniões” emaranharam as fronteiras e recriaram núcleos nos quais as identidades se refazem e se recompõem. O trânsito constante entre núcleos familiares pelo matrimônio e a morte dos velhos diluíram tais embates e criaram outros. Com o passar das “eras”, os antigos se foram, levaram parte de suas histórias, seus conflitos e seus saberes que foram ressignificados na memória, entre lembranças e esquecimentos. Chegou a hora de nos encontrarmos com as “eras” dos novos que envelhecem aos poucos e dos novos que representam o presente e o futuro no Riacho, reinventam antigas práticas e constróem suas formas criativas de viver. Para os velhos – sujeitos anacrônicos, de outro tempo – resta a saudade do passado e de si mesmos...

CAPÍTULO – III

*No Passar das Eras – Memórias e Práticas Entre os Negros
do Riacho*

CAPÍTULO 3. NO PASSAR DAS ERAS: MEMÓRIAS E PRÁTICAS ENTRE OS NEGROS DO RIACHO

No Riacho, os tempos passam como as águas que quase nunca vieram umedecer seu leito e que, nos anos chuvosos, correm em busca de outras fendas humanamente abertas no chão. Elas um dia existiram, mas ninguém sabe muito bem quando ou porque se foram. Esvaem-se para açudes e barragens da vizinhança como se esse fosse um movimento natural, irreversível, uma alteração na paisagem que reflete jogos de poder e de favores. As histórias de vida em cada uma das gerações seguem como essas águas, que talvez, jamais tornem. Os corpos fenecem como o riacho seco, parte da experiência se dissipa, outros nascem e as histórias antigas se recolhem no silêncio de uma existência que não pode mais ser transmitida, de um conselho pouco aceito, aviltado na ação impune dos “novos”. Vez em quando, Trajano Passarinho, Miguel Preto ou a velha Antônia ressurgem das cinzas do esquecimento. Figuras pálidas e sem cor que vivem na nostalgia dos mais antigos e morrem no presente imediato do “povo novo”. Essa sensação de ausência está presente nas narrativas da quinta geração da família quando instigada a relatar o tempo de seus ancestrais.

Em um trabalho que ficou célebre, Walter Benjamin lamentava os últimos instantes do narrador que morria com suas histórias carregadas de experiência e de conselho. Emudecidos, os homens deixavam gradualmente de narrar uma moral da história, perdendo a faculdade de intercambiar experiências, “fonte a que recorreram todos os narradores”¹⁶². Benjamin lamentava a morte daqueles que conheciam a arte de contar histórias como relatos de viagens sobre terras distantes ou narrativas antigas fixadas pela permanência e pela tradição de um lugar. “As ações da experiência estão em baixa”¹⁶³ e a arte de contar histórias despenca junto com ela.

No Riacho, a arte de narrar se esvai junto com outros saberes antigos, uma morte física (os relatos e o saber-fazer tradicionais são enterrados junto com os corpos dos mais velhos) e social (não há mais uma reatualização que perenize a tradição). O narrador de Benjamin morria diante da informação imediata da

¹⁶² BENJAMIN, Walter. O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (Magia Técnica, Arte e Política). In: _____. **Obras Escolhidas**, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985. p.198.

¹⁶³ Idem.

imprensa e da frialdade do romance solitário, que encerra nas páginas do livro o fim de uma história. Entre os moradores Riacho a arte de narrar e de ensinar ofícios antigos perde espaço para a sociabilidade construída diante de aparelhos de TVs, rádios e DVDs. Segundo Antônio Torres Montenegro:

Na época atual, início de um novo milênio, podemos pensar essa prática estaria ainda mais limitada, sobretudo em razão do domínio que a televisão alcançou aprisionando a atenção das famílias, dos grupos e horas todos os dias, cerceando a conversa, o ouvir histórias, o contar 'causos'. Entretanto, é possível visitar outras veredas que revelam como, apesar da força das influências mais gerais há sempre diferentes trilhas sendo construídas. Assim, podemos descobrir práticas que vão sendo recriadas, reinventadas, nos interstícios de um tempo em que o sonho e a utopia, enquanto projeção de diferentes futuros parecem ter perdido sua força¹⁶⁴.

A inserção de novas práticas que modificaram as maneiras como os indivíduos vivem a própria história está sujeita à reinvenção. No Riacho, o presente, com seus símbolos e tecnologias, é vivido entre a sedução e a recusa. Nos terreiros há antenas parabólicas, na maioria das residências há aparelhos sons, DVDs e televisões e os jovens se apressam em comprar motocicletas, muitas vezes, financiada pela aposentadoria dos pais. No meio desse cenário, os mais velhos enfatizam constantemente o caos do presente como imagem antinômica de um passado harmonioso.

São temporalidades diferentes que estão em jogo nessa relação. Ao mesmo tempo em que emergem novas sensibilidades, as antigas práticas são ressignificadas. Nesse processo, algumas deixam de corresponder às necessidades colocadas no presente e se transformam gradualmente em memória. Entre os moradores do Riacho, a arte de fazer a louça, de curar e de partejar são exemplos desse tipo de mudança. Ao fazer tal afirmativa, não pretendo pressupor uma oposição rígida entre gerações, certamente que a percepção das diferenças entre velho/novo é elaborada na relação entre ambos. As demarcações binárias do tempo podem enrijecer e limitar a análise, considerando que o passado está envolvido pelas expectativas, dilemas, saudades e desejos daquele que recorda no presente.

Cada geração estabelece os seus velhos e seus novos e elabora os pontos de referência que orientam o correr da vida entre aquilo que precede a existência do indivíduo e o que deve esperar do futuro. Portanto, não se trata de

¹⁶⁴ MONTENEGRO, Antônio Torres. **Padres e artesãos: narradores itinerantes**. p.2. <http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/montenegro.4.pdf>, acessado em 27 de abril de 2009.

ênfatizar a pureza de um passado irretocável em detrimento da impureza do novo, potencialmente desagregador; mas, de identificar as mudanças que operam um corte profundo no ato de compartilhar experiências e saberes antigos sobre o corpo, a natureza e o crer.

A arte de fazer a louça, a prática da cura e da reza, o saber das parteiras e a realização de festas de santos tornaram-se paulatinamente memória do que ficou para trás à medida que outras formas de sobreviver, curar e festejar são experimentadas. Nas últimas décadas do século XX, houve um aumento da produção carvoeira e da mendicância diante da inviabilidade do mercado da louça; os remédios do mato e o saber da parteira foram alterados no contato com os postulados da etiologia médica; a imagem do curador/rezador perdeu força e as festas de santo deixaram de ser realizadas no Riacho.

De fato, todas essas maneiras de viver fazem sentido para uma geração que aprendeu com os velhos e hoje convive com os novos. Noêmia, Ana, João, Iralice, Geraldo, Zé Pereira e outros contemporâneos ouviram histórias dos pais e avós, mas afirmam não tê-las guardado na memória e, por isso, não as transmitem a seus filhos; participaram das festas de São Sebastião, organizadas por Damião, e as relembram efusivamente, porém, não continuaram a realizá-las; conhecem a arte de fazer a louça, mas não a ensinam à “nação nova”, algumas mulheres que continuam a confeccionar a cerâmica o fazem, sendo que residualmente; não sabem curar nem partejar, mas conviveram com sujeitos que detinham tais conhecimentos e a maioria dos seus filhos nasceu nas mãos de uma parteira. Enfim, estão na fronteira entre o vigor e a morte do narrador e das artes antigas.

No plano das narrativas, seus relatos são breves e aparecem como a última vibração de um ruído ecoando de longe. Os velhos, como Trajano Passarinho são, ao mesmo tempo, o “nós” e os “outros, isto é, são íntimos (parentes) e estranhos (antigos, mortos, enterrados). Os mais novos são percebidos de forma análoga, são o “nós” (filhos e netos, herdeiros da terra) e os “outros (uma nação nova, com hábitos diferentes e mais urbanos); eles são, em última análise, o presente e o futuro no Riacho, o tempo dos seus pais e da infância compõe a memória de seu passado. Ou seja, a lembrança alcança os vãos de uma história recente e não se expande para os troncos velhos. Assim, nas últimas décadas, a impressão de indiferença toma, gradualmente, o lugar da sensação de ausência. Corta-se aos poucos um fio tantas vezes remendado, um laço que aproximava os

troncos velhos dos novos, pois o passado se transforma em referência que retrocede aos fatos mais imediatos.

A quinta geração é composta pelos “novos” da família, quando comparados com a quarta geração, formada por indivíduos de faixa etária superior aos 70 anos. Com efeito, a maioria da população que vive no sítio Riacho dos Angicos é formada por jovens (crianças e adolescentes), para os quais a quinta geração começa a se tornar velha. Entre eles e seus pais, o corte geracional se apresenta de maneira mais radical em função da não manutenção de práticas antigas, como a fabricação da “loiça” e um maior arrefecimento de narrativas sobre o passado mais distante.

A diferença entre as falas dos “velhos” e dos “novos”, que estão envelhecendo e compõem a quinta geração, não as torna mutuamente excludentes nem antinômicas. Isto é, elas não expressam uma divisão binária intrínseca. Ao contrário, essas falas se encontram e se reconciliam porque a narrativa dos novos é, sem embargo, uma interpretação do que lhes relataram os mais velhos. Dona Tereza Filha confirma essa assertiva ao dizer que: “Eu mesmo já conto porque era minha mãe que contava”; seu Laurentino corrobora com a mesma idéia: “esses mais novos já contam porque eram os mais velhos que dizia”¹⁶⁵.

Em suma, nesse espaço onde as relações com o pretérito são constituídas a partir das palavras ditas, há referências a um tempo longínquo, no qual viveu Trajano Passarinho, elemento que expressa uma origem ancestral comum a maioria dos moradores do Riacho. As variações e parcialidades presentes nessas memórias partem das diferenças de olhares existentes entre aqueles que as enunciam.

Para os novos que envelhecem na quinta geração, as “eras”, o tempo distante, parecem ser mais extensas, atravessando parte do século XX. Isto é, não compreendem apenas o momento inicial de formação da comunidade, mas incluem a vida dos mais velhos com os quais conviveram e ainda convivem. Quanto aos seus filhos, estes desconhecem qualquer história dos troncos antigos e a única certeza que possuem é de que aquela terra é um legado antigo. Para os mais velhos, em menor número na comunidade, a identificação do tempo longínquo e as

¹⁶⁵ Laurentino Lopes da Silva, (1919). Entrevista em julho de realizada em 2007.

histórias de suas vidas não possuem distinção nítida, a sua trajetória parece dar continuidade à existência dos primeiros negros que chegaram ao Riacho.

Esse tempo, quase impenetrável nas suas nuances e que pulsou na trajetória dos antigos, parece se esvaír, paulatinamente, com a ausência daqueles que já não vivem. Junto com o corpo dos mais velhos, enterram-se parcelas de histórias que adquiriam sentido com a vida do morto; outras, permanecem fragmentadas nas lembranças da quinta geração.

O passado é, então, ressignificado como um tempo aparentemente perdido pela ausência dos mais velhos e é recriado pelos novos/velhos em breves narrativas que reúnem as figuras de D. Pedro II (o “outro”, de fora, cuja presença presume um lugar de poder instituído) e Trajano Passarinho (o “eu”, o parente mais antigo, aquele que, ao falecer, deixa como herança a terra de que se apossou). Há aqui um paradoxo: mesmo afirmando a impossibilidade dos novos (da quinta geração) de refazerem em relato um passado que parece não lhes pertencer plenamente – pois não o experimentaram no instante de seu acontecer – persiste a manutenção de elementos narrativos acerca de uma origem comum, histórias aprendidas dos mais velhos. Em função disso, Tereza Maria da Conceição Filha afirma que “ninguém sabe contar como foi que começou a comunidade” e, logo em seguida, na mesma entrevista, diz que conhece histórias relatadas pela mãe e fala dos tempos de D. Pedro II e de Trajano Passarinho.

A contradição aparente na fala de dona Tereza expressa a sensação de que a sua memória não consegue recompor, com densidade, a narrativa da velha Tereza. Para ela, falar dos acontecimentos temporalmente longínquos seria possível, apenas, para os mais antigos sujeitos que viveram as “eras” e conheceram os primeiros negros a povoar o Riacho. Como a maioria do “povo de muitos anos” já faleceu, parte significativa de tais narrativas se esvaiu junto com seus corpos. Resta aos “novos” espreitar, de longe, as “eras” como uma temporalidade que começa no distante tempo do negro Trajano Passarinho. Esse momento, quase impenetrável para os novos, foi imperativo de vida dos velhos.

O “povo véio” praticamente não existe mais e os novos são outros – mesmo estando ligados aos antigos por laços de sangue. Nesse contexto, as ausências identificadas na quinta geração revelam a sensação de que o tempo

altera, corrói e passa. Para seu Laurentino, único da quarta geração a morar no Riacho¹⁶⁶, tal corrosão se opera no passar da própria vida, no envelhecimento do corpo, nas rugas do rosto, nas falhas da macerada memória. Ele se percebe como parte integrante das “eras”: o tempo passou, todos morreram e ele permaneceu como a Úrsula centenária, que atravessa quase todas as sete gerações da família Buendía na trama de Gabriel Garcia Marquez¹⁶⁷. Para o Sr. Laurentino, reconhecer que o tempo passa lhe dilacera, pois o presente já não lhe pertence, está nas mãos e na vida dos “mais novos”. No correr dos anos, ele sente que permaneceu e os outros foram embora, levados pela morte. Nostálgico afirma que “eu fiquei, e morrero tudinho, ficou esses novos”.

“Vai morrendo os véi e fica os novo”¹⁶⁸. Essa fala de dona Ana reforça a percepção de que o tempo se altera no passar das gerações e a sensação de alteridade entre elas se revela intensa quando o sujeito transita pela existência dos antigos e dos mais novos. No Riacho, é comum ouvir-se falar “esse povo novo não ouve conselho”, “aquelas menina nova não quer mais ser loiceira”, “esse povo mais novo num imagina nada não”, isto é, não obedece aos mais velhos:

Na época de Damião tinha lei minha fia, tinha lei, também num tinha ninguém bagunçando, meu fi. Aí depois que começou essa nação nova aqui bagunçou tudo. Foi... bagunçou tudo. Na época de Damião só tinha eu, só tinha cumade Ana, só tinha cumpade Geraldo, Veinha [José Pereira], mas num bagunçava muito com ninguém não. Mas o resto, essa recada nova bagunça todo dia. Você num pode nunca puxar a brigar [que eles] chega nas suas costas e joga uma pedra.¹⁶⁹

Não é mais aquela comunidade da, de Dameão, de Dameana, de Luzia, de Sabina, da véia Antônia, do véio Tomaz, deles, não é. Zé Banda, não é mais essa comunidade, já é uma outra coisa bem moderna, já tem gente que tem até moto. Modificou muito. E o trabalho é isso.(...) E essa comunidade nova ta modificada demais, Ave Maria! Tá muito civilizada agora. Num é mais aquele tempo velho o quanto eu alcancei, era só o pessoal mais velho, tinha menos, era menos gente, menos negros, eram bem poucos negros. Mas agora é muito.¹⁷⁰

Certamente, está exposta a alteridade entre os velhos e os novos tempos pela saudade do passado e pela crise de autoridade, quando se torna inviável

¹⁶⁶ Os outros dois membros da família que integram a quarta geração são Lauro Lopes da Silva (irmão de seu Laurentino) e Augusto Lopes da Silva e moram na cidade de Currais Novos

¹⁶⁷ MARQUEZ, Gabriel Garcia, **Cem Anos de Solidão**, Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1991.

¹⁶⁸ **Ana Maria Lopes da Silva** (1954), entrevistas realizadas em 11 de outubro de 2008.

¹⁶⁹ Sinval Pereira da Silva (1949). Entrevista realizada em agosto de 2008.

¹⁷⁰ Cícera.Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005.

organizar as regras coletivas de existência a partir de antigos referenciais. O Sr. Sinval relata a dificuldade de impor a “lei” para a “nação nova”; dona Cícera usa o termo “civilização” para definir as modificações materiais e culturais que foram produzidas ao longo de mais de cinquenta anos, no Riacho. Uma “comunidade nova”, muito “civilizada”, que adota, gradativamente, os padrões de consumo e de vida urbanos, infla o espaço anteriormente povoado por uma população numericamente menor. Os parentes mais novos parecem ser outros, “não são mais aqueles nego véio do jeito que era, são outras pessoas querendo ser mais civilizado”. É nesse contexto que as práticas tradicionais, como o fazer a louça, tornam-se cada vez mais anacrônicas à medida que o saber não é mais ensinado e as experiências deixam de ser compartilhadas.

Até as últimas décadas do século XX, práticas como a arte ceramista, a cura, a reza e o partejar foram perdendo espaço ao mesmo tempo em que deixaram de ser realizadas as festas em honra a santos como São Sebastião e São João, com novena, leilão e baile. Esse movimento coincide com o aumento da mendicância, o crescimento da população residente no Riacho, a desvalorização da cerâmica e a crescente intervenção de grupos religiosos e políticos na comunidade. A partir da segunda metade da década de 1980, a Igreja Católica estabeleceu uma ação efetiva e pontual na comunidade. A herança mais significativa de tais ações foi a construção das casas de alvenaria em substituição às antigas, que eram erguidas em taipa.

Durante as ações “afirmativas” para o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, as forças políticas externas envolvidas nesse processo tentaram revalorizar práticas ancestrais, como a produção da cerâmica. Diante da redução do valor de uso e de troca do produto, buscava-se agregar valor cultural e, assim, reincorporá-la ao mercado. Ou seja, a venda estaria condicionada e impregnada por uma particularidade que a tornaria viável enquanto objeto de consumo: o elemento étnico negro. A louça comercializada não teria a função antiga (armazenar água ou cozinhar), mas passaria a servir como adorno que tem a singularidade (exótica) de ser produzida pelos negros do Riacho. Vale ressaltar que a tentativa de agregar valor cultural ao produto e de viabilizar a sua venda como *souvenir* teve vida curta.

No entanto, não é por acaso que a “loiça” aparece para “os de fora” como um componente identificador dos moradores do Riacho. A produção da cerâmica marca as relações comerciais travadas entre os negros que moram no Riacho e os

habitantes da região desde “o tempo pra trás”. Em meio aos estereótipos que pressupõem o ócio, o alcoolismo, a mendicância e a desorganização, a arte de fazer a louça aparece para os “de fora” como uma marca culturalmente positiva – ainda que questionem a qualidade da louça produzida no Riacho. Já que não foi possível arrancar-lhes histórias sobre escravidão que correspondessem às suas expectativas, a louça aparecia como um elemento de distinção, uma arte tradicional que deveria reconciliar-se com o presente a partir de novos métodos produtivos, através dos quais o produto de consumo cultural seria inserido definitivamente no mercado. Ou seja, a arte de fazer utensílios em barro, no Riacho, tem história, remete a uma cultura particular. Porém, a estética deveria ser repensada. As louceiras deveriam reaprender a fazer a louça em uma máquina e esquecer os ensinamentos dos mais velhos.

Para os moradores do Riacho que aprenderam a arte do barro, a louça é um suporte de memória, revela tempos antigos e atinge o imemorial. Alguns permanecem produzindo-as, mesmo diante da dificuldade em vendê-las. Nos domicílios alguns potes velhos dividem espaço com geladeiras e fogões. As poucas louças modeladas no Riacho ritualizam a memória dos antigos, dos seus mortos e dos ensinamentos que foram transmitidos na infância.

A arte ceramista deixou de compor a renda familiar, mas a prática e a ritualização de seus significados permanecem na nostalgia daqueles (ou, mais precisamente, daquelas) que não perderam seu “treino” e, mesmo esporadicamente, levantam-se cedo para fazer pequenas peças, que são aproveitadas nas atividades domésticas, ficam empilhadas ou são quebradas. A louça se tornou memória de um trabalho antigo. No presente, as maneiras de sobreviver não possuem mais o tom do barro, mas a cor do carvão. Embora os antigos moradores do Riacho apareçam, por vezes, associados à mendicância e a produção do carvão, essas práticas se generalizaram recentemente com o declínio da arte ceramista. As formas encontradas pelos moradores do Riacho para a manutenção material dos núcleos familiares se alteraram no curso dos anos. Essas mudanças estão ligadas a alteração da economia local e dos costumes de consumo, bem como dependem do uso dos recursos naturais aos quais os moradores têm acesso no Riacho.

As formas de sobrevivência da família são ensinadas na tradição oral, entre pais e filhos, na observação, enfim, no contato entre novos e velhos e perduram até quando for possível compor a renda familiar a partir de sua venda.

Outras maneiras são forjadas para adaptar-se às novas demandas do grupo quando as antigas não garantem a manutenção das famílias.

A persistência de alguns em produzir panelas miúdas e ínfimas expressa o paradoxo entre a adaptação a novos hábitos de consumo e a necessidade de ritualizar um saber antigo, que torna presente a ausência do velho. Os antigos estão presentes na memória sobre as festas de São Sebastião e São João, a cura e a reza, o tempo do remédio do mato, as atividades da parteira e o feitiço silenciado, (mal)dito, sussurrado com terror e cuidado, exposto quase sem nome para os “de fora” quando o atrito entre núcleos familiares é latente. Ousar dizer que alguém “mexe com essas coisas”, “faz o mal”, ou usa o catimbó pode “dar até sangue”. A maioria dessas práticas antigas não é visível para o olhar dos estranhos. Para eles, a arte de fazer potes e panelas está impregnada na identidade dos “negros do Riacho” e os revelam por inteiro. Não foi aleatória a escolha da panela como símbolo maior da comunidade, monumentalizada na margem esquerda da BR 226, que dá acesso ao Riacho.

3.1. Formas materiais de sobrevivência: a cerâmica, o carvão e o uso da terra

Na saída de Currais Novos em direção à Natal, foi construída uma grande panela que, em letras garrafais, convida o viajante a entrar vereda adentro e visitar a comunidade dos Negros do Riacho, distante 6 km dali. A imagem faz uma alusão direta e explícita à arte de fazer panelas e potes como marca que distingue os moradores do Riacho. A panela gigante lembra que os negros são “loiceiros” para transformá-los em objetos de visitação.

O monumento foi construído pela Prefeitura Municipal e pela Governadoria do Estado com o intuito de edificar um emblema cultural que transformasse a comunidade em atrativo para o turismo étnico. A panela imensa, encravada no meio do mato acinzentado (ocasionalmente verde), nas margens do asfalto, via de acesso ao Riacho por uma estrada de pedra e barro, monumentaliza um saber antigo e se torna um lugar de memória, no sentido que lhe atribui Pierre Nora, qual seja uma experiência insólita, comum às sociedades contemporâneas¹⁷¹.

¹⁷¹ NORA, Pierre. **Entre Memória e História a Problemática dos Lugares**. Rev. Projeto História. São Paulo: PUC, dez. de 1993, p.07-28.

Ainda que poucos permaneçam modelando a louça e o turismo étnico praticamente não exista, a lembrança de uma arte antiga está ali, fixada no chão em concreto, qual um túmulo no cemitério ou semelhante às várias cruzes e capelas fincadas nas margens das rodovias lembrando a morte trágica de alguém, existência anônima para a maioria dos viajantes.

A construção da panela como um símbolo se assemelha a esses vestígios de morte encontrados no caminho. Embalsamado, o saber que não vive mais tornou-se monumento, combina as referências sobre a tradição e reencarna novas formas de ser para atrair visitantes. A presença esporádica de turistas estrangeiros ocorre em função do interesse pelo exótico. Os moradores da comunidade passam a conviver com o assédio dos estranhos e suas línguas confusas, incompreensíveis:

É o inglês. Eles aqui sabe lá o que é isso, e às vez chega aqui e eles num compreende. Só quem tá compreendendo umas palavrinha é ele porque eu boto assim na cabeça [...] essa semana chegou um aqui, ele falando, Neida disse: num tô compreendendo qual é a desse home não. [Eu disse]: não muié é porque é inglês. Aí ela perguntando, eu digo: é loiça que ele quer. Tem? Aí ela disse: tem, aí chamou Roberto e trouxe as panelinha, butou tudin aí no terreiro, e ela olhando, e ela espiculando num sei o quê, mas nada as menina compreendia, num tem quem compreenda a fala deles não¹⁷².

Os estranhos transformam o Riacho em lugar de visitação pelo súbito interesse por suas vidas comuns, por suas louças tão velhas que não encontram consumidores na cidade e interesse dos jovens em aprender a produzi-las. O negro, a miséria e suas formas criativas ou rústicas de sobrevivência seduzem os olhares de quem espera encontrar, no Brasil, um pedaço puro da África, como uma ilha perdida no tempo e no espaço:

Aí eles pergunta: onde mora os nego... os nego do Riacho? Os americano. Aí juntou-se tudinho, tava bonito, aí foi e conversaram assim: separa pra lá, a gente quer só essa cor pra passar na África. Da cor branca num passava não, aí deles num bateram [as fotos] não, batero só as nossa dessa cor. Aí gravaro. Né deferente, né? Lá essa cor num entra. Agora ta raciado¹⁷³.

A atração dos estranhos pelo elemento negro inverte antigas formas de relações interétnicas que agregavam adjetivações pejorativas à cor escura da pele e

¹⁷² Nivalda da Silva, (1944), Entrevista realizada no dia 12 de outubro de 2008.

¹⁷³ João de França (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

ao cabelo encarrapichado. As lentes dos estranhos desejam captar corpos menos “raciados”, que tenham o traço negro marcado nas feições. Interessa-lhes encontrar a diferença nas pessoas e nas suas formas de viver. Levam na bagagem algumas peças em cerâmica, fotos e vídeos como recordação da passagem efêmera pelo Riacho. E a “beleza do morto” é, mais uma vez, ritualizada¹⁷⁴.

O tamanho da panela erguida para atrair a visitação de turistas esconde na sua sombra, as pequenas panelas produzidas atualmente para servir de *souvenir* e por encomenda. Raramente, alguns exemplares são dispostos na feira semanal de Currais Novos. Diante da inexistência de um mercado para a cerâmica enquanto objeto utilitário, a confec o das pequenas peças em barro por algumas mulheres ritualizam a memória desse saber aprendido dos velhos como uma arte da sobrevivência.

O pote - produzido em grande quantidade pelos antigos devido ao valor superior que apresentava em rela o   venda das panelas pequenas – deixou de ser confeccionado. O contexto de satura o da comercializa o da louça como objeto de utilidade doméstica e a possibilidade de transformá-la em elemento decorativo viabiliza apenas a produ o das panelas miúdas, algumas m dias, pratinhos, bois e vaqueiros. Objetos de valor reduzido, cujo processo de produ o   longo e cansativo. Com essa alega o, muitos se negam a continuar confeccionando a cerâmica.

O fracasso da tentativa de agregar ao preço dos objetos em barro o valor étnico parece evidente. Não há um mercado em Currais Novos capaz de absorver esse tipo de produto, a visita o de turistas rareia e as poucas peças produzidas permanecem trancadas “na casa da loiça”:

Menina, negoço pra barro n  pra todo mundo não (...) tem gente que num quer dar um real, só quer dar cinqüenta [centavos]. Então onde   que fica seu lucro? Também num d  minha fia. Aí, nesse dia a muié me encomendou foi mais de dez peniquinho, panelinha aqui que era pra butar [nesse] negoço de grupo, negoço de escola. Aí ela perguntou a eu: dona Ana! Eu digo: Oi! Por quanto a senhora faz cinco panela, cinco potinho e cinco tigela? Eu vou dizer o preço, ela me dar uns vinte reais. [Ela disse:] eu num dou não. Eu digo: quanto   que a senhora vai me dar? Eu dou cinco real. Eu digo: num faço não (...). Uma muié pegou e disse assim: a senhora vai fazer por dez? Eu digo: eu num faço ainda. Porque eu fazer, amassar o barro, aguar, rapar, alisar butar a lenha e ganhar o que? Nada. Não, num

¹⁷⁴ CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: _____. **A cultura no plural**. São Paulo: Papirus, 2001. p.55-85.

faço não. É melhor tá em casa espiando televisão, espiando um DVD e fazendo meu feijão¹⁷⁵.

Para a “loiceira”, o preço irrisório oferecido pelos citadinos não paga o trabalho e o tempo despendido na produção das peças. Assim, a confecção da cerâmica se torna cada vez mais impraticável para a venda, mesmo como objeto de decoração, por dois motivos: os compradores alegam a qualidade inferior do produto e os moradores do Riacho não assimilaram a técnica de produção ceramista baseada no uso de maquinário específico, introduzido na comunidade pela Prefeitura de Currais Novos com o intuito de promover a adequação das peças ao mercado de decoração. Durante a Festa de Santana¹⁷⁶, ocorrida anualmente na cidade de Currais Novos, grande parte da louça levada pelos moradores encalha e volta, poucos conseguem vender suas peças produzidas em dois dias de trabalho; os objetos dispostos nos estandes parecem um mostruário, uma exposição de produtos e de pessoas exóticas.

Ainda que a comercialização das peças seja pequena, nesses momentos uma imagem dos moradores da comunidade é ritualizada e reforçada. A louça empilhada como uma arte anacrônica e de qualidade inferior parece dizer aos da rua que, no Riacho, o tempo parou. Para os seus moradores, expressa a impossibilidade de sobrevivência a partir do ofício do barro, saber ensinado por seus pais e avós que, em tempos passados, representava a principal fonte de renda para os núcleos familiares, complementada pelo trabalho esporádico nas propriedades vizinhas e nas pequenas plantações.

Nos tempos antigos, a produção da cerâmica e as relações comerciais tornaram freqüentes os contatos entre os moradores do Riacho, os citadinos, os vizinhos e os residentes em outros sítios no município. Desde o período colonial a louça de barro compunha o interior dos domicílios na ribeira do rio Seridó e o costume em tomar “água do pote” viabilizou o comércio do produto por dois séculos. A compra da louça pelos vizinhos dos Trajano aparece nas lembranças da infância do Sr. Bezerra, morador do Sítio Pedra d’Água, vivida durante as primeiras décadas do século XX, e do seu casamento, em 1948: “mamãe comprava, papai.... Era

¹⁷⁵ Ana Maria Lopes da Silva (1854). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

¹⁷⁶ Padroeira do município de Currais Novos.

criança nesse tempo, eu era rapaz, menino assim, era criança (...) e eu comprava lá pote, quando eu fui casar comprei lá cada um pote desse tamanho”¹⁷⁷.

A comercialização da louça ocorria de forma ambulante e seguia-se em uma travessia pelos sítios da região: “Eles vendiam na Serra, vendiam no Trangola e agora aqui na feira”. Dona Cícera acrescenta, ainda: “eles vendiam aqui, levava pra Cerro Corá, levava pra Lagoa Nova, pra esses sítios aí (...) pro lado de Malhada Limpa, daquele lado aculá do Trapiá, aqui pra o lado de Totoró, tudo que era canto aí elas tava.”¹⁷⁸. Nessas cartografias desenhadas pelo comércio da “loiça”, sem licença da Prefeitura ou qualquer regulamentação sobre os seus passos, os moradores do Riacho andavam e trabalhavam seguindo suas rotas junto a um animal de carga, conduzindo o “jogo de pote”, composto de quatro peças.

Esse foi o tempo em que a louça em barro tinha “saída” e era uma peça usada em larga escala na região. A recompensa pelo trabalho e pela venda era certa. Além do elevado consumo das peças, que justificavam uma grande produção, o ganho das famílias era garantido pela quantidade de matéria-prima não paga retirada do solo. A louça era, portanto, uma arte de fazer e transformar os materiais que estavam disponíveis e dispersos na natureza em instrumentos de sobrevivência. O barro espalhado no chão se transformava em matéria-prima escolhida, retorcida, amassada e modelada que serviu, durante décadas, à manutenção dos rendimentos familiares.

Segundo Barth, a natureza e as formas de utilização do meio geográfico constituem elementos de construção das relações interétnicas e de fixação dos grupos na medida em que “os setores de atividades em que diferentes populações com diferentes culturas se articulam podem ser pensados como nichos aos quais o grupo está adaptado”¹⁷⁹, monopolizando ou negociando os usos do espaço com os outros. A relação geográfica e ecológica com o meio se desenvolve a partir de jogos de interação e interdependência entre os vizinhos. Quando não havia barro suficiente no Riacho para a produção ceramista, seus moradores extraíam a matéria-prima do solo de outras propriedades, estabelecendo relações de troca com

¹⁷⁷ Severino Bezerra de Medeiros (1915). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2008.

¹⁷⁸ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2008.

¹⁷⁹ BARTH, Fredrich. O Grupo Étnico e suas Fronteiras. In: LASK, Tomke. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. p.40.

as famílias próximas. O mesmo ocorre com a produção carvoeira, haja vista que a retirada da lenha é feita em terras alheias:

Nós tirava [barro] aqui em nós mesmo, quando num ia tirar aqui em nós, nós ia tirar lá em seu Gomes tirar. (...) Aqui em seu Zé Ito aqui tem, bem pertinho de nós.
Seu Gomes dá um corte de lenha, seu Gomes. (...) ele num quer nadinha, apenas ele quer que alimpe o roçado¹⁸⁰.

O riacho que corta as terras da comunidade é intermitente e apresenta-se sempre seco. Com isso, os recursos hídricos disputados pelos moradores da comunidade dependiam, constantemente, do acesso às barragens e açudes construídos em outras terras. Quando o inverno chegava os moradores do Riacho esperavam a sangria das fontes de água existentes em outras propriedades para retirar um pouco para si.

A questão da água sempre foi extremamente problemática. Em função disso, a melhoria das condições de acesso aos recursos hídricos aparece como grande reivindicação dos moradores junto ao poder público. Ora, esse tipo de negociação com a vizinhança para garantir ganhos cotidianos, aparentemente ínfimos, foram fundamentais para a manutenção e reprodução física e social da família naquele espaço. A relação com o meio não acontece apenas em função da adaptação a uma ecologia particular, se refere também à capacidade de barganhar com outros os usos dos recursos oferecidos pelo ambiente:

Quando chove muito que sangra, nós vamo pegar água lá na barrage de seu Zé Baixinho. Seu Zé Baixinho deu muita água a nós (...) E nós rezava para a barrage dele encher, qualquer chuva que chovia eu já tava no terreiro, aí rezava “ai meu Deus” pra encher a barrage, da chuva farta cair dentro da barrage, quando secava [no Riacho] eu corria pra lá. Também ele num dizia nada. Só era a hora de encher e voltar pra casa e ele fazia o caminho pra nós, colchete abria e tudo, nós tirava água ali¹⁸¹.

Dentro do Riacho existem outras negociações que organizam o uso do espaço pelos núcleos familiares. O lugar da criação e da plantação, as regras de convívio e de utilização do terreno compõem as várias formas de apropriação do espaço, baseadas na troca e, não raro, no conflito entre os moradores. A atividade agrícola não é uma constante e, quando ocorre serve para complementar o sustento

¹⁸⁰ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada no dia 26 de maio de 2008.

¹⁸¹ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

da família. Nos anos em que o inverno é mais intenso, alguns núcleos familiares fazem suas pequenas roças. Apesar do terreno do Riacho ser formada por um tabuleiro que dificulta o desenvolvimento da agricultura, as chuvas potencializam a fertilidade do solo.

No tempo que assim, que Ele ta animado, misericórdia Dele que é o inverno, nós tem muito recurso, nós dá feijão, nós dá o milho, nós dá a melancia, nós dá o jerimum, nós dá o maxixe, tudo que Deus mandar nós apóia, mas tá um jeito lá em nós que se a senhora vê a senhora bota assim a mão: Ah meu Deus de que esses pobre?¹⁸²

Os pequenos roçados são plantados por alguns núcleos familiares próximo às suas residências. Toda a extensão da terra do Riacho é considerada de “uso comum”, entretanto, os produtos oriundos da plantação pertencem àquele que trabalhou no roçado. Este pode ceder alguma parte aos parentes para reforçar laços de amizade e, por vezes, evitar furtos. A terra é de uso coletivo, não há uma divisão fixa que determine onde começa e termina a herança de cada um dos moradores. O local que antes servia à plantação de José Irineu da Silva, conhecido como Zé Besouro, tornou-se um campo de futebol. Isto é, a ocupação do terreno com o roçado determinou a apropriação individual e provisória de parte da terra que, posteriormente, assumiu a função de espaço para lazer. Mesmo as terras cercadas em volta das casas não pertencem somente à família que ali reside. Os pedaços retalhados do espaço formam o todo no qual cada um possui direito de dispor, de repartir a parte de terra suficiente para a manutenção do roçado ou para fazer o terreiro das suas casas:

Euclides: Ele fez sozinho, tem que usar sozinho. Aí se for mexer, ninguém quer não, se ele fez sozinho vai lucrar sozinho, o que der é meu (...)

Noêmia: Cada qual com seu pedaço, e na hora que você precisa qualquer coisa eles dão. Eles plantam os roçado, finado Zé Besouro fazia aquele campo de roçado muito grande de feijão, de milho, quando nós ia pedir dava¹⁸³.

A doação funciona como prevenção ao furto e proteção do roçado. O agrado ao parente pretende evitar uma perda maior e o mal estar resultante do confronto direto entre famílias. Ainda assim, o receio de perder tudo na calada da

¹⁸² Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em abril de 2004.

¹⁸³ Euclides Lopes da Silva (1982) e Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

noite permanece e atravessa gerações. Na primeira metade do século XX, o Sr. Sebastião recusa a doação de um pedaço de terra no Riacho ofertado pela “véa” Marciana:

E aquela terra que é encostada a Gomes, Marciana me deu, eu era do tamanho desse menino, aquela terra era dela toda, mas eu não queria ir pra aculá não, plantava, num comia que perdia as planta, plantava e num comia.

Deu terra, aquela terra ali que mora mais embaixo, ali ela me deu (...) se eu deixar aí, aí os nego come, comia mesmo, é perdido, lá num planta que os outros come¹⁸⁴.

A desconfiança em relação aos parentes fez com que José Irineu da Silva, conhecido como Zé Besouro, erguesse uma casa de taipa próxima a sua plantação, onde passava as noites ao lado de uma espingarda, vigiando para que nenhum ladino furtasse suas plantações. Além disso, os animais criados soltos em espaço aberto destroem as pequenas lavouras, aumentando as dificuldades para a manutenção da atividade agrícola no Riacho:

Finado Luiz Grande plantava, finado Zé Besouro, tudo dava aqui... feijão, batata eles plantava, milho, tudo dava. Agora nesse tempo que tá aberto aí tem muito bicho solto e ninguém planta, porque solta bode, solta burro, tá tudo solto aqui de noite. Aqui de noite. A senhora num pode vir aqui de noite que aqui de noite é a revolta e nós tem medo de plantar. Mas eu já disse aqui em casa que tempo que eu pegar num dinheiro, mas eu tenho meu salário graças a Deus, mas eu tô devendo, quando eu pagar eu vou comprar uma roda de arame, eu vou cercar, pra deixar aí cercado e eu vou fazer um roçado pra vocês, eu vou plantar um capim, plantar um pé de milho, plantar um feijão, uma batata, que aqui em nós tudo dá, tudo dá, agora no aberto eu tenho medo de plantar, pé de fruta que nós plantar aqui dá, pé de coqueiro, meu irmão tinha ali um.

(...) meu pai plantou muito (algodão), saía daqui de carrada de algodão. Agora asdepois pra cá minha fia num plantaro mais não, mas tudo dá aqui¹⁸⁵.

Assim, a redução da atividade agrícola no Riacho está associada à diminuta fertilidade do solo, aos tempos seguidos de estiagem e ao temor de haja invasões nos roçados. Quanto às outras “eras”, há referências sobre grandes plantações destinadas à subsistência das famílias (jerimum, feijão, melancia e milho) e à comercialização na cidade (algodão).

Nas “eras” de Miguel Preto e de Damião, o algodão ocupava lugar de destaque na economia do interior do Rio Grande do Norte. As demandas do

¹⁸⁴ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em agosto de 2008.

¹⁸⁵ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

mercado e o conseqüente aumento do cultivo dessa fibra modificaram a estrutura da atividade pecuária. Ao inserir as cercas, o espaço do pasto, antes aberto, foi dividido para dar lugar à lavoura do *gossypium purpurascens* *poir*, conhecido como algodão mocó¹⁸⁶. O avanço desse algodoeiro arbóreo de fibra longa sobre o território atingia os pequenos produtores, como os moradores do Riacho, que plantavam, colhiam e armazenavam o algodão em paióis para, em seguida, vendê-lo na cidade de Currais Novos ou em Acari. As recordações entusiasmadas sobre a época em que o algodão se estendia sobre a terra como um lençol, cobrindo e redesenhando a paisagem, revelam a saudade que carrega os tempos antigos:

No tempo aqui do algodão você espiava assim, era mesmo um lençol de algodão, aqui tinha algodão, era algodão... o pai dessa aí [Luiz Grande] saía de carrada de algodão daqui, levava pra seu Alcindo. (...) Aí foi o tempo que apareceu aquele bicudo, aí deixaro de possuir algodão (...) que num ia plantar pra perder¹⁸⁷.

O bicudo – praga que atinge o caroço do algodão – pôs fim às plantações da fibra e dissolveu um lençol que o Sr. Sinval ainda espia na memória. Nas terras do Riacho, a ação da praga foi determinante para a redução drástica da atividade algodoeira e coincidiu com o paulatino desinteresse dos novos pelo cultivo de outros produtos agrícolas: “O tempo bom Jesus [levou]... quer dizer, num levou, é que o povo num se interessa”¹⁸⁸.

As plantações dependem das chuvas e são realizadas apenas por algumas famílias. Segundo o Sr. João, no inverno, “aqui só [quem] plantou fui eu. (...) pra trás eles tudo trabaiaava, hoje num trabaia não, o povo num quer trabaiaar não, quer viver em riba aí”¹⁸⁹. Se as pequenas lavouras rarefeitas esperam o inverno, a louça é uma arte da seca, do calor. Os períodos quentes favorecem o trabalho ceramista em função da existência de uma maior quantidade de “barro bom” disponível nos barreiros e do processo de secagem, que perpassa quase todas as fases da produção. Assim, no calor dos dias e em íntima relação com a natureza local, os habitantes do Riacho retiram seu sustento desde tempos imemoriais.

¹⁸⁶ LAMARTINE, Osvaldo. **Sertões do Seridó**. Brasília: Senado Federal, 1980. p.164-5.

¹⁸⁷ Sinval Pereira da Silva (1949). Entrevista realizada em agosto de 2008

¹⁸⁸ Ana Maria Lopes da Silva, (1954). Entrevista realizada em agosto de 2008.

¹⁸⁹ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

A necessidade de transpor os limites do Riacho para retirar os materiais básicos necessários à produção da cerâmica, conforme destaquei anteriormente, não ocorria apenas em função da busca pelo barro, mas também, pela lenha para a queima de potes e panelas. Esse processo foi contínuo até as últimas duas décadas do século XX, quando a produção começou a definhir paulatinamente. O resultado da nova conjuntura pode ser visibilizado na redução do número de fornos no Riacho nesse período. Em meados dos anos de 1980, havia sete fornos para a queima das peças, construídos junto aos núcleos familiares¹⁹⁰. Hoje encontram-se dois: um, em bom estado, que funciona nos fundos da residência de Iralice Lopes da Silva, e outro, deteriorado, pertencente a Ana Maria Lopes. Além dos fornos tradicionais, foi construído pela Prefeitura do município um espaço para o armazenamento da louça que permanece constantemente fechado.

Quando a cerâmica era produzida em grande quantidade, a disposição dos fornos correspondia à organização dos núcleos familiares. Isto é, a confecção da louça congregava as gerações de uma mesma família, a parentela mais próxima (pais, mães, filhos, irmãos) e não reuniam, em um mesmo instante, todos os membros da comunidade. Os filhos auxiliavam suas mães nas atividades. A figura feminina está impregnada na imagem da louça de forma emblemática, no entanto, os homens também foram iniciados na arte de modelar o barro. A permanência da ideia de que essa atividade sempre foi feminina se deve ao deslocamento em massa da mão-de-obra masculina para outras atividades, como o carvão e o trabalho esporádico em propriedades vizinhas. Dona Cícera divide as atividades da louça, por sexo da seguinte forma:

Era a primeira, cumade Tereza era a primeira, cumpade Luiz também fazia muito bem. Cumade Tereza que era dona da louças miúda, como chamava elas, assim, é de jarro, de vasilho, panela, bule de café, essa coisa pequena. Cumpade Luiz era dono de pote, de fazer pote, jarra, quatro, cinco lata d'água (...) cumpade Luiz caprichava muito. (...) Eles deviam terem continuado, pouquinho, mas que fizesse, né. Mas pararam de fazer, num quisero mais saber disso não, e agora essa que tem agora, essa menina mais moça essa que são apurada, num quere mais ser loiceira de ajudar, que conversa é essa. Num quere mais saber disso não, era das antiga aquelas coisa de ser loiceira, Ave Maria!¹⁹¹

¹⁹⁰ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 19994. (Col. Humanas Letras).

¹⁹¹ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005.

Todos aprendiam a fazer a louça observando seus pais e avós. Com a crise da venda, apenas as mulheres permaneceram no ofício do barro, ajudadas por seus filhos, que não aprendem a abrir potes e panelas. A prática ceramista transformou-se em arte do velho, um saber estancado na quinta geração, não transmitido, revelando a memória daquilo que deixou de ser. O barro frio não se confunde mais com as mãos dos “mais novos”, não escorre como antes pelos dedos do escultor, a massa marrom arrancada do solo não é matéria-prima de um desenho tantas vezes repetido. O barro que esquentava no fogo deixou de acender a chama da batalha diária porque perdeu o valor de uso.

A maioria dos habitantes no Riacho não pratica a arte ceramista e, mesmo aqueles que detêm o conhecimento e a habilidade para o ofício, abandonaram-no. Algumas mulheres continuam a misturar a mão no barro frio e na água para modelar jarrinhos e panelas, em um gesto quase anacrônico e sem lugar no presente. Isso ocorre porque a louça é um suporte de memória que ritualiza a tradição, faz lembrar o tempo dos antigos e da infância, quando os velhos ainda viviam com seus potes e “comiam” do barro, uma época em que mercado da louça não havia arrefecido. Assim, elas seguem em dias quentes a fazer precariamente as peças miúdas no forno de Iralice Lopes da Silva ou no chão em forno improvisado.



Três gerações de um mesmo núcleo familiar em volta do forno.
Foto: Joabel R. de Souza, 1986.

A queima é a última fase da produção que começa ao amanhecer, quando as mulheres seguem à procura do barro apropriado, “com liga”. A escolha do material inadequado pode significar a perda de todo o trabalho. Aprende-se, desde cedo, a reconhecer “o barro bom”. No entanto, mesmo com experiência, a louceira pode se enganar:

Eu sofri muito no barro, eu sofri demais. Ói tinha vez que eu ia pro barreiro, cavava um buraquinho aqui, um buraquinho aculá, caçando o barro mió, quando butava no forno minha fia, pipocava, era salitre. Eu disse: meu Deus, perdi meu trabaio, e num fazia dez pote, cinco pote, num tirava um. Era o barro moiado. (...) O barro bom é a bola do barro. É a bola do barro meu pai dizia que o barro bom é esse. É o barro que trás aquela bolinha do barro. A Maria Maga fazia as bolinha. (...) Era minha fia, ele dizia [seu Laurentino]: ói minha fia, Maria Maga é aquela que faz a bolinha do barro, é a dona do barro. Você chegando no barreiro, achando uma bolinha, é, o barro é bom. Pode tirar que num pipoca. E era de fato mesmo, quando chegava no barreiro que achava uma bolinha, podia danar a enxada que nós queimava e num quebrava¹⁹².

Aquele barro que tiver a macaxeira, que chama aquele que brilha, você nem traga ele que pipoca, pipoca que faz medo. Você tem que tirar o barro macio, você conhece que tem liga, ali você pega aquele barro, você machuca, você quebra [e] bota de molho. Bota de molho pra pegar como amanhã, aí como amanhã lá você amassa, tem barro que ainda é peneirado.¹⁹³

Essa habilidade em fazer a louça implica em um saber sobre o solo, em reconhecer pelo olhar e pelo tato os lugares onde é possível encontrar ou não a matéria-prima adequada. Uma arte aprendida dos mais velhos que iniciavam seus filhos e netos no ofício, ensinando-lhes a viver do barro. A partir da observação, do ensino dos parentes mais velhos e da experimentação formavam-se novos “loiceiros” e “loiceiras”. A cerâmica é, portanto, um saber artesanal que passa de geração em geração, uma prática cultural, elemento de identidade e pertença:

Aprendi a fazer com ela [refere-se a mãe, Maria Alice]. Tudo que ela fazia ela me ensinava. Pia aqui que é pra você fazer. Agora o barro foi que ela num ensinou, o barro ela num ensinou não. Quem ensinou foi meu pai. O barro ela disse “eu num vou ensinar não”. (...) Um dia eu aprendo com meu pai. Ela num quer ensinar não, mas eu vou aprender com meu pai. E o meu pai era amassando e eu olhando. Ele era amassando o barro e eu olhando espiando pra ele, ele num me ensinava não e eu só fazia olhar. E ele disse pia minha fia, tu aprenda cedo, aqui é o bolo de barro e tu fica olhando, e ele só amassando e fiquei eu olhando pra ele. Com dois dias já fui fazer só. Eu vou fazer pai, pra ver o que eu faço. Vamo ver o que tu faz. E amassei o barro, amassei o barro, fui fazendo um pesinho assim, fui fazendo, fui

¹⁹² Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

¹⁹³ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

fazendo, fui fazendo, fim de conta aprendi. Mas minha mãe nunca ensinou não. Ela disse: eu num ensino não. Meu pai foi a minha avó, a minha avó era loiceira, sem ser Joana, a outra minha avó, a mãe de meu pai [refere-se a Maria Sabina]¹⁹⁴.

Entre a recusa da mãe e os ensinamentos do pai, dona Noêmia logo aprendeu um ofício que não passaria a seus filhos. Na década de 1960, Maria Alice furtava-se de ensinar a filha a modelar a louça, talvez por perceber, ainda embrionariamente, a chegada de dias difíceis. O comércio da louça começava lentamente a decair. Quanto ao Sr. Laurentino, não há uma recusa em iniciar seus filhos na louça, ele continua os ensinamentos da mãe, Maria Sabina, repassando-os a dona Noêmia. Certamente que, mesmo transmitida na tradição oral e impregnada nos gestos e no olho que observa, a maneira de fazer a louça é singular a cada artesão. Pode-se confeccionar as peças com maior ou menor qualidade, ser mau ou bom louceiro.

Ainda que produzida em pequena quantidade, a arte de fazer a louça demanda tempo: geralmente são dois dias de trabalho entre a procura da matéria prima nos barreiros e a queima das peças no forno. Depois de colhido, o barro deve ser guardado úmido até o dia seguinte, quando será aguado e amassado. O processo de modelagem da peça é feito com as mãos como em uma escultura. Sobre um caco de cerâmica quebrado, o barro é esculpido a partir da base e aumenta gradualmente. Depois começam os sucessivos polimentos (com pedaço de pedra, sabugo de milho, a palheta e a faca) e secagens, até que a louça ganha forma e é queimada no forno. Cada louceiro imprime às peças sua marca e estilo, há diferenças entre as formas de fazer, cada um tem seu “treino”, marcado no movimento das mãos e do corpo:

Mas eu rodei pra compreender loiça no chão. Joaquim Baixa compreendeu loiça no chão porque Joaquim Baixa é quem amassava o barro, aí pegava no ôto dia tirava aquele barro e fazia o pote o chão, saia direitinho o fundo do pote apragatado, e ali ele embaicava aquele pote ali fazia todo o movimento naquele pote e nós não, nós tem que fazer no caco, e ali faz naquele caco, nós amassa e nós rapa e nós alisa e tudo [...] Aqui nenhum desse povo véio aprendeu o treino de Joaquim Baixa [...] Meu pai [Luiz Grande] aprendeu a fazer loiça no joelho (...) ele pegava aquele bolo de barro, apragatava no joelho e ali ia aumentando aquele bolo de barro, quando saia, o joelho era mago, aquele joelho fundo, ficava aqui direitinho o bolo do barro. Ali ele sacudia no chão, pegava aquele caco e ele pegava sentava assim, botava o pé assim como o modelo que tá rezando assim, ia

¹⁹⁴ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

umentando e aumentando. Quando aquele pote tava desse tamãe ele ali pinicava o beijo do pote todinho. Ali ele botava a boca, no outro dia fazia só raspar, alisar e butar pra aculá. Já nós num é assim, nós pega aquele pote como você vê, nós bota um pano e massa, e ali vai, pega aquele caco e aí vai botando o dedo dentro e vai levantando a louça. (...) Aqui num tem quem fizesse a loiça da finada Benedita. A finada Benedita só fazia loiça de cócoras, ia ali pegava o bolo de barro, botava assim e amassava assim como beiju (...). Cada um tinha seu treino aqui. Já meu treino é muito deferente dos outros, já cumade Lourdes, minha irmã nem era assim. Cumade Lourdes só fazia a loiça no cacão fundo de Jarro, já Luiza do mesmo jeito. Eu num digo a você que cada um tem seu treino¹⁹⁵.

Dona Ana descreve gestos e formas de modelar a louça que observava desde a sua infância, tempos em que as noites eram longas. Ficava-se até a madrugada confeccionando a cerâmica e, enquanto fazia a louça, “bebia um golinho”: “quando era de noite [dizia]: vamo fazer a loiça, era vinte panela, quarenta, cinqüenta...”¹⁹⁶

Depois de todas as fases desenvolvidas pelo trabalho manual, chega a hora de vender as peças produzidas, atividade percebida pelos louceiros como tão cansativa quanto a produção. A comercialização tem os seus caminhos longos, que levam os moradores do Riacho a percorrer mais de 10 km até cidade ou a perambular pelas propriedades vizinhas em busca de alimentos, geralmente na companhia de outras pessoas da família. O pote e as panelas quase sempre eram destinados às feiras de Lagoa Nova, Cerro Corá e Currais Novos. Produzia-se com maior freqüência a louça grande, como o pote, cuja venda era mais rentável que a comercialização da panela. Com o declínio do mercado, sobressai-se a produção de pequenas peças, como panelas, pratinhos e jarros, geralmente feitos apenas por encomenda. Dona Noêmia relembra os dias em que seguia na companhia da irmã, Maria Dalva, em busca de alimento na zona rural do município de Currais Novos

Nós ia vender na cruz, no São Tomé. Eu alcancei mais eles vender loiça na Malhada Limpa, na cabeça. Nós saía daqui com os pote na cabeça pra vender na Malhada Limpa.

Eu alcancei muitas vez, eu saia mais minha irmã mais véa, uma vez minha irmã mais véa, meu pai deixou minha mãe e nesse tempo meu pai foi morar lá em Lagoa, na Serra, e minha irmã dizia minha fia, minha irmã vamo vender loiça, na Maiada Limpa. E eu ia mais ela. Só ia eu e ela pra Boa Vista, quando nós chegava lá fazia aqueles pratão de comida, de melancia na cabeça¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

¹⁹⁶ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

¹⁹⁷ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

Nesse tempo relatado por dona Noêmia, a troca da louça aparecia como forma de sobrevivência. Depois de sair e almoçar nas localidades onde deixavam o pote, as irmãs retornavam ao Riacho conduzindo na cabeça o que conseguiam. Era preciso aprender a fazer a louça e a tirar dela a sobrevivência. Quando essa atividade perdeu progressivamente o valor de troca, a transmissão do saber para as novas gerações perdeu o sentido. A louça deixou de ser um fazer comum, parte do dia-a-dia, avançou cada vez mais sobre o campo do extraordinário, do fora do cotidiano, uma arte que, de vez em quando, ritualiza os mortos e conforta as louceiras, detentoras de um saber que parece não encontrar lugar no futuro. Era preciso partir em busca de outros caminhos:

Eu num queria que meus fio aprendesse não, eu num vou ensinar a vocês não porque aqui ta muito cansado. E eu num ensinei não eles não. Vá fazer outro movimento, vão estudar, vão pro estudo de vocês que vocês o que vai pra frente é o estudo, esse negócio de barro num vai não¹⁹⁸.

Dona Noêmia não repassa a arte para seus filhos, porque acredita que devem viver por outros meios. Perguntada sobre os motivos pelos quais seus filhos não fazem a louça, ela é categórica: “Porque num aprenderam, eles diz: eu num vou aprender não mãe, que um trabáí desses é muito pesado” e, além disso, o filho Euclides completa: “hoje ninguém num vende não, que tem geladeira, tem ôtas coisas”. Assim, diante de novos hábitos de consumo que desalojam a louça de seu antigo lugar, a habilidade em fazer o barro morre com os velhos e com os vivos que se negam a permanecer com um ofício que perdeu o valor.

Morreram bem doze que fazia loiça, aí levava pras feira, aí naquele tempo pra trás eles carregava de burro, de jumento, pra Lagoa Nova, pra Cerro Corá, pra Cruz. Mas aí os loiceiro de quem é aqueles pote, aquelas panela? Hoje em dia a senhora vai lá, do jeito que vai, volta pra trás, Pretinha ali vai pra Cerro Corá, leva pote, vem do mermo jeito, o povo nem liga, é por isso que o povo deixou de fazer. Mas pra trás não, a senhora chegava eu quero um pote, hoje em dia tem essa água aí de geladeira, né, é o uso agora, né. Mas um pote num quer mais não. Assim uma panela inda sai aculá inda leva um prato, mas hoje num quiere não, é melhor parar, é melhor parar. Ana inda faz, quando levava pra Cerro Corá inda vendia umas panela, aí Roseilto chegou deixou a feira que num tava dando, ia pra Lagoa, pra Lagoa aculá eles também num vão, num tem o carro (...)¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

¹⁹⁹ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

Quando a venda não era boa, as peças eram trocadas por alimentos ou vendidas a baixo preço e o mesmo acontece com a venda do carvão. Os produtos que não foram comercializados ou trocados ficam armazenados para serem expostos novamente na feira. Outras vezes, o pote era quebrado como forma de desabafo pela venda fracassada:

Pra trás minha fia as véa bebia, finada Lourdes bebia, a irmã de Terezinha. Quando chegavam da feira que ela num vendia loiça ela saía quebrando. Ela quebrava pote, ela quebrava panela, ela quebrava tudo (...) porque num vendia. Quando ela num vendia a loiça ela quebrava, ela avoava tudo no mato. “Eu vou quebrar tudinho que num vende”. A puliça via e num dizia nada com ela. “Que eu tô quebrando o que é meu”. Ela fazia “pah” no meio da feira²⁰⁰.

Furiosa, Lourdes exteriorizou, com seu ato, o desencanto pelo trabalho perdido e, sobretudo, pela desvalorização de uma arte que aprendera com seus pais e alimentava o povo do Riacho. O tempo da louça ficou paulatinamente pra trás como uma lembrança do que se foi: “Naquele tempo era bom demais loiça na rua. Porque ninguém tinha geladeira”²⁰¹. A arte de fazer a louça se transformou-se, cada vez mais, em memória, um ofício dos velhos que madrugavam aos sábados e às segundas-feiras para vender suas peças, cuidadosamente moldadas nos dias anteriores. Carregavam potes e panelas na cabeça, em lombos de burro ou em carros alugados. Ao chegar à feira-livre, “levava de tudo, quando dava dez horas num tinha um pote”. Retornavam para as suas casas, no Riacho, com a louça vendida e se preparavam para recomeçar todo o trabalho mais uma vez. Nesse “tempo bom”, o barro representava parte significativa da renda familiar e “nós vendia a nossa loicinha e dava pra a gente viver por causa da loiça”:

Homem e mulher, tudinho.... tudinho, tudinho. Só comia disso minha fia, só comia desse barro mesmo, aí fazia a viagem pra Cerro Corá, Lagoa Nova, nós ia de pé pra Lagoa Nova ali. (...) Subia a Serra de pé todo sábado, todo sábado, e ia. Num perdia um sábado não, que se perdesse morria de fome. (...) Saía de três horas, uma hora²⁰².

A maioria dos jovens passou a viver da produção do carvão vegetal, uma atividade masculina que conta com a ajuda das mulheres. Elas participam da

²⁰⁰ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²⁰¹ Ana Maria Lopes da Silva, (1954). Entrevista realizada em 26 de agosto de 2005.

²⁰² Iralice Lopes da Silva (1959). Entrevista realizada em julho de 2008.

confeção e da venda do produto. Segundo dona Cícera, os antigos não eram carvoeiros, os moradores do Riacho “começaram um tempo desses, num tinha trabalho, aí... louça num tão fazendo mais não, agora já pararam de fazer, mas onde acha um terreno que dê dinheiro com lenha, trabalham de carvão”²⁰³. Os membros da comunidade saem em busca da madeira bruta, cortam galhos e troncos de árvores em propriedades vizinhas entre a terça-feira e a quinta-feira. No dia seguinte, limpam a boeira, isto é, a carvoeira, onde empilham a lenha. O processo de produção termina no domingo, quando o carvão é ensacado e vendido nas segundas-feiras em Currais Novos.

As demandas por esse produto aumentam durante o inverno, quando se eleva o poder de compra daqueles que moram na área rural do município em função do crescimento da produção agrícola. Em tempos de estiagem, a venda dos sacos de carvão fica mais difícil. Essa diferença pode ser visualizada no tom de revolta presente na fala de dona Ana – que, em um ano de seca, não conseguia vender o carvão produzido por seus filhos e marido na feira em Currais Novos – e na alegria de dona Noêmia, ao constatar o sucesso da venda durante o inverno:

Na roça, tempo que dá, tempo que num dá, já lá tem lavoura muito perdida, lá esperando por Deus, e se essa lavoura num dá depoimento a nós, pronto, nada feito. Que lá nós trabaia no barro. A nossa situação é vender caivão, pia aí, a senhora ta vendo aí, ninguém ainda num vendeu nada, tamo esperando só por que? Por Deus, né! Vendo a hora guardar e nem o carro ninguém num paga. A senhora tá vendo aí!²⁰⁴

O caivão tá dando agora, agora tá tempo de inverno, ta dando mais saída de que na seca, porque muita gente compra. E tão plantando e tem muito dinheiro, que nós vamo fazer caivão, e vende mais mió.(...) Pronto, segunda-feira ninguém nem vendeu, foi chegando o home foi comprando. (...) Agente nem desceu do carro direito, o rapaz tomou, comprou logo²⁰⁵.

O carvão vegetal foi a alternativa encontrada pelos moradores do Riacho frente ao fim do mercado da louça. Ele não significa uma ruptura total com as velhas formas de construção da sobrevivência, visto que a organização do processo produtivo continua se estruturando a partir dos núcleos familiares. Mesmo com o aumento da comercialização do carvão, a louça permanece como símbolo que compõe uma a imagem da comunidade para os “de fora”.

²⁰³ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005.

²⁰⁴ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 26 de março de 2004.

²⁰⁵ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

Atualmente, a produção da louça não gera rendimentos para as famílias; ela se transformou em memória ritualizada, vez em quando, pelas louceiras e monumentalizada pelos poderes públicos que ergueram, na entrada da comunidade, a imensa panela. Desvario dos anos transformando em recordação dos antigos o que antes era vida pulsante, sangue correndo nas veias e o ganho diário. O ofício de modelar a louça no joelho, no chão ou em um pedaço de cerâmica se converte em arte de esculpir o barro na memória.

No presente novas formas de sobrevivência são elaboradas. Além do carvão, os moradores do Riacho passaram a seguir, com frequência, as travessias do pedir.

3.1.1. O Pedir e as suas travessias

Uma vez eu cheguei ali, aí um rapaz disse pra mim: dona senhora anda pedindo tudo? Digo: ando. Eu num devia nem dar. Eu digo: bom o sinhô dê se quiser. Eu num gosto de dar porque eu ajudo muito povo carente. Eu disse: sim sinhô. Porque tem vez que eu dou e eles vão vender pro povo beber cachaça. Aí eu falei pra ele, eu digo: se o sinhô quiser dá dê, se quiser²⁰⁶.

O relato de dona Ana Maria expressa as regras, formas e situações produzidas durante as idas e vindas à cidade de Currais Novos e à Serra de Santana para mendigar. No Riacho, o ato de pedir não constitui uma experiência efêmera, mas cotidiana e possui um caráter contínuo que visa dirimir os efeitos da miséria, resultado da pouca oferta de trabalho depois de findo o mercado da cerâmica. Assim, o pedir se transforma em uma estratégia de sobrevivência que possui suas lógicas e regras. Há mais do que um ato puramente instintivo diante da fome. No plano da memória de fundação, o ato de pedir a terra à D. Pedro II, descrito pelo Sr. Laurentino, expressa o lugar social de pobreza no qual estão inseridos aqueles que falam do passado.

No fragmento de diálogo citado acima aparecem expressas partes de um cotidiano marcado pela prática pedinte. Nessa história, vivida à revelia de heróis e vilões, desvela-se a pobreza e a mendicância enquanto experiência comum às famílias que moram no Riacho. As “bataias” diárias das mulheres que saem para mendigar se desenvolvem como um confronto, uma arte da guerra na qual é

²⁰⁶ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 26 de março de 2004.

necessário estabelecer as táticas da luta, reconhecer as situações favoráveis, dialogar com o outro e convencê-lo.

Uma poética do cotidiano semelhante àquela proposta por Michel de Certeau, na qual o fraco, aparentemente entregue à passividade, inventa maneiras de sobreviver²⁰⁷. Na comunidade, não há uma formação de mão-de-obra qualificada capaz de se inserir no mercado de trabalho formal. As atividades masculinas nas fazendas vizinhas como diaristas são esporádicas, os moradores do Riacho lidam, desde muito tempo, com a desconfiança dos proprietários vizinhos e o carvão não garante a sobrevivência.

Nenhum menino daquele é morador de ninguém, [não tem] uma terra pra trabalhar em qualquer propriedade desses povos que mora por ali por aquele redor, porque tem muita gente ali que tem propriedade, mas nenhum tem a possibilidade de dizer: eu trabalho na terra de fulano de tal, faz tantos anos que trabalho, na, não trabalha. Se foram lá trabalhar é um diinha de serviço alugado, uma semaninha de trabalho alugado. [...] Agora, o porquê eu não sei. Uns trabalha no carvão, fazendo o carvão pra vender, e depois a vida é o que eu já falei pra você, é difícil, pedem na rua pra sobreviver, outros já são aposentados [...] lá já ta quase tudo aposentado. Mas, assim mesmo eles nunca deixam de vir aqui na rua²⁰⁸.

Os velhos se aposentam e os programas de assistência social do governo complementam a renda familiar de domicílios cada vez mais repletos de pessoas. Diante desse quadro, a mendicância aumentou nas últimas décadas. Pressupor que a situação de miséria material e o ato de mendigar indicam a não-criatividade dos pedintes, tornando-os seres inferiorizados, significa reproduzir a percepção daquele que é abordado pelos mendigos ou simplesmente os veem passar distantes, sujos e indiferentes.

Além dos elementos negativos agregados à mendicância, devemos pensar na existência de um poesia estilhaçada no cotidiano que revela as lógicas do mundo pedinte, aparentemente desprovido de qualquer sentido, estando na margem oposta da concepção comum de trabalho e vinculada correntemente ao ócio. Falar na mendicância e não remetê-la apenas aos elementos negativos que a compõem causa certo desconforto. Ao fazê-lo, estaria fortificando o fraco ou positivando romanticamente sua penúria? Michel de Certeau responde prontamente a tal

²⁰⁷ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano I – Artes de Fazer**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

²⁰⁸ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 27 de maio de 2005.

indagação na sua epistemologia do singular e do comum. Ao tratar dos “sem qualidades”, ele afirma que “nossas hipóteses descritivas e interpretativas ‘perturbam’ a ordem estabelecida, a hierarquia das competências e dos saberes” porque tratam de experiências geralmente associadas às práticas ilógicas, instintivas²⁰⁹.

Considerando essa afirmativa, não seria incoerente supor a existência de criatividade no meio de uma prática associada à miséria e à esterilidade material dos sujeitos, conferindo-lhe estatuto de poesia. A poética grotesca que “perturba” não desaloja a mendicância dos efeitos negativos que carrega. Então, como vislumbrar criatividade e uma arte de viver na trajetória de sujeitos que figuram como marginais ou desclassificados sociais? Como propor que há poesia nas atividades do “pária”, cujas formas de sobrevivência encenam uma peça raquítica, faminta e maltrapilha?

Seguir os percursos trilhados no cotidiano dos negros do Riacho nos inspira a problematizar os passos e lógicas dessa poesia inquietante. Então, percorreremos os caminhos abertos pelas travessias do pedir...

Ana, Tereza, Gorete e Iralice, moradoras do Riacho, saem de suas residências no início da manhã, com destino à cidade para “bataiá, isto é, negociar o carvão, “fazer a feira” e pedir esmolas. Poucas vezes levam consigo a louça, modelada pelas mulheres no dia anterior, enquanto carvão vegetal é ensacado e preparado para a venda. Assim, começa a travessia semanal dos moradores do Riacho, seguindo no “carro pau de arara” – em viagem que lhes custará três reais – caminhando a pé ou viajando em lombos de burros.

Quando, após longo o período percorrido, atingem o centro de Currais Novos, os moradores alugam temporariamente um pequeno local, compartimentado por apenas um vão, localizado na Avenida Cândido Mendes, conhecida como “a Rua do Caivão”. Nesse espaço, os moradores do Riacho guardam seus pertences e articulam o armazenamento e venda, em pequena escala, do carvão e da cerâmica utilitária, esporadicamente fabricada.

No comércio, os negros do Riacho adquirem de quatro a cinco reais com a venda de um saco de carvão e obtêm pequeno lucro com a cerâmica. Quase sempre, o reduzido conjunto de louça levada à feira pertence à Iralice Lopes da

²⁰⁹ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano II – Morar e Cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.25.

Silva. A comercialização desses produtos garante uma renda familiar precária, aliada aos recursos oriundos de políticas governamentais, aposentadorias e incrementadas, fundamentalmente, pela prática da mendicância. Seguindo pelos percursos urbanos, tecendo espaços e construindo cartografias a partir do ato de pedir no comércio, no mercado, na feira-livre, nas casas, nas esquinas da Rua do Carvão e no Beco da Troca²¹⁰, os membros da comunidade dos negros do Riacho criam para si um mapa da cidade. Aonde ir? A quem pedir?

A escolha dos lugares estratégicos para esmolar objetiva alcançar, com eficiência, aquilo que se deseja, constituindo uma operação de reconhecimento do espaço na qual se estabelece uma “topografia” do pedir. Os moradores do Riacho se deslocam, geralmente, para lugares aleatórios, reconhecem aqueles que sempre doam e retornam. O deslocamento para a cidade para esmolar tem, quase sempre, endereço certo. Em busca de donativos andam pelas ruas, pedem nos estabelecimentos comerciais e se dirigem às residências onde esperam encontrar pessoas dispostas a lhes arranjar mais alguma coisa.

Não há um dia fixo para que essas mulheres se desloquem do Riacho para pedir. Antigamente, a sexta-feira era o dia escolhido para esmolar na cidade. Hoje, aproveita-se a segunda-feira, quando as ruas do centro da cidade recebem um número significativo de pessoas que consomem e vendem mercadorias diversas. No meio da rua, a feira se espalha: frutas se confundem com sapatos, CDs e objetos em couro, alimentos, bebidas, móveis velhos, quinquilharias e outros produtos. Os moradores do Riacho transitam por esse espaço, perambulando pela feira a pedir ou vendendo o carvão. Quando finaliza a “bataia”, esperam a saída do carro para partirem novamente em direção ao Riacho. Na feira, não andam como figuras anônimas, são reconhecidos enquanto parte do grupo.

Portanto, a mendicância não os transforma em seres sem face para os habitantes da cidade. Ao contrário, o pedir reforça a ideia de que os moradores do Riacho são ociosos, miseráveis, vítimas. Na cidade, desvela-se um sentimento que transita entre certa antipatia e comoção. Na medida em que se acrescenta ao “ser” negros do Riacho a identificação do “mendigo” há a diferenciação entre estes e os demais pedintes. Durante o ato de esmolar nas residências, as relações entre aquele que doa e o pedinte se tornam ainda mais próximas.

²¹⁰ Rua Silvino Bezerra, localizada no centro da cidade de Currais Novos.

Essa roupa que a senhora viu aqui, eu digo: dona me dê uma roupa, a senhora diz: que dia a senhora vem buscar? E digo: tal dia. Pronto, a senhora já me deu todo carinho que eu tinha pra senhora e a senhora pra mim. A senhora num me deu? Pois é, eu chego na sua casa, meu fi, a senhora diz assim: neguinha quer comer? Eu digo: quero. Tira do prato e me dá, Jesus abençoe eu a e sinhora, aí nós fica tomando amizade. (“grifo nosso”)²¹¹.

Nas residências, o contato torna-se mais íntimo uma vez que a relação coletiva (com o grupo) é reforçada pela proximidade com o indivíduo. Ao deslocar-se para as casas e esmolar, Ana elabora vínculos de “carinho” e “amizade” com o doador por este ter-lhe cedido aquilo que almejava. O contato direto produz o diálogo, a relação e a negociação entre os sujeitos nele envolvidos. Nesse momento, Ana assume uma imagem comum a dos outros moradores do Riacho.

Além da seleção dos espaços, as regras do pedir instituem outras lógicas. Na divisão de tarefas, cabe às mulheres sair para “bataiá” em busca de recursos, conduzindo suas crianças. São elas as responsáveis pelas provisões geradas a partir da mendicância que complementam a renda familiar:

Minha irmã segunda-feira coitada, ela num fez feira (...)porque o marido dela fez uma boeira e encheu d’água e tiraro o caivão, tem que levar assim mesmo que cumade Ana tá na frente. Quatro saco de caivão, ela vendeu dois, dois ela guardou. E, tá, amanhã, amanhã aqui só tem o cumê dessa inocente, eu hoje vou pra Serra, bataiá na Serra, é no mei do mundo, bataiá no meio do mundo²¹².

Pode-se andar a “bataiá no meio do mundo” em outros dias, quando os recursos conseguidos durante a segunda-feira são insuficientes para terminar a semana. Assim, é rotina as mulheres “vivideiras”, como Tereza Filha que, segundo dona Nivalda, “botava o pano na cabeça e ia simhora pra rua, quando ela chegava ou muito ou pouco ela trazia, era uma muié vivideira no meio do mundo [...]”²¹³. No percurso em direção à Serra de Santana ou à cidade de Currais Novos para “bataiá”, as mulheres estão sempre juntas de suas primas, irmãs e/ou de seus filhos. A atividade pedinte constitui, assim, um uso familiar internalizado desde a juventude, aprendido na relação entre filhos e mães. Dona Noêmia começou a pedir na cidade quando entrou em conflito com a mãe, Maria Alice. Segundo ela:

²¹¹ Ana Maria Lopes da Silva (1954) entrevista realizada em 26 de abril de 2004.

²¹² Tereza Maria da Conceição (1960-2007). Entrevista em 09 de setembro de 2005.

²¹³ Maria Nivalda da Silva (1944), entrevista realizada em 12 de outubro de 2008.

Nesse tempo, quando [...] a minha mãe num queria que eu me juntasse com ele [José Pereira], e eu cheguei e me ajuntei, e ela disse: apois eu num vou mais dar cumê a você não. Você num fez meus gosto, eu num dou de comer a você não. [...] eu tinha uns vinte anos. [...] E a minha irmã que era a mais véa que era Maria Dalva, chegava e me dava, toda segunda-feira tinha essa penitência dela trazer cume pra mim, toda feira. Ela me dava um pedacinho de osso, pegue minha irmã, tu come que mãe num dá não. Eu disse: tá certo, mais um dia eu aprendo pedir [...]. Quando foi numa terça-feira, eu me lembro como se seje hoje, chegou uma cunhada minha e disse: dona Noêmia, vamo pedir que tu vai morrer de fome, vamo pra Currais Novos, eu era bem novinha, assim, com uns vinte e cinco anos. [...] E eu fui mais ela com uma vergonha, minha fia... Numa terça-feira, eu cheguei na rua, aí ela disse: vamo se arrume pra pedir, ela entrava na rua e eu andando mais ela, disse: pia aqui, tu entra aqui que tu tais vendo o movimento, essa aqui é uma muié boa, ela dizendo pra mim. Essa aqui tu num pede que a muié num dá, e nós saía. Fim de conta, eu fui me acostumando, fui me acostumando com ela [...] fim de conta eu já andava já só. Ela disse agora você se faça só. Quando ela ia pra rua ela me chamava, e nunca faltava um bocado na minha casa que o povo de Currais Novos era que me dava, foi quem criou meus fio²¹⁴.

Dona Noêmia iniciou-se, aos poucos, na mendicância, transpondo a vergonha de sair às ruas pedindo e aprendendo a reconhecer os lugares da cidade para onde deveria seguir em busca de donativos. Diante da crise da venda da cerâmica, do aumento da família, da tensão com a mãe e da falta de emprego, dona Noêmia, assim como outras mulheres, seguem a pedir na cidade.

A mendicância é realizada de forma mais intensa por mulheres não aposentadas que conhecem o ofício de fazer a louça, mas não conseguem vendê-las. A maioria das mulheres jovens e dos homens pede apenas ocasionalmente. Esse tempo em que a mendicância aumenta, a produção da cerâmica decai, os costumes se urbanizam e os velhos morrem, marca o paulatino fim de rituais antigos como as festas de santos (São Sebastião e São João). O uso de dimensões mágico-religiosas (cura, reza e catimbó) e a arte de partejar.

3.2. Celebrações, Bailes e Ritos

Os moradores do Riacho – especialmente os jovens – participam das festas de padroeiro na cidade de Currais Novos (Santana) e Acari (Nossa Senhora Da Guia). Não há um padroeiro no Riacho. No contexto de definição da comunidade como quilombola, uma imagem de São Benedito foi doada pela Prefeitura e está exposta no Centro Comunitário Frei Fernando Schnitker, próximo à uma fotografia

²¹⁴ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

de Tereza Filha (falecida em 2007). Porém, a extensão do culto a tal santo é reduzida. Os jovens permanecem participando das festas nas cidades ou nos sítios da região e os mais velhos guardam lembranças entusiasmadas das celebrações de outrora. O Sr. Laurentino se recorda de tempos em que os moradores do Riacho deixavam suas casas e se deslocavam à cidade de Currais Novos para participarem da festa de Nossa Senhora do Rosário como expectadores. Na família Trajano, apenas Antônio Trajano, filho enfeitado de Miguel Preto, compunha a Irmandade do Rosário e chegou a ser coroado rei do congo. São poucos os dados sobre a existência dessa festa em Currais Novos. Ela já não existe mais e está presente na memória das pessoas mais velhas:

De primeiro, aqui era tão bonito a festa do Rosário (...) A festa do Rosário de muitos séculos (...). Quem tomava conta era os pade. Na festa de Nossa Senhora do Rosário num ficava ninguém aqui. As casa ficava tudo fechada²¹⁵.

Se a festa de Nossa Senhora do Rosário é rememorada apenas pela quarta geração da família, as recordações sobre as celebrações organizadas por Damião são muitas e refazem um tempo antigo, no qual o Riacho se transformava em lugar de festa dos negros e para onde convergiam os vizinhos, os moradores da zona rural de Currais Novos e da cidade. As comemorações anuais realizavam-se no entrelaçamento entre o crer e o prazer profano. Nas novenas ritualizava-se o sentido da espera, dos pedidos, das promessas e da veneração ao santo. No transcorrer da festa, o corpo se regozijava com a alimentação farta e a embriaguez da “cana brejeira”. Nesse momento, as dificuldades do cotidiano se dissipavam, adormeciam, para dar lugar ao êxtase do corpo ébrio, do baile e dos leilões.

A festa de São Sebastião, que ocorria a cada ano no dia 20 de janeiro, foi introduzida no Riacho por Damião Lopes da Silva, filho da velha Antonia, que exerceu poder de chefia na comunidade entre o início da década de 1930 e fins dos anos de 1970. Embora não seja possível delimitar o tempo em que as festas começaram a ser organizadas no Riacho, certamente a sua realização reforçava o poder político de Damião. Ele comandava todas as fases de preparo das celebrações, como as novenas, os leilões e o baile. O oratório do santo lhe pertencia, a festa ocorria em frente a sua casa, os objetos leiloados eram

²¹⁵ Laurentino Lopes da Silva (1919). Entrevista realizada no Riacho dos Angicos, em janeiro de 2005

conseguidos por ele em sítios e fazendas e o local improvisado para a venda da “cana brejeira”, comercializada durante o baile, também lhe pertencia:

A festa dele era de São Sebastião, saía leilão, ele fazia as festa, comprava muito bicho, ele saía comprando ovelha, bicho, só num botava poico no leilão, mas galinha, melancia, jerimum, botava ovos. Damião saía comprando de todos os sítio. Aí de noite ele fazia a festa. Era três dia de festa [...] ²¹⁶.

O “forte do Riacho” organizava a festa e, segundo dona Ana, “mandava chamar o povo dos Totoró, aí chamava o pessoal e aqui já tinha as rainha, Creuza minha irmã, finada Chiquinha ali. Era tudo de coroa como modelo de primeira comunhão”. Durante o culto ao corpo sagrado, são investidos sentidos de adoração, esperanças e fé; nos leilões e bailes, desvelam-se momentos de lazer e o prazer, experimentados na gestualidade do corpo ébrio, ritmado pelo baile. Em todos esses instantes da festa está presente Damião. A ritualização do santo é uma sacralização da figura daquele que organiza a festa, isto é, representa a legitimação simbólica da liderança política de Damião. O resultado da identificação direta entre o santo e o seu guardião foi o fim da festa depois da morte de Damião, em 1979. O santo e o seu protetor compunham uma imagem quase siamesa. Por essa razão, a morte de Damião tornou o santo ausente e a festa continuou na comemoração a São João, ocorrida anualmente no período de colheita e organizada por Tereza Maria da Conceição. Não raro, as lembranças sobre as duas festas se confundem, uma parece ter dado continuidade à outra até, que os festejos não foram mais realizados.

Damião participava de todas as fases de realização da festa. Cabia a ele “tirar” o terço, articular as celebrações e controlar os eventuais problemas que apareciam. Segundo o Sr. Laurentino, a influência de Damião não estava circunscrita apenas ao Riacho, ele tirava terço na Serra de Santana. Assim, Damião projetava-se enquanto líder socialmente legitimado pelo grupo e a realização das festividades autorizavam a subjetivação e sacralização desse poder.

O crer torna-se arte de elaborar símbolos, que instituem jogos internos de liderança, legitimados pela fé no santo e na realização da festa. De fato, depois da morte de Damião, as festividades não são mais organizadas. A fé em São Sebastião

²¹⁶ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

ou em outros santos assume caráter individual, no qual o devoto guarda uma imagem sacra no interior de sua residência.

A festa de São Sebastião se estruturava de modo a contemplar a comemoração religiosa e o festejo secular. No fim da tarde e início da noite, ocorria a novena, iniciada no Serrote do Melo, localizado há 1 km do Riacho. No percurso até à comunidade o santo, era conduzido sobre um andor enfeitado com fitas. Em procissão os fiéis seguiam a imagem, perfazendo o caminho das residências dos moradores do Riacho, naquele período, construídas em barro, madeira e palha. Ao relatar como ocorriam as novenas a São Sebastião, dona Ana afirma que:

É um andor, pra trás Damião fazia um andor, um andor é assim: ele botava uma caixinha assim, aí butava, umas fita muito bonita, ali era aquele (...) gente, e era gente e o carro lá ia acompanhando. Inté chegar lá e ia buscar outra santinha, naquela ôta casa, aí sim rezaro e começava de quatro hora e ia até as dez da noite. Começava no Serrote do Melo. .: E começava na casa foi finada Malfiza, já morreram esse povo, hoje em dia num existe mais... E na bodega do finado Zé Birro [Zé Banda], hoje em dia quem tá morando é uma prima minha [Noêmia], era o ôto tempo pra trás, que agora num existe mais isso, sabe, tá ficando difícil²¹⁷.

Nos trajetos do crer, a novena e a procissão demarcavam o instante de adoração e fé, singularizada nos desejos dos praticantes. Nem todos os moradores eram devotos de São Sebastião, embora participassem ativamente da festa na qual eram investidas utopias e esperas diante do santo protetor²¹⁸. A organização da celebração não contava com a participação do clero. Naquele espaço, distante da Igreja Católica, o santo era cultuado de acordo com os sentidos conferidos por Damião e pelos demais praticantes da celebração. Michel de Certeau identificou esses usos particulares do crer em estudo sobre as manifestações dos “crentes” rurais no Brasil. Para o autor, os crentes rurais se reapropriam de símbolos produzidos e propagados no catolicismo oficial para resistir às imposições de uma verdade eclesiástica instituída e fatalista. O clero oficial estabelece dogmas com o intuito de produzir sobre eles um efeito de verdade; os fiéis rurais dialogam com essa verdade para metamorfoseá-la, no cotidiano, a partir de “não-lugares”. Para Certeau:

²¹⁷ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 26 de abril de 2004.

²¹⁸ CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano I – Artes de Fazer**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. p.78.

Os “crentes” rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem utilizando um quadro de referências que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por “super-ações”, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua “razão”²¹⁹

Michel de Certeau argumenta que há criatividade nas práticas dos “crentes rurais”, normalmente associadas ao fanatismo cego. No caso particular dos negros do Riacho, o crer que se ritualiza na festa de São Sebastião convive com práticas mágico-religiosas suspeitas aos olhos do catolicismo instituído, tais como a cura, a reza e o catimbó. O responsável direto pela festa era reconhecido como alguém que possuía habilidades para o feitiço, a cura e a reza. As artes sobre-humanas reforçavam seu poder.

Damião não era o único personagem da festa; talvez, fosse o mais significativo por guardar e promover o santo. Os estranhos que chegavam de vários lugares do município de Currais Novos e da Serra de Santana se deparavam com um grande festejo em meio à farta comida. Nesses momentos, os moradores do Riacho se expõem para os visitantes com uma imagem distinta da miséria e da fome. A escassez material se metamorfoseava no extraordinário daquele instante e, em cada 20 de janeiro, o lugar-comum que definia os moradores do Riacho pela fome era transformado. Quando instados a falar sobre a festa, os relatos são mais longos, mais densos e efusivos. Como se, na fala e na lembrança, fosse possível trazer novamente o tempo no qual os donos da festa eram os negros que viviam no Riacho:

As festa era muito boa. (...) Os leilão era a coisa mais mimosa. (...) Na festa de Damião, eu me lembro, que a gente ia, tinha leilão, tinha novena, tinha leilão, tinha de tudo. Papai arrematava muita coisa ali, de carneiro, peru, tudo... galinha....²²⁰

A festa de Damião era de 20 de janeiro. Era uma festa muito animada. Primeiro havia a novena, cantada por muita gente e depois, quando terminava a novena, aí era forró até o dia amanhecer, muita gente dançando. E era muito bom, era bom demais, Vige Maria! Eu gostava demais²²¹.

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ Maria das Neves dos Santos (1948). Entrevista realizada em 11 de agosto de 2008.

²²¹ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em Currais Novos a 15 de janeiro de 2005.

A festa de São Sebastião aparece na memória dos habitantes da comunidade como momento áureo, no qual realizavam-se um grande banquete, leilão e todos comiam lautamente. Realidade distinta do presente vivido, marcado pela fome e carência material. Na memória sobre a festa, o passado se revela harmonioso e afortunado, a saudade que o envolve autoriza a comparação com o presente, marcado pela miséria.

O comer e o beber assumem significados no todo do festejo, as lembranças sobre a fartura dos leilões e a alegria do baile são agregadas às recordações do culto ao santo. Vale ressaltar que o momento secular aparece com maior vigor nas narrativas, visto que o festejo a São Sebastião não servia, apenas, para sacralizar o poder de Damião e os demais participantes da festa experimentavam-no de formas diversas. Ao mesmo tempo em que a festa era organizada por Damião, ela acontecia no corpo e nos sonhos daqueles que a viveram.

No baile, uma banda tocava forró com pife, triângulo rabeça, e zabumba. Os moradores do Riacho e os visitantes dançavam, batiam palmas, “trazendo o sol com a mão”. Quando amanhecia, todos retornavam aos seus lares e à noite, a festa recomeçava. As celebrações eram realizadas na véspera e no dia do Santo, portanto, eram dois ou três dias seguidos de comemoração. Quando a noite de 19 de janeiro era finalizada, já com o raiar do sol, a música parava e os moradores do Riacho voltavam às suas casas, para retornar, na noite do dia 20, para o “baile”. Tereza Filha explica que:

Essas nega véia antiga namoram demais, dançava muito, bebia muito. Trazia o sol com a mão. (...) trazia o sol. Quando terminava, o tocador parava, ele dizia “parou”? “Parou”, “pronto, agora todo mundo pras suas casas, de noite tem que vir de novo para arrochar o baile”. Era dois dia aí... dois dia de festa (...) ²²².

Os bailes se tornaram lembranças de um tempo bom, quando os velhos davam seus conselhos e os novos se resignavam. Certamente que tal passado harmonioso é uma idealização e a autoridade de Damião não impedia os conflitos durante as festas. Não raro, ocorria desentendimentos causados por ciúme ou por bebida, como relata dona Noêmia:

²²² Tereza Maria da Conceição Filha (1960-2007). Entrevista em 09 de setembro de 2005

Uma vez ele botou uma festa e o finado Zé Banda que era intrigado com o marido de minha tia Tereza, e o finado Zé Banda disse: “hoje eu te mato nesse baile hoje eu te mato.” O finado Zé Banda, os dois cunhados. “Hoje eu te quebro, quando eu chegar nesse forró eu te esbagaço”. Quando foi no forró minha fia, faca e briga, foi briga grande nesse tempo. Aí quando foi um pouco o tocador foi só se espaiano, correndo com medo da briga. [...] Brigava minha fia por ciúme da ôta, [por causa] da muié dele, num queria que finado Luiz Grande dançasse [com Benedita]²²³.

Esses atritos eram solucionados entre os moradores do Riacho, não havia a necessidade de intervenção policial. A impossibilidade de resolver situações de tensão provocadas pelos mais jovens durante os bailes e a escassez material são os argumentos utilizados para justificar o fim gradual das antigas as festas de santo no Riacho.

3.3. A Arte do Bem-fazer e o Trabalho (Mal)dito

A imagem de Damião e de São Sebastião eram de tal maneira íntimas que a morte do guardião do santo provocou a ausência da ritualização sebastiana no Riacho. Sem a imagem de São Sebastião, os bailes permaneceram por algum tempo com a realização das festas juninas, que deixaram de existir gradualmente com a morte dos velhos. Outras práticas, como a cura, a reza e o partejar se foram com o corpo dos antigos, marcas de um passado cuja lembrança mais próxima se remete a Tereza Maria da Conceição, perenizada na memória como uma matriarca centenária²²⁴ que conhecia as artes dos troncos velhos, sabia rezar, curar e partejar. Tereza era reconhecida fora do Riacho como uma mulher que detinha poderes, “era sabida” e atraía pessoas oriundas de localidades vizinhas em busca de cura pela reza:

Minha mãe sabia porque ela dizia assim: minha fia, eu sei curar e sei rezar, só num sei fazer o que é ruim. A senhora me acredita que vinha gente de Lagoa Nova, Cerro Corá, Currais Novos, “dona Tereza pegue esse dinheiro pra senhora comprar... [Tereza interrompia dizendo] eu quero que a senhora compre, leve me traga um corte de pano pra eu vestir. Me compre de comer, mas ela nunca foi comprada a cruz de Jesus por dinheiro não, não senhora, minha mãe não...”²²⁵

²²³ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²²⁴ Tereza morreu aos 85 anos, em agosto de 2004, mas todos referem a ela o caráter centenário. O mesmo aconteceu com Antônia, que faleceu aos 93 anos, em fins da década de 1950. Entretanto, para seus parentes morreu aos 103 anos. O falso e o verdadeiro não são postos nesse tipo de interpretação, o significativo é perenizar a figura do velho.

²²⁵ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

A troca intermediava essa relação não apenas em função do pagamento pelo serviço prestado, mas pela crença partilhada de que aquele tipo de poder alteraria a realidade e comporia o real pelo supra-humano. Assim, o resultado da cura pressupõe, que todos os envolvidos acreditem em sua força e na capacidade intrínseca de solucionar problemas, ou seja, de sanar o corpo com ervas e rezas. Nos termos de Levi Strauss, um substrato cultural subjacente às representações coletivas garante a eficácia de tais práticas mágico-religiosas. Em estudo sobre o xamanismo, o autor propõe que a confiança nos efeitos curativos do xamã resulta da crença comum do doente (que carrega o mal a ser extirpado de seu corpo), do público e do curador²²⁶. A arte da cura e da reza não pertence tão somente aquele que detém o conhecimento mágico-religioso, ela compõe um crer coletivo, reforçado e construído pelas expectativas e certezas dos sujeitos envolvidos. Assim, quando o mal atinge o indivíduo e o olhado faz definhar o corpo, corre-se em busca de um curador/rezador:

Somo católico. Agora de dizer que quando tem menino lá com oiado nós têm direito de curar. Um oiado, um vento caído, o menino num quer comer, aquela... nós tem lá a minha mãe, tá certo, ela cura... aí aquela natureza daquela criança, né, vai comendo. Aí, pronto aquele oiado sai. Como é que você diz assim: ôh morena bonita, minha mãe dizendo assim, que aquele oiado já pegou em mim, né, é oiado, né!²²⁷

A crença compartilhada na eficiência desses métodos se torna legítima na arte de narrar histórias da cura bem sucedida e da adivinhação fabulosa, de relatar o poder derramado frente aos “de fora”, de criar a força do curador e ressaltar a dádiva pela vitória contra o “mal”. Em outras palavras, na arte do narrador, com seus conselhos e exemplos, abriga-se a fama do curador. Tereza contava aos seus netos e sobrinhos as muitas curas que operou nas cidades e sítios próximos. Entre elas, dona Noêmia se recorda de uma ocorrida em Lagoa Nova durante a Semana Santa:

Fazia reza, ela rezava muito bem. Uma vez ela foi pra Lagoa numa Semana Santa, ela contava a nós, quando chegou nessa casa esse rapaz tinha feito ato nessa casa. Tinha feito assim um negócio na Serra sabe, tinha bolido num troço lá. Quando ela chegou nessa casa, [...] a muié disse: chegou dona Tereza. Agora dona Tereza vai rezar meu irmão. [...] Depois ela olhou

²²⁶ LÉVI-STRAUSS. Claud *Apud* OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Um Conceito Antropológico de Identidade. In:_____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976. p.41.

²²⁷ Ana Maria Lopes da Silva (1954) entrevista realizada em 26 de março de 2004

pra esse rapaz e disse: meu filho tu fez o quê? Ele disse: nada dona Tereza, eu num fiz nada. Ela disse: você fez um ato muito pesado e ele disse: e o que foi que eu fiz? Um roubo. Você fez um roubo e esse roubo foi pesado, e o rapaz ficou olhando pra cumade Tereza, disse: o quê cumade Tereza? Você fez um roubo, e esse roubo foi pesado, e essa bala tá na sua perna. Quer ver, você vai ver como tá na perna. E o rapaz: dona Tereza adivinhou eu ter bulido. [...] E aí essa mãe disse: dona Tereza, a senhora num descubra não, mas meu filho levou um tiro, ele foi nessa casa e foi buli. [...] Ela disse: minha fia, você vai me dar o tiro. Dona Tereza, se essa bala sair da minha perna eu lhe dou um peru e lhe dou seis cuia de fava, que nesse tempo tinha muita fava, eu vou lhe dar um peru, esse peru que tá no terreiro eu vou dar a senhora²²⁸.

A narrativa de dona Noêmia expressa a força de dona Tereza diante de uma situação adversa vivida fora do Riacho. A moral da história está na identificação do “ato pesado”, isto é, do “roubo” revelado pela adivinhação, e da punição imediata – o tiro encravado e latejando na perna do infrator. Dirigir-se ao médico para retirar a bala implicaria na prisão do ferido. Tereza prometeu curá-lo em casa e disse a família:

[...] depois eu vou me embora, quando eu volto, eu vou descer, lá pra sítio de Dentro – ela vivia aqui pra dentro nas serra – quando eu voltar de volta essa bala tem saído. E ela saiu rezando no caminho. Ela saiu rezando pra esse rapaz, saiu rezando, quando ela volta no outro dia de volta, passa na casa do rapaz e o rapaz diz: dona Tereza, a bala tá de fora. A bala tá aqui, dona Tereza. Ela disse: depois puxe, puxe e tire, e o rapaz pagou a ela bem pago. Ela disse: pode ver que a sua perna a bala vai sair, você num vai pro médico não que essa bala vai sair sem você ir pro médico²²⁹.

O baleado se recuperou com o poder de Tereza, que retorna ao Riacho carregando o peru e as cuias de fava prometidos. A recompensa pelo trabalho bem executado, que sempre finaliza essa e outras narrativas sobre a cura e a reza, não termina com o desfecho do evento. Os relatos que suscita compõem o acervo de mil histórias do narrador, contadas como um exemplo de força e sabedoria, uma arte ensinada pelos “troncos véios”. Não é fortuito o fato de Tereza e Damião – lideranças em momentos diferentes no Riacho – terem seus nomes associados ao domínio do supra-humano. O império sobre as forças mágico-religiosas reforçava o poder de Damião, sacralizado na ritualização do culto a São Sebastião. Segundo dona Ana, “minha mãe dizia que Damião sabia curar e era forte”²³⁰. À medida que a fama de Damião se espalhava, sua força no Riacho estava assegurada. A ideia de

²²⁸ Noemias Lopes da Silva (1952), entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²²⁹ Noemias Lopes da Silva (1952), entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²³⁰ Ana Maria Lopes da Silva (1954). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

que a liderança está vinculada aos poderes supra-humanos orienta alguns relatos sobre os ensinamentos deixados por Tereza Velha à filha, sua sucessora: “Cumade Terezinha dizia, eu sei a cura de mãe, rapaz! Se eu for pegar menino, eu pego que mãe me ensinou, ela dizia a nós”²³¹. Junto com a cura e a reza, as atividades de parteira também compunham a imagem de Tereza, que detinha um conhecimento do corpo baseado na experiência de vida e nos ensinamentos dos velhos. Para a sua filha, ela sabia fazer nascer pelo parto e renascer pela cura:

Rezava e [era] parteira fina, minha pegou nove menino, meu num pegou os nove direito praquê era minha menina aqui, eu tava com 8 mês de gravidez, já dentro dos nove, ela falou pra mim, minha fia, eu vou dizer uma coisa a você: eu tô ficando véa, eu já tô com a minha pouca idade, que ela tinha uma hérnia na barriga [...] Minha mãe pegou esses nego do Riacho tudinho pela metade. [...] minha mãe falou pra mim: minha fia, eu vou dizer a você, você tá com 8 mês de gravidez, mas esse menino num vai dar pra mim, é uma menina. Eu digo: será mãe? É menina, mas num vai dar pra mim [...]”²³².

A morte de Tereza ocorre no momento em que a imagem do curador-rezador desaparece aos poucos e ressalta-se a figura do médico. No entanto, há aqueles que, diante do infortúnio, procuram auxílio de curadores e, com dificuldade, os encontram na cidade. Os moradores do Riacho geralmente se dirigem à casa da dona Cazilda dos Santos, neta de Miguel Trajano, que aprendeu com a mãe Maria Bernarda as artes da cura com uso de reza forte e erva.

Pronto, por aqui vivia aqui doente, de uiado, vento caído, quebranto, uma dor lá que seja, quebranto, dente tava doente, inflamado, minha mãe rezava, quando tava com uma espinhela, tinha vez que nós tamo com os peito aberto, dona Cazilda também cura peito aberto, era como minha mãe, aí pronto, minha mãe morreu aí agora fiquemo pra dona Cazilda. [...] Foi com a minha menina, a boca da minha menina ficou torta, um ramo, minha mãe curava, eu cacei um curador e não achei, foi dona Cazilda abaixo de Deus foi quem deu a vida a ela”²³³.

Abundam os relatos de cura pelo poder dos rezadores. Isso ocorre porque essa é uma prática percebida como essencialmente positiva, representa o “fazer o bem” e tirar o mal que corrói o corpo aos poucos. No diálogo com o estranho, os entrevistados desejam evidenciar uma memória positiva de seus mortos. Por isso, ao falar da mãe, Tereza, dona Ana afirma que ela lhe dizia “eu sei curar, sei rezar,

²³¹ Noêmia Lopes da Silva (1952), entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²³² Noêmia Lopes da Silva. (1952), entrevista realizada em 16 de maio de 2008.

²³³ Ana Maria Lopes da Silva (1954), entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

só num sei fazer o que é ruim”. O feitiço ou o catimbó são práticas que, para os moradores do Riacho se associam ao “fazer o mal” e são alvos de preconceito.

Essas últimas são práticas quase sem nome, diante delas o melhor é nada falar. Todas as referências rancorosas ou temerosas sobre o catimbó permanecem reticentes no nível do subentendido, do que não deve ser expresso de forma direta. Ninguém afirma que faz uso dos “trabalhos” para alcançar seus desejos mais íntimos e irreveláveis. As palavras que escapam com referências sobre “essas coisas” inomináveis, aparecem em forma de acusação a outrem, numa tentativa de denegrir sua imagem. O catimbó existe somente na ira do inimigo, é o inverso da identidade, é o não querer ser. Os acontecimentos ruins são sempre obra de algo indescritível e obscuro, de um mal que todos conhecem e ninguém diz, ninguém assume. Essa prática silenciosa, noturna e sussurrada com temor revela a recusa de uma identidade sempre carregada por estereótipos. Por isso, não raro, ouve-se as seguintes afirmativas: “tudininho mexe com essas coisa, porque a gente num diz nada pra evitar confusão, dá pau e eu vou dizer uma coisa, dá sangue. E tudo que o camarada sabe num diz” ou “quem sabe da sua dor num vai dizer não”. A força do tabu encerra em breves palavras a conversa, quase sempre, sussurrada, (mal)dita.

Eles faz mesmo coisa nesses [terreiro] aqui de Currais Novos que tem, né, Santa Cruz, Serra do Doutor, sai daqui só pra fazer [...] Quando pensa que não, o camarada... abasta o camarada teve uma doencinha e eles cria ira da sua cara, esse chama já matou [...] porque eles amarrou esse nó. Mata e num tem nenhuma que tira [...]E tudo que o camarada sabe num diz. Mas aqui do jeito que tão esse povo aqui, se o camarada fosse dá parte ele ganhava, e o povo ia pra delegacia. Desse jeito aqui o coco é seco, pra fazer isso, pra fazer o mal é daqui pra ali.

Para os estranhos que chegam indagando sobre suas vidas essa prática só aparece quando o conflito entre núcleos familiares é latente. Contar ao outro é quase uma forma de denúncia. Se curar e rezar é uma arte do bem, que traz a vida, o catimbó é uma arte do mal, que faz definhar o corpo, fenecendo aos poucos, contra o qual o saber médico não pode atuar.

A morte quase sempre é apontada como resultado de feitiço preparado por vingança. Essa interpretação particular passa por uma noção de corpo diferente do discurso medico institucional, frágil diante do “nó” e da força do catimbó. A ideia da morte como conseqüência de um “trabalho” bem “amarrado” é apresentada como mais plausível, mesmo quando a velhice parece ser a causa provável. O diagnóstico

do médico quase nada revela e a certeza está no mal gerado pela inveja ou ciúme que deprime o espírito e faz fenecer o corpo.

Clifford Geertz apresenta alguns exemplos de como as explicações para um evento indesejado revelam a maneira particular das pessoas entenderem e significarem o mundo. Nas sociedades australianas, as causas para todos os revezes cotidianos (como doenças, mortes, derrotas, etc.) são encontradas na bruxaria. Quando um tropeço resulta na infecção do machucado, o motivo identificado será, indubitavelmente, a feitiçaria. Resposta desconfortável e um tanto vaga para os ocidentais, que iriam procurar na trajetória do sujeito, no seu aparente descuido e nas impurezas da pedra uma resposta plausível para a queda e a contaminação²³⁴. Contudo, para essas sociedades, a feitiçaria é a resposta definitiva e única possível. Análogo ao exemplo sublinhado por Geertz, no Riacho, ter a esperança de fazer renascer uma vida que definha diante do olhado, curar os pequenos males que afligem e justificar a morte pela ira de outrem revelam a maneiras como os moradores daquele lugarejo percebem o mundo e criam respostas para o imponderado.

Essa forma de significar a vida e a morte, de negociar com seu mundo e com o mundo dos outros, aparece na maneira como os moradores do Riacho lidaram com a intervenção de setores da Igreja entre as décadas de 1980 e 1990, e com a recente inserção de políticas afirmativas na comunidade. E assim, passo a contar mais um capítulo dessa história...

²³⁴ GEERTZ, Clifford. O senso comum como um sistema cultural. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 3.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

CAPÍTULO IV

Um Quilombo no Riacho: O Legado Negro da Terra

CAPÍTULO 4. UM QUILOMBO NO RIACHO: O LEGADO NEGRO DA TERRA

Com o passar do tempo, novos enredos de vida são tramados no caminhar dos sujeitos. Mas, nesse processo, a história não se altera por completo, algo fica, ainda que não permaneça para sempre e nem tampouco em estado ontológico. Esses passos do tempo, paradoxo da existência, podem ser vizibilizados nas últimas “eras” no “Riacho”, quando, no presente, os moradores do lugarejo se deparam com um termo novo que objetiva tratar de coisas antigas e resolver problemas atuais: o “quilombo”.

Tal palavra entra no Riacho a partir das políticas afirmativas desenvolvidas pelos governos Federal, Estadual e Municipal. As características assumidas por essas ações e a maneira como foram administradas ao Riacho irão pontuar a especificidade da apropriação (ou não) que seus moradores fazem do termo “quilombola”. Sem dúvida, a certificação do Riacho como “remanescente” de quilombo, conferida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), em 07 de junho de 2006, e toda a política governamental que a ela esteve associada compõem um capítulo que não pode ficar em branco, especialmente porque é a partir desse presente que as histórias de vida dos moradores e a experiência dos antigos são recontadas.

A emergência do termo quilombola não ocorre no quadro de luta da comunidade para um reconhecimento que, teoricamente, lhe abriria as portas às políticas públicas e à titulação coletiva das terras em que vivem secularmente, como ocorre, desde 1995, na maioria dos quilombos oficialmente certificados. Os embates vividos pelos moradores do Riacho sempre tiveram um caráter mais local e menos institucional. A organização da luta se faz nas “batalhas” cotidianas contra a miséria material, nos pequenos ganhos, no jogar com o imediato de situações postas que revelam velhas e reiteradas formas de preconceitos às quais estão submetidos historicamente. O “presente quilombola” faz parte de um processo, em princípio, forjado nas esferas do governo e de seus agentes, que entraram na comunidade procurando enquadrá-la e inseri-la estrategicamente dentro de projetos produzidos a partir de outras experiências quilombolas no Brasil. No plano local, tais ações foram rearticuladas pelas intervenções do Estado do Rio Grande do Norte e do município de Currais Novos.

No processo de inserção intensiva de ações governamentais no Riacho, as configurações políticas locais operaram alterações práticas (não necessariamente retóricas) nas diretrizes dos projetos desenvolvidos pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e pelo Programa Brasil Quilombola (PBQ). Nessa relação, estão em pauta os interesses dos governos locais (isto é, sua forma de pensar e gerir projetos de políticas “afirmativas” como ações de assistência puramente material); o discurso dos órgãos nacionais fomentadores de projetos inspirados em demandas sociais surgidas nos vários espaços negros no Brasil; as perspectivas do movimento negro e campesino; o engajamento acadêmico na produção de um arcabouço teórico capaz de balizar com *status* de cientificidade a emergência de novos sujeitos (explicitamente na operação de ressemantização da palavra “quilombo”); bem como as demandas surgidas a partir de comunidades que se autopercebem como historicamente alijadas de direitos básicos, tais quais o acesso à cidadania e à terra. No caso do Riacho, o “quilombo” aparece atrelado, por um lado, à práxis de uma política local de caráter assistencialista e paternalista e, por outro, ao movimento negro instituído nas esferas do poder Estatal.

Ainda que a certificação da comunidade como quilombola e as práticas políticas que se forjaram no entorno dessa questão apontem para uma ação de fora para dentro, cujos limites são determinados pelo interesse do poder público em produzir mudanças substanciais (tais como o acesso definitivo à terra onde vivem ou a possibilidade de cogitar uma revisão do tamanho do espaço a ser titulado, visto que, na comunidade, é recorrente uma memória sobre as diversas formas de expropriação sofridas no curso do tempo), não se deve supor que os moradores do Riacho estejam passivos, recebendo o que lhes chega sem colocar as suas questões, sua forma de perceber o mundo. A comunidade se apropria do conceito de quilombo ressignificando-o e reconstruindo o próprio passado para legitimar a nova era. Diante da rápida inserção do Riacho nas políticas afirmativas do Estado, torna-se preciso pensar como os signos que lhes foram impressos sofreram alterações, de que forma foram usados pelos sujeitos, alvos da parafernália política e propagandística, nem sempre em consonância com as propostas dos governos que estiveram ativamente envolvidos nesse processo por dois anos, com suas ações espetacularizadas em imagens, formas, discursos e propagandas.

Em outros termos, a nova categoria não foi apenas imposta por agentes externos como uma camisa de força ou uma concessão dos poderes instituídos, apesar de ser esse o objetivo das propagandas reiteradas e massificadas, nas quais os habitantes do Riacho aparecem como personagens ideais e redimidos de um enredo feliz, proporcionado por projetos e ações articulados pelo governo do Estado e do Município. Além do que o discurso monumentaliza, planifica ou enquadra, há práticas, deslindam-se maneiras de uso que fogem ao *script* estrategicamente elaborado pelas forças políticas instituídas, escapam ao roteiro pré-moldado e abrem caminhos para a percepção das formas como os moradores do Riacho reconstruíram uma identidade negra, outrora nitidamente dividida e que historicamente aparece como elemento de negatividade. Isto é, como operam ressignificações sobre a ideia de “quilombo” atrelando-a à possibilidade de alterarem a situação de pobreza na qual vivem. No caso do Riacho, as impressões mais visíveis sobre “o presente quilombola” são aquelas que conduzem a uma associação desse momento às formas de assistencialismo público, visto que a distribuição de donativos diversos às famílias do Riacho foi uma estratégia de convencimento recorrentemente utilizada pelos representantes da administração pública para viabilizar o diálogo com os seus moradores.

Esse “presente quilombola”, marcado pela rápida e intensiva produção de ações afirmativas na comunidade, constitui o momento mais recente de inserção de políticas voltadas especificamente ao Riacho e seus moradores. Em anos de estiagem, os moradores do Riacho recebiam recursos das emergências e, às vezes deslocavam-se, para outros lugares em busca de trabalho temporário oferecido pelo governo. Nessas travessias durante a seca, alguns se estabeleceram no município de Acari, permanecendo ali como posseiros de pequenos lotes de terras onde ergueram suas residências em taipa e, posteriormente, receberam casas de alvenaria da Prefeitura. Hoje, a renda familiar é complementada, de forma significativa, por benefícios oriundos de programas sociais do Governo Federal.

As políticas específicas desenvolvidas para dar conta de demandas pontuais no Riacho foram realizadas em dois momentos distintos. O primeiro ocorreu em meados dos anos de 1980 e durou quase uma década. Nesse período, foram produzidas ações de apoio social ao Riacho (com algum conteúdo dogmático), organizadas pela Igreja Católica em conjunto com os poderes públicos municipais. Em 1985, o projeto de ação comunitária produziu um diagnóstico sobre os

problemas enfrentados na área da saúde, da educação, do saneamento básico, da escassez de água e da habitação, propondo a construção de um centro comunitário para, entre outras coisas, servir como espaço de ensino e fomentar o engajamento de lideranças da comunidade nas atividades que viriam a ser realizadas.

Em duas décadas as ações desenvolvidas por tais iniciativas partilharam em comum o objetivo de levarem o “progresso” para a comunidade e se depararam com uma população pouco disposta a aceitar todas as dimensões previstas no plano de seus executores. Começamos a análise por essas duas veredas abertas, dois momentos em que os habitantes do Riacho foram envolvidos em atividades intensas promovidas por diferentes instâncias de poder instituído (a Igreja Católica e o Estado).

4.1. A Ordem Franciscana e a ação católica no Riacho (1985-1994)

E foi modificado, lá tá tudo muito moderno, é já, como eu já lhe disse, é, já tão, já tem gente estudando aqui. Já tem gente, depois que foram construídas aquelas casinhas pra eles, que não era, as casinha lá no Riacho era casinha de taipa, tudo umas casinhas feita de taipa, num era coberta dentro de casa, não havia nada de telha. Agora já ta muito moderno porque eles, eles ficaram os dono daquelas casinha, que eu não me lembro mais quando que foram construídas, mas que foi quando o doutor Gilberto foi prefeito aqui e veio aquele povo da Alemanha, das Alemanha, e que visitou a comunidade e viu lá como é que era. Aí foram lá e fizeram num sei quantas casas são, mas é bem umas trinta casa, vinte oito, trinta, por aí assim, esse total de casa. Aí, a cada um da família mais velha foi dado uma casa daquela e eles ficaram morando e agora já tem energia, já tem televisão, lá já tem menino que tem moto, lá já tem tudo isso, quer dizer ta muito moderno agora.²³⁵

Civilizar-se ou tornar-se moderno são palavras utilizadas por dona Cícera para expressar mudanças que ocorreram no Riacho nas últimas décadas, quando os costumes se urbanizaram, o acesso ao ensino aumento e as formas de morar foram alteradas. A partir de meados da década de 1980, as paróquias de Santana e Imaculada Conceição, a Ordem Franciscana Secular e a Ordem Terceira, em conjunto com a Secretaria de Obras do município de Currais Novos, organizaram e desenvolveram um projeto de assistência que visava alterar as condições (e as formas) de vida dos moradores do Riacho. Os clérigos estiveram à frente na articulação das atividades, coordenadas pelo frei alemão Fernando Schnitker,

²³⁵ Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005.

representante da Ordem Franciscana Secular na Paraíba e no Rio Grande do Norte (a quem coube captar o auxílio material que tornaria viável as ações do projeto), e pelo padre Welson Rodrigues do Nascimento (responsável pelo desenvolvimento da obra e gestão dos recursos).

Durante os anos em que essas instituições se fizeram presentes no Riacho, foram desenvolvidas algumas obras como a perfuração de um poço artesiano, inaugurado em 28 de setembro de 1988²³⁶ juntamente com o, então inconcluso, centro de reuniões e celebrações que leva o nome do frei²³⁷. Além disso, foram construídas 27 casas de alvenaria com recursos captados em campanha desenvolvida pelo Frei Schnitker junto a quarenta famílias alemãs²³⁸, pela qual foi arrecadada a quantia de 4.500 cruzados entre junho de 1989 e setembro de 1990. Os recursos da Igreja somaram sessenta por cento da obra, a parte restante ficou a cargo da Prefeitura Municipal²³⁹. As casas foram inauguradas em solenidade realizada no dia 20 de março de 1994²⁴⁰. Substituíam-se oficialmente as antigas residências feitas em taipa por novas habitações erguidas em tijolo, pedra e cal. Na ocasião, cada família recebia sua casa e, com ela, uma imagem de santos da Igreja Católica e as bênçãos do padre.

Na realização dessas atividades, os moradores do Riacho foram civilmente registrados e os religiosos fizeram casamentos e batismos, objetivando levar a cristandade oficial e o direito civil para a comunidade. A Igreja Católica desenvolveu no Riacho uma ação social e moral que visava, deliberadamente, reabilitar os pobres sujeitos da miséria física e do infortúnio de não viverem plenamente de acordo com os caminhos apontados pela moral cristã. Essa parece uma velha história que reflete enredos antigos: colonizar o outro, construí-lo pela negação, na igualdade (todos são cristãos) e na diferença (são pobres e negros, indubitavelmente apartados do “eu” branco):

²³⁶ Acervo Particular de Creuza Leite. Ata de Inauguração do Centro e Perfuração do de Poços. 1988.

²³⁷ A construção do poço artesiano e do centro foram orçados em 800 cruzados, doados à Ordem Franciscana Secular por famílias alemãs. Posteriormente a Fraternidade local de Currais Novos doou mais 19.755 cruzados para a conclusão do centro.

²³⁸ Creuza Leite (1935) Entrevista realizada no dia 23 de março de 2005.

²³⁹ CALDAS, Dalva *et al.* **Projeto de Ação comunitária**, Currais Novos, 1985-1994. In: MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho** – Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007). UFRN: 2008, p.199-201.

²⁴⁰ Acervo particular de Creuza Leite. Ata de Solenidade de Inauguração das Casas na Comunidade dos Negros do Riacho, 1994.

Nós que somos letrados e brancos fomos lá levando a nossa linguagem, né, nossa linguagem. Isso daí sem inculturação a partir deles. Eu acho que nem houve muito tempo pra isso e na realidade não houve uma preparação nem nossa, quer dizer mas da nossa parte para a inculturar esse evangelho a partir da realidade deles, né. Isso aí realmente, esse passo não foi feito. De dar uma prática cristã, mas cristianizá-los, de que linha, por exemplo: detectar quem não é batizado, então vamos batizá-los, aqueles que não são casados, então vamos procurar ajuda para que eles pudessem fazer o casamento deles direitinho. Não houve nenhuma, porque, e o problema moral que também existia, por exemplo. Lá tinha fatos às vezes de primos que vivia com primos, né, nunca teve caso de irmão com irmão não. Mas, como era muito dentro da família, as relações amorosas ou sexuais ficava muito entre eles. Eles já tem dentro deles de que alguns comportamentos não estariam de acordo com a vontade de Deus. Então, não precisava agente dar isso pra eles, apenas, exatamente isso, né. Como hoje acontece nas periferias muita gente não é batizada, muita gente não é casada, então é uma coisa, é um trabalho, uma linha de, talvez cristianizar ou fazer com que eles estejam dentro dos sacramentos da igreja. A intensão era essa, mas nada o que se contradissesse realmente na questão religiosa não, porque eles tem isso neles, eles tem isso neles. Os negros do Riacho (...), pra eles é normal se chamar negro do Riacho, tem algumas pessoas até que dizem pra num chama-los de negro porque parece que tá, parece que está, dizer o que, discriminando, isso aquilo outro.²⁴¹

Nessa fala, o pároco demarca a diferença clara que separa o eu “branco e letrado” do outro, negro e analfabeto. Há uma forma de olhar para o eu negando em si, o outro. A afirmação de que não havia a intenção deliberada de modificar as formas de viver e de ser dos moradores do Riacho, feita pelo padre, é uma reação às declarações feitas por membros da Universidade Federal do Rio Grande do Norte que, na ocasião, acusavam a Igreja de estar interferindo nas antigas maneiras de viver no Riacho. Diante do impasse e da crítica, o padre infere que pretendia apenas levar os sacramentos, regularizar matrimônios, consumados pela união de vidas, dos corpos e das famílias; fazer nascer para a cristandade crianças que já haviam nascido para seus pais há muito tempo, enfim; torná-los um pouco mais cristãos. Para ele, a forma como a cristandade era vivida na comunidade não correspondia plenamente às regras instituídas pelos sacramentos e preceitos do catolicismo oficial.

Assim, segundo o padre, o auxílio material, espiritual e moral proposto pela Igreja baseavam-se no princípio histórico de caridade cristã e de moralização das práticas segundo os evangelhos. Durante quase dez anos, esse discurso autorizou as ações da Igreja entre os moradores do Riacho. As atividades desenvolvidas por essa instituição no interior da comunidade e o tipo de discurso

²⁴¹ Pe. Welson Rodrigues do Nascimento (1957). Entrevista realizada em 05 de fevereiro de 2005.

que ela congregava geraram embates. O historiador Joabel Rodrigues de Souza, que atuou em fins da década de 1980 como Secretário de Obras do Município, acusa a Igreja Católica de promover uma descaracterização da comunidade e defende a tradição e a permanência de hábitos entendidos como traços particulares de cultura que deviam ser preservados. Isto é, percebe as antigas formas de morar, cultuar, festejar, casar e etc., enquanto signos de velhos costumes, uma maneira de viver herdada dos antigos e que deve ser preservada.

Na tentativa de salvar a cultura da morte, o historiador sufoca-a no isolamento e na impossibilidade da mudança. No limite, pressupõe a existência de uma essência anterior a qualquer contato com elementos externos que deve permanecer resguardada das investidas daqueles que visam invertê-la ou subvertê-la e, em seu lugar, impor novos referenciais de vida. Parece haver uma pureza d'alma e de origem no âmago da cultura que não deve ser abalada por forças externas potencialmente desagregadoras. Ora, a cultura não é estática e toda a essência que dela se pressupõe constrói uma idealização das formas do viver como se fosse possível parar o tempo na quimérica ilusão de uma sociedade distante e isolada, guardando bravamente e sem mácula uma pureza utópica e primordial.

[A Igreja católica] penetrou na comunidade do Riacho tentando implantar a doutrina cristã. Como isso? Perfuração de poços, modificação das casas, construíram a casa de alvenaria para os negos, parece que vinte e sete, e mais uma vez eu era secretário de obras e contribui para esse trabalho com a presença da secretaria de obras que nunca foi omissa em nenhuma situação rural. Mas a intenção da Ordem Franciscana era impor os costumes religiosos cristãos. E, parece que não conseguiram muita coisa não além do que estavam. Apenas houve uma descaracterização bem mais acentuada da comunidade²⁴².

No centro da polêmica, o entrevistado apressa-se em afirmar que o problema identificado na intervenção franciscana não foi o legado deixado pelas casas, mas o que desejava produzir espiritualmente, utilizando as obras como instrumento. Para ele as críticas não são direcionadas à construção das casas, mas ao sentido ideológico-cristão associado a essas obras. Segundo Joabel, a atuação da igreja visava, sobretudo, “impor os costumes religiosos cristãos”. Há uma disputa de memórias entre ambas as partes, que concordam quanto ao resultado das atividades: se a construção das novas casas alteraram substancialmente a

²⁴² Joabel Rodrigues de Souza (1935). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005.

paisagem, do ponto de vista moral e espiritual, os Franciscanos não conseguiram produzir grandes modificações: as antigas práticas como “juntar-se”, não frequentar regularmente as missas e embriagar-se permaneceram. Os dois lados apresentam seus argumentos e os representantes da Ordem Franciscana e da paróquia concluem que:

(...) eu disse que eu estava tirando os nego da miséria, porque eles moravam em casa de taipa e quando chovia eles passava a noite todinha num cantinho de parede procurando um lugar pra ficar a noite toda em pé, e isso era essa cultura? Nós tava procurando humanizar os nego²⁴³.

Eu lembro que até uma pessoa da universidade, achou que nós estávamos, é, tirando eles um pouco do contexto, da realidade deles, né, da realidade deles. Nós estávamos levando o progresso para pessoas, que devia ser respeitada a cultura deles. Mas veja bem, a gente tem que olhar: uma coisa é você ter uma casa pra poder dormir, pra poder armar a rede deles, e outra coisa é você ter uma casa de tijolo, cobertinha, tudo direitinho, encimentada, um ambiente. Bom, se isso é progresso, é progresso que todo mundo tem direito. Agora, eu creio que não tiramos a cultura deles (...)²⁴⁴.

Os católicos envolvidos nas ações de assistência ao Riacho argumentam que as críticas contra as atividades da Igreja escamoteiam suas atuações pontuais no sentido de minorar as dificuldades enfrentadas pelos moradores do Riacho. Para eles, as atividades tinham como objetivo identificar as necessidades materiais vivenciadas na comunidade e estabelecer formas de minimizar os efeitos da miséria. Isto é, tratava-se de promover uma mudança na estrutura precária de vida, levar melhores condições de existência, ou seja, “humanizar os negros” que viviam em situação de lubricidade. Colocava-se o imperativo da caridade cristã para auxiliar uma gente desgraçada pela pobreza que precisava ascender à categoria de homens.

Qualquer intervenção produz mudanças com maior ou menor intensidade para todos os envolvidos. O padre e os seus colaboradores saíram desse encontro com os negros que moram no Riacho reconhecendo que não é fácil construir determinados referenciais de moral, higiene e ordenamento do espaço, entendidos pelo clero como ideais, se os grupos a quem se destinam as ações interpretam tais questões de forma diferente.

²⁴³ Creuza Leite (1935). Entrevista realizada em 23 de março de 2005.

²⁴⁴ Pe. Welson Rodrigues do Nascimento. Entrevista realizada em 05 de fevereiro de 2005.

No embate entre as versões da Igreja e de Joabel há a produção de um “outro” romântico, idealizado por duas interpretações diferentes que colocam em disputa a imagem do negro/história *versus* a noção do pobre/ humilde/ que vive em condições pouco ou quase nada humanas. Certamente que os moradores têm algo a dizer sobre as ações da Igreja e da Prefeitura que tiveram lugar no Riacho. Seu João relata da seguinte forma a chegada dos “frades”:

Era uma casa de barro, aí dava a chuva o barro caia todinho, ficava só as vara. Aí no ôto dia agente chegava e levantava a casa de novo com o mesmo barro. Aí quando foi certos anos, aí uma vez eu tava aqui chegou um padre (...) aí foi andando na frente contando um negoço, um negoço de eu vou resolver (...) Quando foi um dia eu fui aculá buscar uns chique-chique pra, umas aboba (...), aí disse: aculá tem um moreno. Aí vei um padre, um frade com uma batina, “bom dia”, “bom dia” “cadê o povo daqui?” Eu digo: o povo daqui tão tudo em Currais Novos. Só tinha eu. “E que hora chega?” “Chega de 4 hora em ponto pras 5 tão chegando (...) Aí disse: E o nome do senhor? Aí eu disse o meu nome. Aí ele disse: porque nós somo... eu sou um frade, e eu to ajudando a dona, aquela... a pobreza. Aí eu dei meu nome, aí eu disse pronto vamo fazer assim, o senhor hoje num dá tempo, vamo maicar um dia que eu... Aí disse: sábado nós vem, aí quando foi sábado ele chegou (...) aí eles veio lá pra José Banda. “O que é que vocês querem?” eles falaro: doutor, a gente, nós num têm uma casa boa, quando chove nós vai pro lado de fora, nós num tem água, nós passa fome. Ele disse: isso tudo eu vou ajudar – o frade – vou começar fazendo essas casa, aí agente dá uma casa pra vocês que num tinha casa²⁴⁵. (Grifo nosso)

Os “frades” foram recebidos por José Banda, liderança na comunidade durante os anos de 1980. Ele era a primeira pessoa a quem deveriam se dirigir para viabilizarem qualquer atividade no Riacho. Os moradores do Riacho não passaram por tudo isso sem impor as suas questões e negociar com os que chegavam. Ao entrar na comunidade, os membros da Igreja Católica tiveram que lidar com jogos internos, experiências particulares, divisões em família retalhando o chão e dividindo espaços. Tais conflitos produziram situações que nem sempre, condiziam com as propostas e os interesses dos franciscanos.

A sugestão de construir as novas casas em forma de vila, como desejavam os religiosos, não foi acatada pelos moradores da comunidade. A manutenção espacial da unidade familiar e as múltiplas fissuras internas demonstravam que os jogos identitários de parentesco mapeavam, de forma particular, o espaço de moradia e seria muito difícil alterá-la de repente, pois: “a gente num pode morar tudo unido, praque, né, essa união não presta aí sempre

²⁴⁵ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

agente butou pra trás”²⁴⁶. Em reunião realizada no dia 30 de junho de 1985 para discutir os problemas estruturais, definir as formas de ação e, mais especificamente, organizar a construção de um centro comunitário, os religiosos propuseram que todos se juntassem nesse trabalho. Mas uma vez, tiveram que negociar com as tensões existentes: “Um e outro dizia: ‘em grupo não dá, outro já dizia: ‘nunca fiz trabalho nenhum com os outros atrapalhando’. ‘Muita gente dando pitaco não dá, determine uma pessoa que nós aceitamos’”²⁴⁷. Assim, para realizar as atividades no Riacho, os religiosos se depararam com as tensões que marcam as relações familiares.

Tais conflitos não eliminam a existência de um sentir-se em “grupo”, todos se percebem como parentes e donos de um legado ancestral, entes de uma família extensa que divide a herança do mesmo espaço. No entanto, a noção de família e de legado coletivo da terra não significa a inexistência de diferenças entre sujeitos, de atritos profundos ou triviais. Ou seja, a ideia de uma identidade de grupo convive com outras identificações acionadas em momentos específicos.

A redefinição do espaço para a construção das novas residências em forma de vila, entendida pelos religiosos como a maneira mais adequada de organização territorial, foi questionada e recusada pelos moradores na medida em que isso significaria a desconstrução da forma de ordenar o espaço, retalhado de acordo com a disposição dos núcleos familiares. A terra é entendida como um bem comum, entretanto, a organização do espaço quanto às construção de casas, dos terreiros, dos fornos e das plantações corresponde à composição das famílias. Assim, ainda que os franciscanos tenham modificado a paisagem erguendo casas de alvenaria no lugar das residências em barro (ao que parece, de pleno acordo com os moradores), as novas habitações correspondiam à disposição espacial anterior.

A não adequação completa em face às novas formas de viver, apresentadas como ideais, pode ter contribuído para os “desencantos” referidos na ata de inauguração das casas que levaram ao paulatino afastamento da Igreja em relação ao Riacho, além das alegadas faltas de condições materiais para dar sequência às atividades. Para os moradores do Riacho, as alterações mais

²⁴⁶ Graciene Pereira de Oliveira, 39 anos. Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005.

²⁴⁷ CALDAS, Dalva *et al.* **Projeto de Ação comunitária**, Paróquia de Santana: Currais Novos, 1985-1994. In: MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho** – Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007). UFRN: 2008, p.194.

significativas e permanentes foram físicas, não precisamente em função da redefinição do espaço, mas pela construção de casas de alvenaria que modificaram a paisagem apesar de não conseguir impor uma reordenação na disposição dos domicílios.

Alguns anos após a construção das casas pela Igreja Católica, foram erguidas novas residências de taipa em função do aumento das uniões conjugais e, conseqüentemente, das demandas crescentes por moradia. Em junho de 1985 havia 20 unidades residenciais no Riacho²⁴⁸. Em abril de 1994, esse número subiu para 27²⁴⁹. Nos anos que se seguiram continuou a tendência de aumento: em 22 de março de 2005, havia 42 casas, das quais 15 foram construídas em taipa. Houve um acréscimo de 120% no número de domicílios em duas décadas.

Quadro 1: Disposição dos domicílios no Riacho em 1994

Bloco à Leste		Bloco de Entrada	
1º	José Pereira da Silva	15º	Alice Maria da Conceição
2º	Laurentino Lopes da Silva	16º	Iralice Lopes da Silva
3º	Laurentino Lopes da Silva Filho	17º	José Irineu da Silva
4º	Maria Sabina de Souza	28º	Antônio Mendes Filho
5º	Clóvis Lopes	19º	José Pereira da Silva
6º	Tereza Maria da Conceição	20º	Francisco de Assis da Silva
7º	Erivan Lopes da Silva	21º	Noêmia Lopes da Silva
8º	João Elias	22º	Maria Dalva Lopes da Silva
9º	Geraldo Lopes Pereira da Silva	23º	Josuel Pereira de Oliveira
Bloco do Meio		24º	José de Oliveira Confessor
10º	Joaquim Vicente Barbosa e Joaquim Barbosa da Siva Filho	25º	Canindé Lopes
11º	Nivaldo Lopes da Silva	26º	José Lopes da Silva (Zé Banda)
12º	Antônio Lopes da Silva	27º	Luís Pereira (restaurada)
13º	Oliveira Lopes da Silva		
14º	Maria Nivalda da Silva		

Fonte: Projeto de Ação Comunitária, Paróquia de Santana. 1994.

Na paisagem do Riacho, as construções em taipa começavam a pairar novamente sobre o espaço, não apenas nas casas que rapidamente se

²⁴⁸ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 1994. (Col. Humanas Letras).

²⁴⁹ CALDAS, Dalva *et al.* **Projeto de Ação comunitária**, Currais Novos, 1985-1994. In: MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho** – Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007). UFRN: 2008. p.201.

proliferavam, mas também nas cozinhas construídas com a antiga técnica, como cômodo anexo a residência.

4.2. O Projeto Dignidade e a Emergência da Categoria “Quilombola”

Mais de uma década depois de inauguradas as casas de alvenaria e do gradual arrefecimento das atividades da Igreja Católica na comunidade, emerge uma nova questão: o reconhecimento do Riacho como remanescente de quilombos. Nesse novo contexto, as ações do Estado foram intensificadas em função das demandas geradas a partir das políticas públicas afirmativas, que objetivam reparar as perdas sociais sofridas por comunidades afrobrasileiras e revalorizar a cultura negra, cuja população é identificada como historicamente privada de direito à cidadania, à terra, enfim, às condições básicas de sobrevivência.

São ações de reparação que lançam o olhar sobre a história e a memória, atingindo os tempos de cativo e as diversas formas de exclusão do negro após a abolição. Essa evidência histórica baliza a identificação das dificuldades enfrentadas pelos descendentes de escravos no presente e orienta o desenvolvimento de “políticas afirmativas” que incluem o acesso à terra para as comunidades remanescentes de quilombos, conforme determina o art. 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) e a manutenção dos dispositivos constitucionais 215 e 216, que determinam a responsabilidade do Estado na proteção das práticas culturais afrobrasileiras. A aplicação efetiva dessas prerrogativas engendrou um processo de reconstrução da ideia de quilombo, a elaboração de uma legislação adequada com a função de auxiliar a aplicação dos dispositivos constitucionais e o estabelecimento de políticas compensatórias para promover a reparação de uma dívida social e histórica do Estado com a população negra.

Com respaldo nesse discurso e impulsionados pelas políticas afirmativas federais, oriundas do Programa Brasil Quilombola (PBQ), lançado em 2004, o governo do Estado do Rio Grande do Norte estabelecem ações de assistência social no Riacho. O reconhecimento formal da comunidade como remanescente de quilombo foi articulado no caminhar de políticas que (ao menos em nível retórico) se aproximavam das propostas da FCP e da SEPPIR. Na prática, as políticas afirmativas funcionaram, quase sempre, como ações de assistencialismo público e

de reforço do paternalismo. No plano federal, o PBQ, lançado com o propósito de viabilizar a identificação, demarcação e titulação das terras, comportando também projetos que visavam oferecer apoio estrutural às comunidades, não havia rendido o esperado no ano de seu lançamento. Em 2004, foram utilizados apenas 12,17% dos 15 milhões de reais destinados à indenização de terras reconhecidas como quilombolas²⁵⁰. Diante dos modestos resultados obtidos pelo PBQ, o Governo Federal precisava mostrar resultados mais convincentes no sentido de tornar aplicáveis os dispositivos constitucionais.

A participação dos governos Estaduais e Municipais na gestão das políticas direcionadas às comunidades negras é considerada um ponto estratégico na estrutura do PBQ, visto que deverão ser os executores das ações sociais em cada localidade, considerando o contexto e as necessidades específicas apresentadas pelas comunidades²⁵¹. Certamente que os diversos espaços negros no Brasil, nos quais as ações “afirmativas” deveriam chegar, estão à mercê dos interesses políticos imediatos das administrações locais. Nesse sentido, a aplicação das diretrizes previstas no programa está sujeita à diversos tipos de alterações em decorrência das demandas dos governos locais que, sobretudo, interessam-se em divulgar rapidamente os resultados gerados por seus projetos políticos.

No âmbito dessa proposta de interação entre a União, o Estado e o Município, o **Projeto Dignidade** começou a ser executado em fevereiro de 2005, com a proposta de promover a cidadania e minorar as dificuldades sociais enfrentadas pelos moradores do Riacho. A partir dele, foram desenvolvidas algumas ações previstas no programa do Governo Federal, como o acesso à documentação civil básica, habitação, serviços infra-estruturais, esporte, saúde, educação e lazer²⁵². Com a posterior redução das atividades do poder público no Riacho, as ações que se mostraram permanentes foram o acesso à água, a edificação de 16 casas em substituição às moradias em taipa e a reforma de antigas residências. As outras, de tão efêmeras, não conseguiram produzir resultados duradouros.

Um exemplo claro dessa efemeridade foi o pouco ou nenhum sucesso alcançado pelas tentativas de tornar a louça um produto decorativo adequado às

²⁵⁰ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, **Os Quilombolas**. Revista Orçamento e Política Socioambiental. Brasília/DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos. Ano IV, n. 13, jun. de 2005. p.1.

²⁵¹ BRASIL, **Programa Brasil Quilombola**, Brasília: DF: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). p.15.

²⁵² *Idem*, p.07.

demandas do mercado, agregando à cerâmica um valor étnico e aprimorando a técnica/estética na sua confecção com o apoio do SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas). Essas ações foram abortadas porque os moradores do Riacho se negaram a reaprender um ofício conhecido desde a infância e ensinado pelos mais velhos, um saber impregnado na história individual e familiar das “loiceiras” (que produzem esporadicamente, por encomenda ou deleite) e “loiceiros” (que não confeccionam mais). O espaço construído para a produção coletiva da louça e exposição do produto funcionou por pouco tempo. A cerâmica continua a ser produzida esporadicamente, com as mesmas técnicas que sempre foram utilizadas no Riacho. Modelando a louça como aprendeu com o pai, Luiz Grande, e a mãe, Tereza Preta, dona Ana reafirma as dificuldades encontradas ao se deparar com as novas técnicas que lhe foram apresentadas. Segundo ela, não foi possível dar continuidade ao trabalho da nova forma:

Pruque era muito difícil, trabalhava com o pé no modelo de máquina (de costura). Um rapaz veio inda aqui a procura da gente, a procura daqui, de Natal minha fia, o rapaz veio ensinar a nós, mas o rapaz achou que o barro que dona Ângela²⁵³ deu a nós era de telha, mas ninguém num tem as condição pra toda semana d’agente comprar uma carrada de barro. Tá certo, ela deu o barro pra nós, mas pra nós ir buscar no Pico (no Totoró), mas cadê o carro pra nós ir buscar (...) ²⁵⁴.

O aumento das despesas com a adesão dos moradores do Riacho à nova maneira de confecção da cerâmica – cuja matéria prima é o barro “de telha” e não aquele retirado diretamente do solo pela “loiceira” – não foi o único empecilho para o sucesso das ações formuladas pelo poder público Estadual com o objetivo de aprimorar as técnicas de produção ceramista, entendidas como rudimentares e pouco viáveis para o mercado. O ponto não previsto pelo projeto foi a inadequação dos moradores do Riacho diante da nova técnica, cuja concepção produtiva trazia, como elemento diferenciador das antigas formas de confecção da louça, o trabalho intermediado por um agente inteiramente novo, inusitado, estranho e que jamais foi necessário: a máquina:

Euclides: É difícil fazer (a louça) .

²⁵³ Ângela Lins, Secretária de Assistência Social do Município de Currais Novos.

²⁵⁴ Ana Maria Lopes da Silva. Entrevista em agosto de 2008 (vídeo, mpg).

Noêmia: É difícil , difícil. Chegou ainda ai pra ensinar, seu Galdino trouxe aquelas bicha pra, de rodar o barro, fazer no pé e num aprenderam, e levaram, dona Anja levou a máquina pra lá.

Joelma: A senhora sabe fazer com essa máquina?

Noêmia: Eu num sei não,

Euclides: É só na mão mesmo

Noêmia: o rapaz ensinou foi dois dias ou foi três dias a nós aí e nós num aprendeu²⁵⁵.

A louça produzida pela máquina não teve lugar na comunidade, fracassou junto com a tentativa de transformar a cerâmica em objeto de decoração adequado às demandas do mercado. Mas as políticas que se organizaram em torno do Projeto Dignidade e da atuação de seus gestores trouxe outras situações, até então, imprevistas para os moradores do Riacho. Primeiro, suas imagens foram expostas em propagandas intensivas durante quase dois anos, com o objetivo de expor os resultados obtidos pelas políticas afirmativas e de assistência social geridas pelo governo do Estado.

Devido à necessidade de divulgar as atividades da administração pública, a entrega da certidão que reconhece o Riacho como território “remanescente das comunidades de quilombo” foi realizada em dois eventos. O primeiro, no Riacho, em 04 de agosto de 2006, com a participação dos representantes da Fundação Cultural Palmares; o segundo, na cidade de Currais Novos, em 25 de julho de 2007²⁵⁶. Ritualizou-se mais de uma vez a cerimônia como forma de reafirmar e lembrar à população local os efeitos das políticas desenvolvidas pelos gestores públicos. No evento, a certidão foi entregue novamente junto com uma imagem de São Benedito e cestas básicas.

O outro aspecto novo, particularmente importante para esse estudo, é a emergência do termo “remanescente de quilombo”, que entra na comunidade com as políticas assistencialistas do governo do Estado. No plano nacional, a questão quilombola aparece em um contexto de lutas dos movimentos sociais organizados como o Movimento Negro e as associações camponesas²⁵⁷. No caso particular do Riacho, os poderes públicos foram idealizadores e gestores de uma política

²⁵⁵ Noêmia Lopes da Silva (1952) e Euclides Lopes da Silva (1982). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

²⁵⁶ MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho – Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007)** Natal: UFRN, 2008 (Dissertação de Mestrado).

²⁵⁷ ARRUTI, José Maurício. **Mocambo – Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

“quilombola”. Ali, a práxis política esteve associada ao assistencialismo público. Ainda assim, é interessante analisar as novas possibilidades de reafirmação da identidade étnica abertas pela questão “quilombola”.

Quilombo pressupõe a reafirmação e valorização de uma identidade negra; corresponde a reinvenção do grupo étnico a partir de uma categoria jurídica e sociológica nova; faz emergir um sujeito social, capaz de exigir direitos e pleitear a melhoria das próprias condições de vida perante os órgãos públicos. Nesse sentido, o Estado deve agir como um intermediador na aplicação dos direitos constitucionalmente garantidos a tais comunidades.

4.3. Remanescentes de Quilombos: Um Novo Sujeito Político

Neoquilombos, quilombos contemporâneos ou remanescentes de quilombos são expressões que nasceram na luta de comunidades negras rurais e urbanas cujos direitos fundamentais foram historicamente negados. São termos construídos a partir da noção de ausência histórica de direitos e da assimetria das relações raciais no Brasil. Os debates jurídicos, políticos e acadêmicos travados sobre a questão dos remanescentes, depois do dispositivo lançado na Carta Magna de 1988, assumem esse tom de reparação, no qual o Estado deve estar presente na defesa dos direitos das comunidades negras e garantir a aplicação das prerrogativas constitucionais. Grande parte das iniciativas de identificação e demarcação de terras de quilombo surge das demandas das comunidades que, ameaçadas pela expropriação agressiva de seu território, acionam os dispositivos legais para a manutenção de uma posse sempre reafirmada e legitimada pelo costume.

A aprovação e a aplicação do artigo 68 foram (e estão sendo) construídas a partir de embates entre os interesses das comunidades negras e daqueles que anseiam por manter incólume a estrutura agrária no Brasil, impondo limites à abrangência da lei, de modo a reduzir o número de terras tituladas em favor dessas comunidades. O processo de elaboração do texto constitucional foi articulado em um âmbito político marcado pelo descontentamento do chamado “centrão” – composto por representantes dos fazendeiros no legislativo – e a participação intensa de

parlamentares envolvidos nos movimentos sociais, de intelectuais – em sua maioria cientistas sociais e advogados - e do movimento negro organizado²⁵⁸.

Conforme sugere Ilka Boaventura Leite, foi nesse contexto que as questões acerca das terras de preto ou comunidades negras tornaram-se um "fato político", produzindo um novo sujeito capaz de pleitear para si o reconhecimento legal do direito à terra e de ocupar um lugar enquanto categoria jurídica que lhe possibilita a ação efetiva com base nos dispositivos constitucionais. No trato com as comunidades negras, os "remanescentes de quilombos" constituem um conceito inteiramente novo, expressamente descrito no texto constitucional. Essas sobras do passado, restos de uma história marcada pela resistência às situações completamente adversas, existem efetivamente no território nacional?

Ora, a utilização do termo "remanescente" em vez de "descendente" visa delimitar uma permanência residual no tempo das comunidades de "quilombo". Richard Price compara a recente experiência do Brasil nesse campo às situações que caracterizam outras partes da América e conclui que, apesar de existirem diversas formações quilombolas durante o período de vigência do sistema escravista, não há, no Brasil contemporâneo, "comunidades quilombolas – com evidente continuidade histórica das comunidades rebeldes do tempo da escravidão, e com profunda consciência histórica e organização política semi-independente – que florescem em outras partes da América (...)", como na Colômbia, Jamaica, Haiti ou Guiana²⁵⁹.

O argumento de que havia poucos casos (ou nenhum) de comunidades herdeiras diretas de antigos quilombos formados até 1888, influenciou na aprovação e inclusão do dispositivo transitório na Carta Magna. Isto é, o "centrão" previa que não haveria alterações significativas na estrutura fundiária e o artigo se tornaria inaplicável. Isso porque, estariam excluídas da categoria "quilombo" as muitas comunidades que construíram os seus espaços de sobrevivência depois de extinta a escravidão, pela posse em terras devolutas ou de santos, por doações recebidas de antigos senhores e a partir da permanência de ex-cativos em fazendas

²⁵⁸ SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 no ato das disposições constitucionais transitórias de 1988. In: BOLETIM INFORMATIVO DO NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas) **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. .V. 1. n. 1. Florianópolis, 1996.p.12-23.

²⁵⁹ PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Affro-ásia**. n.23. Salvador: UFBA, 2000. p.248-248.

decadentes²⁶⁰. Experiências diversas de formações negras que, no correr dos anos, se mostraram significativas. Em 2005, o Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília identificou 2.228 comunidades negras em todo o Brasil²⁶¹.

Diante da dificuldade semântica que se refere ao conteúdo especificado pelo dispositivo constitucional e com o objetivo de orientar teoricamente a aplicação da legislação de acordo com a pluralidade das comunidades negras, a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) publicou uma redefinição do termo quilombola em encontro realizado no Rio de Janeiro em outubro de 1994. O termo “quilombo” renovou-se e ampliou-se para contemplar os diversos territórios negros no Brasil, “(...) é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”²⁶². Isto é, quilombo se reporta a um sentimento, uma identidade étnica e territorial atrelada à laços de parentesco, à ancestralidade e às formas de uso coletivo da terra. Segundo a ABA:

Constitui em grupos étnicos, conceitualmente definidos pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão (...). Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos, num determinado lugar²⁶³.

Considerando a diversidade das formas de ocupação das terras de pretos para além da experiência da fuga, “quilombo” passa a significar todas as formas de resistência tácita ou aberta, velada ou violenta ao escravismo e à condição de cativos e de libertos que construíram espaços de sobrevivência, mesmo depois de finda a escravidão. As comunidades negras começam a negociar e a dialogar com esse novo conceito (muitas vezes, não apenas o conceito é novo, mas também o é a

²⁶⁰ CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p.52.

²⁶¹ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, **Os Quilombolas**. Revista Orçamento e Política Socioambiental. Brasília/DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos. Ano IV, n. 13, jun. de 2005. p.5.

²⁶² MILTON, Garcia José. *Apud* ANDRADE, Tânia (Org.). **Quilombos em São Paulo: Tradições, Direitos e Lutas**. São Paulo: IMESP, 1997, p.47.

²⁶³ ABA. *Apud* ANDRADE, Lúcia, TRECCANI, Girolano. **Terras de Quilombo**. 1999, (Mimeo). p.1

inserção da palavra no interior dos agrupamentos), vinculando a busca pela posse definitiva da terra ao elemento étnico. Nesse sentido, tornou-se possível incluir na categoria “quilombola” as comunidades formadas depois de 1888.

A abrangência no sentido do termo não produz uma alteração historicamente anacrônica. Ela recria o conceito “quilombo” de modo a dotá-lo de um novo significado, capaz de aproximar o dispositivo constitucional das situações concretas experimentadas por comunidades negras em diversos espaços do país. A palavra está viva e se reconstrói a partir das necessidades sociais que nela estão entranhadas. De olho no tempo, é possível encontrar os diversos sentidos que definiram historicamente o termo “quilombo”: entre os séculos XVIII e XIX, representava uma artimanha perigosa e criminosa de escravos fugidos; nos anos de 1930, emergiu como bandeira de luta para a Frente Negra²⁶⁴ e nas últimas décadas do século XX, tornou-se estandarte da resistência afrobrasileira para o movimento negro organizado.

No contexto de aplicação do dispositivo constitucional, o conceito se amplia e, além de contemplar o espaço campesino, se estende às comunidades urbanas e de terreiros. A reivindicação do reconhecimento legal dos espaços citadinos formados por maioria de negros como “quilombolas” pressupõe uma identidade territorial comum, construída a partir da diferença entre os bairros negros e os outros no tecido da cidade²⁶⁵. Portanto, a identificação dos quilombos vincula-se à territorialidade e à etnicidade. Isto é, aos sentidos e usos dos espaços e lugares habitados majoritariamente por negros. Do ponto de vista jurídico e antropológico, o tipo de ocupação efetuada por essas comunidades é oposto ao modelo de

²⁶⁴ LEITE, Ilka Boaventura, **O Legado do Testamento - A comunidade da Casca em Perícia**. Florianópolis: UFSC, 2002.

²⁶⁵ A ampliação do conceito de quilombo para o âmbito urbano pode ser verificado nos trabalhos sobre o tema premiados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 2006. Entre as publicações, há duas pesquisas sobre comunidades urbanas em Porto Alegre, um sobre a família Silva, de Ana Paula Comim, e outro sobre a Avenida Luiz Guaranha, em Porto Alegre, que passa a ser definido como quilombo do Areal, de Olavo Ramalho Marques. (PRÊMIO DA ABA. **Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário e Rural, 2006). Lourdes Carril publicou um estudo sobre a construção da periferia da cidade de São Paulo, especificamente o Capão Redondo, como espaço negro, oposto às áreas nobres da cidade. A autora identifica na estética dos rappers a expressão do espaço periférico simbolizado pelo quilombo, um território de negros marcado pela exclusão. (CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. 39-40).

apropriação privada e constitui "núcleos de resistência contemporânea", nos quais a utilização do espaço é coletiva²⁶⁶.

Diante de um contexto favorável ao amplo reconhecimento formal de comunidades negras como quilombolas (ainda que parte significativa das terras de pretos não tenham recebido o título coletivo e definitivo da terra), Richard Price observa que os estudos sobre a historicidade desses espaços devem evitar simplificações grosseiras e estereotipadas que busquem impor às comunidades modelos historicamente infundados. Segundo Price, comunidades que no Brasil são consideradas quilombos, jamais teriam a mesma designação em países como o Haiti, o Suriname, a Jamaica ou a Colômbia, nos quais a questão quilombola assumiu um caráter de resistência diferenciado. Nesses territórios, foram firmados acordos entre quilombos e as autoridades coloniais durante os séculos XVI e XVII, a partir dos quais demarcaram-se oficialmente "áreas de liberdade" para populações negras.

O contexto brasileiro é outro e o autor ressalta tal diferença. Apesar dos estudos produzidos no Brasil apresentarem como ponto forte a participação em uma pauta jurídica de luta pela terra, o autor aponta para a necessidade da elaboração de etnografias mais densas e "texturizadas". Price reconhece o papel do artigo 68 na redistribuição de terras e a função desempenhada por antropólogos e historiadores na criação de *neoquilombo*²⁶⁷. O interesse das comunidades e os contextos acadêmico, jurídico e político são propícios para a ampliação do número de espaços reconhecidos como quilombolas, ainda que seja reduzido o número terras coletivamente tituladas em favor dessas comunidades. No rastro das ações que transformam a questão dos territórios negros em fato político, seguem as articulações governamentais que passam a considerar a existência de tais grupos e a necessidade de identificá-los.

No plano político e jurídico, as possíveis incongruências históricas apresentadas pelos laudos e a "sofisticação" do conceito como uma deturpação do texto constitucional são argumentos constantes das forças contrárias ao amplo

²⁶⁶ SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e diferenças étnicas: o problema jurídico das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil In: Boletim Informativo do NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas) **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. .V. 1. n. 1. Florianópolis, 1996. p.54.

²⁶⁷ PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Affro-ásia**. n.23. Salvador: UFBA, 2000. p.243-265.

processo de demarcação das terras para comunidades negras. Esses grupos, compostos por grandes proprietários de terras, consideram o critério de autoatribuição insuficiente e ressaltam a fragilidade das informações oferecidas nos laudos. Isto é, questionam as provas étnico-jurídicas que não se fundamentam em documentações de época. Nesse caso, sozinhas as narrativas orais da memória não congregariam elementos satisfatórios para se constituírem em provas jurídicas válidas. Certamente que, para as comunidades, a memória dos ancestrais, a lembrança dos mais velhos, a história de vida e a tradição oral são suportes de reafirmação de uma identidade étnica e territorial.

A tensão entre as versões que disputam a verdade sobre o passado e o presente das terras ocupadas por comunidades negras, aliada à burocracia do Estado, torna lento o processo de aplicação do dispositivo constitucional. Entre 1988 e 2005, havia 73 comunidades tituladas no Brasil, apesar de se ter o conhecimento da existência de mais de duas mil em todo o território nacional²⁶⁸. No Rio Grande do Norte, há 15 comunidades reconhecidas pela FCP como “remanescentes de quilombo”, sendo que a Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília identificou a existência de 64²⁶⁹ agrupamentos, dos quais nenhum possui título coletivo da terra.

No caso específico do município de Currais Novos, além dos negros do Riacho, há a comunidade das Queimadas, conhecida como “negros do Totoró”, formada por uma população de maioria negra que ocupa há mais de um século terras herdadas dos antigos. Atualmente, comunidade é formada por 12 famílias²⁷⁰ e não possui certificado de reconhecimento da FCP. Na Serra de Santana, há duas comunidades: em Cerro Corá, vivem os Negros do Boinho e em Lagoa Nova está localizada a comunidade da Macambira, composta por cerca de 1200 pessoas, cujas terras estão em processo de titulação pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)²⁷¹.

²⁶⁸ ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, **Os Quilombolas**. Revista Orçamento e Política Socioambiental. Brasília/DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos. Ano IV, n. 13, jun. de 2005.

²⁶⁹ RIO GRANDE DO NORTE. **Projeto Dignidade. – Negros do Riacho**. Natal: Governo do Estado do Rio Grande do Norte, 2006. p.7.

²⁷⁰ QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

²⁷¹ PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRA, 2007.

Quadro 02: Comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte certificadas pela FCP

Comunidade	Municípios
Acauã	Poço Branco
Boa Vista dos Negros	Parelhas
Macambira	Lagoa Nova
Sibaúma	Tibáu do Sul
Aroeira	Pedro Avelino
Jatobá	Patu
Negros do Riacho	Currais Novos
Sítio Grossos	Bom Jesus
Sítio Lages	Portalegre
Sítio Mota Verde	Parnamirim
Sítio Pavilhão	Bom Jesus
Capoeiras	Macaíba
Sítio Arrojado/Engenho Novo	Portalegre
Sítio Pega	Portalegre
Sítio Sobrado	Portalegre

Fonte: Fundação Cultural Palmares – www.palmares.gov.br

Quadro 03: Comunidades Negras Rurais na Micro-Região do Seridó e Serra de Santana

Comunidade	Municípios
Higinos	Acari
Furna da Onça, Rio do Peixe, Bonsucesso	Caicó
Negros do Riacho	Currais Novos
Negros do Boinho	Cerro-Corá
Boa Vista, Negros do Barcão	Ipueira
Pretos do Bonsucesso	Jardim do Seridó
Macambira	Lagoa Nova
Boa Vista dos Negros, Poço Branco, São Sebastião	Parelhas
Negros da Serra	Serra Negra do Norte

Fonte: ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. **Quilombos – Comunidades Remanescentes – RN**. Rev. Galante, Natal: Fundação Hélio Galvão, n.17, vol. 03. nov. de 2006. p.6.

Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI/SP), até 2008 foram tituladas 182 comunidades no Brasil, que corresponde à 1.200.964 hectares de

terra, grande parte localizada no Estado do Pará. No Rio Grande do Norte nenhuma das 64 comunidades identificadas pelo Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília (CCAIG/UNB) possui título coletivo da terra. Apenas Acauã, Aroeiras, Boa Vista dos Negros, Capoeira dos Negros, Jatobá, Macambira e Sibaúma estão em processo de titulação efetiva pelo INCRA²⁷². O pequeno número de processos para a demarcação dos territórios de quilombos resulta da burocracia do Estado e, sobretudo, do fato de tocar na estrutura agrária do país. Por isso, são inúmeros e constantes os problemas no sentido de definir os caminhos mais adequados para orientar o processo de reconhecimento, demarcação e titulação das terras dos “remanescentes”.

Em 2001, o governo lançou o Decreto nº 3.912, atribuindo a FCP o monopólio sobre as atividades de identificação e reconhecimento da posse territorial das comunidades²⁷³ e determinou, no Artigo 1º, incisos I e II, que “somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que (...) eram ocupadas por quilombos em 1888; e que estavam ocupadas por remanescentes de quilombos em 5 de outubro de 1989”²⁷⁴. O decreto desconsidera a ampliação do termo quilombo e, provavelmente, reduz o campo de atuação das comunidades negras formadas depois de 1888 e aquelas que perderam partes de suas terras antes de 1989 por diversas formas de expropriação.

O princípio de autodefinição foi incluído no Decreto 4.887, de 2003, que define comunidades remanescentes enquanto “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”²⁷⁵. Além dessas mudanças, o decreto confere ao INCRA a competência de demarcar e titular áreas reconhecidas. Quanto à FCP, esta permanece com a responsabilidade de certificar as comunidades e desenvolver políticas de apoio estrutural aos grupos formalmente reconhecidos.

²⁷² Comissão Pró-Índio de São Paulo – www.cpispp.org.br/comunidades

²⁷³ FUNES, Eurípedes Antônio. Breves comentários sobre o Decreto nº 3.912, do Presidente da República, de 10 de setembro de 2001. In: OLIVEIRA, Leina Ayer (Org.) **Quilombos a Ora e a Vez dos Sobreviventes**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001. p.25.

²⁷⁴ *Idem*.p.22

²⁷⁵ BRASIL, **Programa Brasil Quilombola**, Brasília: DF: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). p 40

São sinuosos os caminhos que levam a uma orientação mais eficaz para a aplicação do Artigo 68 e grande parte dos territórios negros permanecem sem titulação.

4.4. O Legado Negro da Terra

A produção de uma memória acerca do passado e a legitimação histórica do sentimento de pertença vinculado a terra, com base em laços de parentesco, garante à comunidade do Riacho o reconhecimento oficial como quilombola pelos critérios de autoatribuição presentes no Decreto nº 4.887. Na tessitura histórica de identidades entre os habitantes do Riacho, a palavra “quilombola” constitui uma terminologia recente que nos dizeres da líder Tereza Filha, aparece como “Pirambola” quando, ao seu lado, alguém citou o termo. Essa alteração da palavra presente na fala de Tereza acena para a emergência de uma nova identificação, ainda precária, entre os moradores do Riacho.

Nesse contexto, os moradores – especialmente as lideranças que negociam diretamente para a entrada de novas políticas dentro da comunidade e participam de encontros com outras comunidades – passam a repensar a própria história a partir dessa nova categoria. Não para inventar uma tradição²⁷⁶ inteiramente nova ou criar histórias sobre a ancestralidade da ocupação, mas para reinventar antigas histórias que, anteriormente, deveriam ser esquecidas. Em outras palavras, o termo “quilombo”, recente na comunidade, legitima, a partir de uma nova categoria, o sentimento de pertença a um território no qual vivem há mais de um século. No entanto, há resistências entre os moradores do Riacho em aderir à identificação “quilombola”.

Ora, do ponto de vista legal, devem ser reconhecidas e tituladas as comunidades formadas a partir de uma ancestralidade negra. No Riacho, a terra é um legado dos negros velhos como Trajano, Miguel e outros, um espaço de uso coletivo onde todos são herdeiros em comum. O termo “negro” sempre esteve vinculado ao direito da posse do espaço e, ao mesmo tempo, às diversas formas de preconceito vividas pelos membros da comunidade. Quilombo pressupõe a legitimação de uma identidade negra e esse aspecto gera desconforto entre os moradores do Riacho. As lideranças se apropriam da nova situação com maior

²⁷⁶ HOBBSAWN, Eric. **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

afinco visto que elas representam as comunidades, estão em contato constante com outros grupos, participam dos debates sobre a questão quilombola e reivindicam junto aos órgãos públicos a resolução de problemas.

A ideia de quilombo pressupõe uma ancestralidade negra que não está marcada apenas na cor da pele, mas está entranhada na história dos grupos. Reconhecer-se dentro dessa categoria significa ressaltar laços com a escravidão, sempre negados por tais comunidades como forma de defesa. Isto é, considerar-se quilombola implica em ressignificar as maneiras de conceber o “ser” negro e repensar a própria identidade sempre construída como o oposto do “ser” branco. Assim, os grupos precisam refazer-se a partir de uma identificação continuamente estigmatizada. Além disso, em grande medida, tais comunidades são compostas por uma população miscigenada entre índios (correntemente chamados de caboclos) e negros. Os habitantes dessas comunidades podem oscilar entre uma ou outra identidade como forma de autodefesa.

No caso dos moradores do Riacho, os dissensos familiares assumiram um vocabulário étnico que dividiram os negros e os misturados (descendentes de negros e caboclos). Para os sujeitos miscigenados havia a possibilidade de manifestar uma ou outra identificação étnica. Sempre que se coloca em questão a posse da terra, ressalta-se a herança deixada pelos negros velhos. No entanto, a marca negra que revela o direito de uso e posse do território expressa, igualmente, uma herança de escravos, elemento que deve ser esquecido ou suplantado, pois agrega estereótipos diversos, tem no seu íntimo um apelo pejorativo. Enfim, um passado em cujos escombros jamais foi possível construir uma história prestigiosa, digna de ser lembrada e recontada entre gerações.

Essa recusa não é comum apenas ao Riacho e pode ser verificada em outras comunidades como a Macambira, no município de Lagoa Nova. Ali, os moradores relatam suas memórias sobre a fundação a partir chegada de Lázaro às terras que hoje pertencem à família, omitindo qualquer referência à condição de escravo do ancestral que depois de forro, adquiriu, mediante compra, um patrimônio em terras na Serra de Santana. Para os narradores, Lázaro seria um negro rico, que

comprou muitas terras e gerou uma prole extensa, com treze filhos, semeando os troncos velhos da comunidade²⁷⁷.

A negação da identificação imediata com a escravidão ocorre porque a servidão traz consigo ideias negativas. Essas comunidades, descendentes de cativos ou libertos, foram historicamente alvos diletos de assertivas preconceituosas em relação à cor e às suas práticas. Assim, “ser” negro significava indubitavelmente expor a própria inferioridade pela diferença. Em outras partes do Brasil, pode-se perceber esse tipo de relação diante da identificação “negro” ou “preto”.

Em pesquisa sobre os negros do Abacatal, no Pará, Edna de Castro e Rosa A. Marin verificam que, na comunidade, há resistência frente às designações “negro” e “preto”. Essa recusa produz divisões internas baseadas em diferenciações étnicas visto que algumas famílias se negam a utilizar tais denominações por estarem associadas à indigna condição da escravidão. Há famílias que se distinguem das outras por constituírem núcleos de “negros”. Assim, ocorre em Abacatal divisões familiares semelhantes àquelas verificadas no Riacho, que dividiram “negros” e “caboclos”. Essas segmentações expressam formas internas de organizar o parentesco e definem quem deve ser considerado herdeiro ou não da terra. A textura rugosa dessas relações tensas e, muitas vezes, dividida, não impede a construção da ideia de grupo e a legitimidade de um sentimento de pertença alicerçada em histórias de vida em comum. Se, no Riacho, ela atinge os tempos de D. Pedro II e a chegada do negro Trajano Passarinho, em Abacatal todos se consideram herdeiros da escrava Olímpia, do Conde Coma de Mello e de suas três filhas mulatas, cujas histórias remontam ao século XVIII²⁷⁸.

José Maurício Arruti define essa dificuldade em falar sobre a escravidão, presente em grande parte das comunidades negras, como o resultado de um *ethos do silêncio*. Essas famílias aprenderam a silenciar sobre si mesmas, as lembranças dolorosas do cativeiro foram ficando para trás, feneceram com a morte dos mais velhos. No presente, a recusa dos conhecedores de antigas histórias impediu que as gerações seguintes tomassem conhecimento de muitos aspectos da vida de seus

²⁷⁷ PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRA, 2007.

²⁷⁸ MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo, CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No Caminho das Pedras de Abacatal – Experiência Social de Grupos Negros no Pará**. 2. ed. Belém/PA: NAEA/UFPA, 2004. p.37-49.

anteriores.²⁷⁹ Nesse caso, o esquecimento ocorre pela recusa de lembrar e de ritualizar o indesejado para não perenizar a dor. Certamente que, para os antigos não havia motivos para trazer à memória cenas de um passado de servidão²⁸⁰.

Assim, o resultado da recusa dos velhos em falar sobre a escravidão foi a construção de narrativas sucintas sobre o tema, ou ainda, o fim de qualquer referência a ele. Esses indivíduos teriam se organizado de modo a não precisar falar de si, a não relatar experiências escravas para protegerem-se bloqueando as vias mnemônicas que conduzem ao cativo.

A nova conjuntura, posta para a maioria das comunidades negras a partir da promulgação da Constituição de 1988, inverte juridicamente essa lógica. A possibilidade de terem suas terras tituladas a partir do reconhecimento como remanescentes de quilombos passa a provocar as memórias sobre as formas de exploração sofridas por tais famílias antes e depois da escravidão. Recordar o passado escravo e as situações que envolvem o negro passa a ser importante como elemento de comprovação científico-jurídica de que a demanda pela terra quilombola procede. O antigo medo de dizer, o silêncio, a voz sufocada devem ser superados de modo a reinventar tradições e positivar uma identidade.

Entre os moradores do Riacho dos Angicos tais bloqueios são intensos, há visto que há uma dificuldade profunda em ligar o próprio passado à escravidão. O termo “negro” compõe a atribuição mais comum sobre as famílias que vivem no Riacho. É assim que são reconhecidos externamente e que aprenderam a perceberem a si próprios. Ainda que subjetivada, tal designação não é confortável para aqueles que são nomeados como “negros”. Razão pela qual os moradores do Riacho constroem outras designações de si. Ao pressupor que o termo “negro” remete a um sentido pejorativo e racista, evocam os dispositivos legais que criminalizam o preconceito de raça²⁸¹ e se dizem **morenos**.

²⁷⁹ ARRUTI, José Maurício. **Mocambo – Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

²⁸⁰ Para o Movimento Negro ocorre o inverso, lembrar e ressaltar a escravidão é uma forma de legitimar a ação contra o preconceito. Geralmente o quilombo dos Palmares aparece como bandeira de luta.

²⁸¹ A Lei nº 1.390, também chamada de Lei Afonso Arinos, entrou em vigor em 03 de julho de 1951. Porém, seu texto foi redigido pela Lei nº 7.437, de 20 de dezembro de 1985. Esse dispositivo legal criminaliza os atos de preconceitos por raça, cor, sexo ou estado civil, prevendo pena máxima de um ano de prisão para os contraventores.

Essa questão nos remete a duas situações que não se excluem: em primeiro lugar parte significativa da população do Riacho descende de negros e caboclos. Considerar-se “moreno” ou “vermelho” seria uma forma de reconhecer tal miscigenação, que não os tornariam totalmente negros. Por outro lado, a designação “moreno” seria utilizada em função das diversas maneiras de discriminação das quais os moradores do Riacho sempre foram alvos. A referência à lei procura evitar a assertiva indesejada, estereotipada e preconceituosa. Então, qualificar os moradores do Riacho como “negros” torna-se crime, o correto é afirmar que são “morenos”:

Ana: Agora chegou uma lei que nem tão chamano mais “negos do Riacho”, já tão chamano os “moreno do Riacho” (...) Mas é besteira. Ôto dia eu vinha, aí chegou um rapaz e disse assim: ei morena vou chamar a senhora de morena pra lhe respeitar. Eu disse: não, pode chamar nós [de negro]. [o rapaz disse]: no dia que um home desse chamar a senhora “a nega do Riacho”, a senhora bota na delegacia que ele paga a palavra.... [dona Ana segue afirmando] Num é problema...

Iralice.: Isso é ilusão.

Ana: ...porque na cadeia juiz tudinho já tá chamano nós “os nego do Riacho”. Nós fumo botando barro na nossa casa, “lá vem os nego do Riacho”, você num pode prender autoridade, né, é lei da gente fia (...) ²⁸².

Dona Ana e dona Iralice expõem, nessa fala, o sentido da diferença impregnada na denominação “negro” e reconhecem que a nomeação, carregada de estereótipos, está enraizada no imaginário dos outros sendo que a legislação sobre o preconceito de raça e cor não modificaria substancialmente a forma como sempre foram visibilizados na região: como negros que moram no Riacho. Ao mesmo tempo em que reafirmam uma identidade, se mostram insatisfeitas, desconfortáveis e sabem que a “lei” não afetará as relações preconceituosas com as quais estão acostumadas a lidar. Quanto à eficiência da lei, “isso é uma ilusão”. Ainda assim, as referências à legislação contra atos de discriminação por cor e raça são constantes entre os moradores do Riacho como instrumento de defesa.

Alguns anos depois da afirmação de dona Iralice e dona Ana, quando a comunidade havia sido reconhecida pela FCP como “remanescente de quilombo”, a lei aparece novamente. Os elementos do discurso se alteram um pouco, no entanto, o teor da fala e a identificação do preconceito permanece:

²⁸² Ana Maria da Silva (1954) anos e Iralice Lopes da Silva (1959). Entrevista realizada em 26 de março de 2004.

Gorete: Mas agora a gente num pode chamar os moreno do Riacho...
Noêmia: Agora é quilombola.
Euclides: Agora é quilombola.
Noêmia: Porque ela mudou pra quilombola.
Gorete: É, mudou.
Euclides: Mas às vez chama de nego, vei sair agora essa lei que num pode chamar mais de nego...
Gorete: É, é discriminado aí vai preso.
Euclides: É, é discriminado, aí vai preso. Aí ninguém quer ser assim nego, quer ser quilombola.
Joelma: Mas, você é negro?
Euclides: Eu sou nego, num vou ter racismo não (...) Eu nasci nego, eu só me criei nego do Riacho, num tem besteira comigo não.
Noêmia: Num tem besteira não.
Euclides: Às vez tem [preconceito], mas na nossa comunidade não, porque a gente nasceu nêgo, nós num tem besteira com isso não... agora vai se importar com isso? Nasceu sabendo que era nêgo mesmo, agora saiu essa lei que chamar um cabra de nego, na nossa comunidade né mais não, a nossa comunidade é...
Noêmia: é essa mesmo, ninguém se importa não.
Euclides: É essa mesmo, ninguém se importa não²⁸³.

Parece paradoxal uma afirmação que propõe opor “negro” a “quilombola”. No entanto, vale ressaltar que, quando se reportam a “negros”, dona Gorete, dona Noêmia e Euclides falam de um conjunto de ideias formuladas sobre si desde tempos imemoriais. Um adjetivo naturalizado e sentido como um insulto, sempre ouvido na região entre Currais Novos e a Serra de Santana. Para os “de fora”, o termo “negro do Riacho” associa-se ao incesto, ao alcoolismo, ao não-trabalho, à fome, à desorganização social e sexual, a um não-dever-ser que se contrapõe ao ideal branco-rico. Esse “outro” é construído como portador de hábitos suspeitos, pouco recomendáveis e atávicos²⁸⁴. Tais adjetivações podem ser comparadas às impressões deixadas pelo racismo científico do século XIX, cujos estudos propunham que negros, índios e mestiços possuíam traços biológicos e culturais de degenerescência e eram dados por natureza ao alcoolismo, ao crime e as perversões sexuais. Os escravos africanos eram bárbaros; os nativos verdadeiros selvagens infantis; e os mestiços representavam misturas atroz, potencialmente perigosas²⁸⁵.

²⁸³ Noêmia Lopes da Silva (1952), Euclides Lopes da Silva (1982) e Gorete Lopes da Silva. Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

²⁸⁴ QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

²⁸⁵ RODRIGUES, Nina. **As Raças Humanas e A Responsabilidade Penal no Brazil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1939.

Historicamente, negros e índios estiveram muito próximos, nas margens, se miscigenaram. A ideia de que o negro e o mestiço são elementos perigosos, embriagados, ociosos elabora um anti-herói, o outro desregrado, infantil e ameaçador. Essas concepções, comuns nos estudos antropológicos e jurídicos do século XIX, parece reproduzidas, em parte, pelas falas dos “de fora” sobre os negros do Riacho:

A comunidade negra dos negos do Riacho ela é uma comunidade muito alegre, gosta de beber, gosta de dançar e gosta de adquirir as coisas com facilidade. Eles sempre... Os negros sempre estão invadindo, tão deslocando as cercas das propriedades, que eles têm ali direito consuetudinário, eles tão sempre afastando as cercas para ampliação dos terrenos. Então, o que eu conto com mais minúcias dos negos é preguiça que eles têm. Eles são bastante preguiçosos até com relação aos negros do Totoró e os negros da Boa Vista lá em Parelhas que são diferentes no biótipo, no comportamento e até na parte cultural. Lá em Boa Vista, em Parelhas, os negros têm até o segundo grau e aqui não²⁸⁶.

O olhar de fora não constrói apenas o “outro”. Os moradores do Riacho não são alheios aos estereótipos que lhes são imputados. Em resumo, lidam com uma situação desfavorável para fazer valer seus interesses, negociam com o contexto para atingir, pelo menos parcialmente, os seus objetivos. O legado negro da terra singulariza aquela posse, assim como o uso coletivo do espaço, onde a agricultura é ocasional e a criação de animais, como porcos e galinhas, rareia. Um lugar de moradia construído historicamente como terra de negro, que se distingue das outras propriedades na região do Bonsucesso, por ser marcada pelo dado étnico. Uma relação de fricção que, para Barth, demarca a contrastividade entre o “outro” e o “nós”²⁸⁷. Essas diferenças não criam um limite intransponível entre os grupos étnicos, isolando-os. Elas revelam uma fronteira historicamente tecida que “no es una barrera, sino un paso, ya que señala, al mismo tiempo, la presencia del outro y la posibilidad de reunirse con él”²⁸⁸.

Há entre os moradores do Riacho um ranço guardado e subjetivado em relação à maneira pejorativa como sempre foram vistos. Nesse contexto, a palavra “quilombola” congrega à identificação étnica um suporte de dignidade que o termo “negro”, aliado a “Riacho”, jamais trouxe. Ou seja, reconhecer-se enquanto

²⁸⁶ Joabel Rodrigues de Souza (1935). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005.

²⁸⁷ BARTH, Fredrick. O Grupo Étnico e suas Fronteiras. In: LASKE, Tomke (Org.). **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

²⁸⁸ AUGÉ, Marc. **Por una Antropología de la movilidad**. Barcelona: Gedisa, 2007. p.21.

quilombola é demarcar um espaço negro, mas não construído sobre os estereótipos intensos e insistentes que permeiam a vida desses sujeitos. Significa continuar a ser negro, porque “já nasceu sabendo que era negro”, mas agora dotado de um lugar político, de um poder de fala diante da sociedade e do Estado que antes não existia. É permanecer sendo negro, porém, com a possibilidade de reivindicar direitos.

Vale ressaltar que o reconhecimento como quilombo não traz o paraíso, a vitória final para essas comunidades depois da morte do preconceito ou do fim das várias formas de exploração que as atingiram por décadas ou séculos. Mas, representa um instrumento de ação e de poder efetivo diante dos problemas crônicos que enfrentam.

As identidades não são fixas, elas se alteram no tempo ou a partir da necessidade de identificar-se de uma ou de outra maneira. Essa relação com a identidade está presente nos embates familiares vividos no Riacho entre os “negros” e os descendentes do casal Joana Caboclo e Antônio Lopes. Para eles, a oscilação entre uma ancestralidade cabocla e negra era intensa durante a década de 1980, pouco tempo depois da morte de Damião, quando as herdeiras do documento expedido pelo INCRA (Severina e Maria) estavam vivas e requeriam o direito de dispor sobre as terras do Riacho em face à apropriação dos simples posseiros que ali viviam (seus sobrinhos e primos).

A convivência entre “negros” e “caboclos” era tensa. Se, por um lado Maria e Severina tinham a favor de si um documento do INCRA deixado por Damião, por outro, os filhos de Joana Caboclo e Antônio Lopes alegavam que tinham direito de permanecer na terra, pois todos eram parentes do velho Trajano. Ou seja, ao mesmo tempo em que a utilização do termo “caboclo” evoca uma ascendência indígena, diferenciando-os dos outros parentes “negros” e transformando-os em sujeitos de uma “raça” misturada, foram as referências à ancestralidade negra que lhes garantiram a manutenção da posse do território.

Diante do aumento paulatino dos descendentes de Joana e Antônio, aos chamados “negros” restava enfatizar o não-direito de seus parentes misturados e construir uma genealogia que os ligavam sem máculas (sangue caboclo) ao primeiro negro da família a chegar no Riacho. A terra seria uma herança dos antigos tomada pelos novos, vistos como preguiçosos, feiticeiros e desorganizados, adjetivos que visavam desmoralizar seus parentes e deslegitimar o direito de permanecerem morando ali. Mas, ao mesmo tempo em que requeriam o direito à propriedade

registrada no INCRA em nome de Damião, aquelas que estavam em posse da documentação se deslocaram da comunidade para o espaço urbano. Severina morava na cidade de Acari e Maria, na sede do município de Currais Novos, enquanto que os herdeiros de Antônio Lopes continuavam no Riacho, fortificando a ideia de pertencimento pela habitação e uso do espaço²⁸⁹. As chefiãs também se reorganizaram torno dos “negros-cabolos” Zé Banda e Tereza Maria da Conceição. Portanto, independente da existência de uma ancestralidade indígena, todos associavam (e continuam associando) a posse da terra ao legado dos negros que chegaram ao Riacho nos tempos de D. Pedro II.

Por outro lado, quando a terra não está em litígio, assumi-se a descendência “aiva”, distante dos estereótipos que envolvem o ser “negros do Riacho”. Está posto um paradoxo entre a recusa e a necessidade em dizer-se parente do negro Trajano como forma de reforçar laços de pertencimento familiar e reafirmar o legado da terra. Assim, são todos herdeiros, pois todos são parentes em comum de um mesmo ancestral. Não há, portanto, uma fixidez eterna nas formas de apropriação dos signos identitários.

Um caso interessante ocorre com o Sr. Joaquim Baixo (ou Baixa). Para ele, a diferenciação entre negros e caboclos revela a inferioridade do preto com seu “cabelo de bucha” e herdeiro da escravidão²⁹⁰. De fato, o Sr. Joaquim não integra a família do Riacho por laços consanguíneos, mas por meio do casamento com Maria (ente da família Barreira). Não sendo parente de Trajano, não herdou a marca do cativo correndo nas veias. Ainda assim, ele é um caboclo que aparece sempre como “negro do Riacho” dentro e fora da comunidade. Nascido em 1916, conviveu com os troncos velhos, se associou à família por laços de pertencimento rituais e, depois da morte de Maria e Severina, assumiu oficialmente o direito de responder pelas demandas da terra.

O Sr. Laurentino – descendente de Trajano Passarinho por via paterna e materna – sempre se refere ao velho negro como um sujeito “rico”, dono de muitas terras. A família foi empobrecendo no curso dos anos pelo avanço das cercas e pela venda das terras pelos antigos. O que restou do espaço como um legado “ficou só

²⁸⁹ ASSUNÇÃO, Luis Carvalho de. **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 1994.

²⁹⁰ QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

pro uso comum”. As netas de Joana fazem questão de enfatizar que a avó era “aiva”, cabocla “braba” e não negra e que todos ficaram “negros” devido à mistura com o avô, cujo o nome poucos recordam.

[meu pai] só disse assim a eu: ói minha fia: o marido de sua avó Joana, que era a minha sogra, ela era aiva e casou com esse moreno, foi por isso que vocês ficaram moreno, se ela tivesse casado com um rapaz branco tinha ficado vocês branca também, mas casou com um moreno, ele diz a nós. E nós somos caboclos, mode ela, que ela casou com esse rapaz moreno, mas minha avó era aiva como a senhora, aiva mesmo, aicancei ela, ela era aiva mesmo (...) [eu dizia]: a senhora num é minha avô. “Sou sua avó, você é minha neta, minha fia”²⁹¹.

A descendência “aiva” contrasta com a “negra”, redimindo a origem de Ana e Iralice:

Iralice: Há uns tempo atrás negos do Riacho, aí os negos do Riacho ficou. A minha mãe é cabocla, minha vó é mais aiva do que a cor desse rapaz, mais aiva o quanto possível. Aí você vai ver, os nego do Riacho... nós semo da famia caboco, que minha vó era caboca, legitima, caboca braba.

Ana: Era aiva, aiva.

Iralice.: Aiva.

Ana.: E nós fiquemo assim, entendeu, praque é uma mistura²⁹².

Na década de 1990, a crescente dissolução dessas divisões ocorre com a morte da maioria dos velhos (inclusive, de Maria e Severina que, de longe, pleiteavam a posse da terra) e a união conjugal entre todos os netos e bisnetos da velha Antônia. As antigas formas de diferenciações são alteradas e outras maneiras de organizar as relações de parentesco emergem. Há um trânsito acentuado entre famílias que complica qualquer divisão binária rígida. Tais subdivisões definem física e simbolicamente os lugares ocupados pelos núcleos familiares. Cada família se organiza em torno de um chefe e constitui parte de um todo. Assim, é possível falar no “povo” de Pretinha (congrega o pai Laurentino, filhos, netos, sobrinhos e genros), no povo de Noêmia (filhos e netos), de Ana (esposo, filhos, netos e noras) ou de João (filhos e netos).

O matrimônio entre sujeitos que integram esses núcleos familiares impossibilita a manutenção de uma divisão binária de identidades entre negros e caboclos. Além disso, atualmente, outras questões são postas diante de uma nova

²⁹¹ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

²⁹² Ana Maria Lopes da Silva (1954), Iralice Lopes da Silva (1959). Entrevista realizada em 26 de março de 2004.

demanda jurídica que reordena identidades e refaz a maneira como os moradores da comunidade se percebem e olham para o passado. No presente quilombola, a descendência negra oficializa e garante o direito à diferença, o acesso às políticas públicas e a titulação das terras dos remanescentes.

Nas questões sobre a terra, a identidade negra deve ser reforçada diante da construção, cambiante, de um novo sujeito: o quilombola. A inserção dessa questão na comunidade e o agenciamento da autoatribuição ocorrem de forma discreta, com participação de setores do Movimento Negro, institucionalizados pela FCP, e as políticas dos governos locais. Não houve a participação de antropólogos nesse processo. O Riacho recebeu da FCP a certidão de comunidade remanescente de quilombos sem um laudo étnico-histórico. Desde 2003, a autoatribuição é suficiente para que o documento de certificação seja expedido. As terras das comunidades reconhecidas não são automaticamente tituladas. A atividade de demarcação dos territórios é de competência do INCRA e envolve a realização de laudo antropológico e levantamento da cadeia dominial. Ou seja, a certificação da FCP não garante automaticamente a titulação coletiva das terras. Esta necessita de um estudo técnico aprofundado sobre as formas de apropriação do espaço e a origem da ocupação. Todo o processo é lento em função da burocracia do Estado e das retaliações dos grupos contrários às demandas de terras das comunidades. Nesse contexto, a maioria dos quilombos certificados pela FCP não tem suas terras efetivamente tituladas, atividade que, a partir de 2003, passou a ser competência exclusiva do INCRA.

No Riacho a questão quilombola aparece em função das ações dos poderes públicos Municipal, Estadual e Federal que gestam o projeto “Dignidade”, cujas diretrizes se fundamentam nas propostas do PBQ. Durante dois anos, o projeto foi articulado como ação pública de assistência social que visava obter resultados rápidos, ainda que superficiais, e atingir com eficiência a opinião pública

As lideranças entre os moradores do Riacho se apropriaram da categoria quilombo como um instrumento de barganha diante da possibilidade de atrair a ação dos órgãos públicos para a comunidade. Os moradores reivindicavam a fundação de uma creche, a viabilização do acesso à água potável, a criação de empregos, a construção e a reforma de residências, etc. Quanto à posse das terras, as discussões foram discretas, em virtude da certeza de que a permanência da família naquele pequeno espaço – sempre usado para a sobrevivência comum e para a

moradia – não precisa ser comprovada por uma documentação escrita. A legalidade do pertencimento está ali, fincado no chão desde os antigos. Foi esse mesmo *ethos* que impediu a venda total do espaço em meados do século XX e manteve os herdeiros de Antônio Lopes morando no Riacho.

Não é necessário que alguém confirme a propriedade de suas terras, elas simplesmente lhes pertencem. Como legado dos velhos, a posse é reafirmada no cotidiano, remetendo a uma longa duração, a uma genealogia do espaço que liga os velhos aos novos. Assim, ser negro do Riacho significa possuir a terra; ser negro quilombola é ter a oportunidade de produzir melhorias nas condições de vida naquele espaço. A certeza do legado deixado pelos antigos reforça o sentimento de pertença territorial:

Aqui nós temo uma herança, nós num paga nunca, que isso aqui vem de D. Pedro II, que deixou pra nós, nós num paga isso aqui não, nunca pagamos, mas os outro paga (...) num pode pagar por essa terra. (...)

Vei, vei lá desse tempo véi dos antigo, uma posse de terra, três palmo, vieram parar aqui. Essa terra é duzentas e quatorze braças de fundo, oitocentos e quatorze de comprimento, vai lá de Doca, é meia légua de terra nós tem daqui aculá (aponta para oeste), meia, isso aqui a gente num paga nada²⁹³.

Na maioria das comunidades negras, o processo de reconhecimento dos remanescentes de quilombos resulta de conflitos pela terra e da identificação de agentes externos expropriadores. Diante da ameaça iminente essas comunidades pleitearam a manutenção de uma posse antiga que lhes foi gradualmente negada pelo avanço de grandes proprietários de terra, empresas ou até do Estado. Elas se utilizaram do recurso jurídico, aberto desde 1988, como forma de confirmarem legalmente a posse coletiva da terra.

À primeira vista, os conflitos pela terra entre os moradores do Riacho e seus vizinhos parecem inexistentes ou brandos e não representam uma ameaça real de perda do espaço. Os donos das propriedades vizinhas toleram a permanência da família, desde que permaneçam naquele pedaço de terra. Então, os embates ocorrerem ocasionalmente sem que haja algum tipo direto de expropriação daquele território. Essa conclusão esconde a redução gradual do território desde tempos antigos.

²⁹³ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

No presente, aquelas braças de terra lhes pertencem, apesar de terem perdido gradualmente, no curso do tempo, outras partes do território. Na tradição oral, são contínuos os relatos sobre as diversas formas de expropriação às quais os parentes de Trajano foram submetidos com a invasão das cercas; com a redução do espaço em função de demarcações incertas, ocorridas no tempo em que “os nego num sabia tirar terra”; e com as vendas sucessivas em troca de favores, bebidas ou gêneros alimentícios, em negociações geralmente desvantajosas para os moradores do Riacho e que atendiam aos interesses imediatos e individuais. Não parece haver interesse dos moradores do Riacho em reaver esses espaços que, segundo afirmam, lhes foram tomados, ou refazer antigas cartografias enterrando no chão novamente os marcos tantas vezes lembrados como uma utopia, um sonho que não volta, uma idealização.

Nesse sentido, a utilização da ideia de quilombo como uma nova designação que recuperaria histórias e direitos antigos, sufocados por uma situação desfavorável aos habitantes do Riacho, abriria a possibilidade de redefinição do território a partir dessas velhas cartografias refeitas na memória. No entanto, esse recurso não tem sido utilizado. A conclusão mais óbvia para essa questão seria o desconhecimento dos direitos presentes no texto constitucional e no decreto 4.887. Ora, essa resposta diz muito pouco sobre a atitude dos moradores do Riacho diante dessa questão. É fundamental adentrar nas relações concretas de poder vividas no Bonsucesso (não incluindo apenas as terras do Riacho dos Angicos, mas também as propriedades vizinhas).

Os membros da comunidade trabalham ocasionalmente, como diaristas, em fazendas e sítios próximos. Eles acabam por estabelecer relações não-fixas de trabalho com seus vizinhos, com os quais precisam negociar favores. Retiram das barragens a água, das terras alheias a lenha para a produção de carvão e dos barreiros a matéria-prima na confecção da louça. Os recursos de que a comunidade se serve para construir a própria sobrevivência são, em grande medida, retirados das propriedades de Gomes e Doca Pires, ao norte e ao leste. Em outras palavras, as relações paternas estão arraigadas e, para manter a política de “boa vizinhança”, os moradores do Riacho acabam por não entrarem em conflito pela posse das terras limitadas por antigos marcos:

Deu meu tio, inté na mata. Aquele pedaço aculá (leste), aquele pedaço de terra era nosso, até na mata que lá tem o maico. [...] A nossa terra era até

onde era o açude de Doca [...] Naquele tempo era nosso tudo, foi. [...] Foi vendido a Gomes pra sair indo e vindo lá em Rita Saldanha sabe. Aí Gomes, Zé Banda chegou e disse assim: Gomes, a terra dos nego é aqui, aí engoliu um pedaço das terra dos nego por cana, deu uns cinco litro de cana à Zé Banda que ele vendia cachaça ali embaixo que os nego tudo bebia cachaça. Deu um pedaço de terra a Doca a dinheiro, Doca pagou por cachaça então um tempo desse eu falei a Doca: Mas Doca, o senhor tomou a terra dos nego, que a terra dos nego passa aqui dentro do açude. Ele disse: não, o açude vocês num toma de conta não e tenha o favor num falar nessa terra aqui. Aí eu deixei pra lá, mas nunca mais falei, falei mais não²⁹⁴.

Há, portanto, relações e dependência com os vizinhos que estariam ocupando suas antigas terras. Para receber o corte de lenha, os moradores precisam limpar o roçado, trocar um serviço pela matéria-prima que serve à produção da sobrevivência cotidiana. Nesse caso está em jogo a manutenção de velhos laços de dependência que não podem ser finalizados de uma hora para outra. Para entender a adesão ou não dos moradores do Riacho às possibilidades jurídicas que lhes são abertas pela questão quilombola é importante entender as situações anteriores que caracterizavam as suas formas de luta e de resistência cotidiana. Nesse jogo, a ira do vizinho pode ser indesejada e as terras que se foram parecem sem volta, estão guardadas na memória.

No presente, as braças tomadas foram naturalizadas como perdidas, deixaram de lhes pertencer. As tentativas de titulação da terra ocorrem no sentido de reafirmar a posse daquele espaço, formado por pouco mais de três hectares. Os membros da comunidade não pretendem entrar em atrito com os atuais proprietários ou acreditam ser inviável desfazer as negociações articuladas pelos antigos. Entre os representantes do poder público, que impulsionaram o reconhecimento da comunidade como quilombola, não houve interesse em rever os antigos limites daquelas terras. Aliás, no Riacho, a existência do certificado de reconhecimento da comunidade como quilombola não assumiu um discurso de luta pela titulação coletiva da terra, apesar da questão territorial constituir o ponto fundamental na tradição oral. Enquanto as demandas pela terra eram colocadas em segundo plano em nome do imediatismo de políticas assistencialistas, os membros da família permaneceram recordando as terras perdidas pelos antigos:

Ele era rico, roubaram a terra dele todinha. Levaram dez léguas de terra. A terra dele era até Massangana. Já vinha aqui dentro as terras desses nego.

²⁹⁴ Sinval Lopes da Silva (1949). Entrevista realizada em agosto de 2006.

Pra banda da Areia tudo era dos nego, aí os outros tomaram tudo, ficou só aquele pinguinho mesmo, ficou 1200 braças²⁹⁵.

Ainda que considerem a existência de velhos marcos que alargavam o tamanho da terra, o fato é que aquele pequeno terreno requerido ao INCRA por Damião em princípios da década de 1970 é o único espaço percebido como herança. As outras braças se foram e a terra onde vivem é formada pelo que restou das vendas, o que lhes sobrou de herança de um negro velho cuja história pouco se conhece.

Para as lideranças do Riacho, a atribuição da comunidade como quilombola, em 2006, produziu uma rearticulação da identidade negra na ideia de pertencimento do grupo a uma terra de pretos. No contato com outras comunidades durante encontros para debater temas sobre quilombos, as narrativas começam a agregar a noção de uma herança da África, sem passar pela marca indesejada da escravidão. A percepção de que Trajano Passarinho fora um ex-escravo se perdeu em algum vão escuro da memória.

Mesmo que não haja uma reatualização das narrativas sobre Trajano nas gerações mais recentes, aqueles que estiveram à frente do movimento para reconhecimento da comunidade como quilombola e pleitearam a implantação de políticas públicas enfatizavam a herança negra. Tereza Maria da Conceição Filha, que participou de todo o processo até sua morte, em 2007, se colocava como herdeira da mãe Tereza, dizia-se “loiceira” (ainda que alguns discordem da sua habilidade) e narrava histórias breves sobre Trajano Passarinho, sempre enfatizando a herança da terra como um legado dos troncos velhos. Apesar disso, quando a Associação de Desenvolvimento Comunitário dos Negros do Riacho (ADCNR) foi fundada em 04 de setembro de 2005, ela não assumiu a presidência, ocupada por sua filha Silmara Pereira da Silva que é alfabetizada. Com a morte de Tereza as atividades associadas à questão quilombola arrefeceram, e os poderes públicos se afastaram gradualmente da comunidade.

O atual presidente da ADCNR, Euclides Lopes da Silva prosseguiu, discretamente, com as atividades. Essa liderança se diferencia daquela exercida por Tereza, identificada como herdeira do legado de sua mãe. Euclides se estabeleceu a

²⁹⁵ Sebastião Firmino dos Santos (1915). Entrevista realizada em agosto de 2008.

partir das demandas geradas pela ADCNR. Aos 26 anos, desconhece histórias antigas e não sabe fazer louça. Ouve, silencioso, os mais velhos falarem do “tempo pra trás”. Ainda assim, Euclides reforça a antiguidade daquela ocupação e acrescenta que os mais velhos habitantes do Riacho eram “negos da África”:

Euclides: Quantos ano? Eu acho que tem mais, mais de cem ano que nós já tá.

Noêmia: Já faz muito mais que nós tá aqui.

Euclides: Tem muito mais, tem muito mais. Que aqui teve, assim, as primeiras pessoa que morou aqui foi meu avô.

Noêmia: Foi o avô dele, foi meu pai, meu avô²⁹⁶.

A apropriação da terra é antiga, está vinculada a laços de parentesco e ao elemento étnico negro. A definição do Riacho com o espaço quilombola não inventa essa concepção. Evidentemente, a participação das lideranças nas discussões agrega novas interpretações. Ou seja, a noção de que a terra uterina é lugar de preto se forjou na experiência cotidiana e histórica do grupo. No entanto, ela pode se ressignificada e incorporar outros elementos.

Noêmia: Foi que butaro agora esse negócio de quilombo, que nós era nego, aí mudar

Euclides: É que naquele tempo pra trás os negos era muito maltratado num sabe!

Noêmia: Chamava os negos da África.

Euclides: Os negos da África.

Noêmia: Aí mudar.

Euclides: Aí foram criando os quilombo, os quilombola, quilombola aí o nome quilombola pro tempo pra trás num quisero não, esse povo num quis não, aí chamava nego do Riacho, e agora ainda tai, nego do Riacho.

O termo “quilombo” aparece como uma nomeação de fora para dentro, entretanto, ele produziu alterações na forma como os moradores do Riacho se autopercebem. Na nova era quilombola, o passado é reinventado, retoma-se, discretamente, as alusões ao cativo ou à África com o intuito de reafirmar e reforçar o pertencimento da terra como um lugar de preto.

Ao mesmo tempo em que o quilombo é coisa nova e o Riacho, experiência antiga, ambos remetem a um sentido do velho, daquilo que ficou pra trás, das experiências dos antigos moradores na terra uterina. Espaço onde os troncos velhos nasceram e morreram, enterraram seus umbigos e alguns mortos. O

²⁹⁶ Euclides Lopes da Silva (1982) e Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

quilombo, enquanto uma nova realidade, possui sentido, tão somente, nas referências aos tempos passados, mesmo quando estas são vagas e refazem a história de um negro cujos passos, ao certo, quase ninguém conhece ou falam de um tempo em que os negros eram “muito apanhado por esse povo rico, esse povo branco, assim, branco num gostava de nego nesse tempo pra trás”²⁹⁷. Permanece a referência ao tempo antigo, pertencente aos avós e bisavós que chegaram há “mais de cem anos” naquelas terras, e à identificação de relações interétnicas definindo os lugares de brancos e negros. O quilombo aparece como uma nova versão de antigas histórias que sempre se remetem à noção de família e de terra de negros, um momento para os moradores do Riacho que passam a reinventar sua história, refazê-la, repensá-la. São essas e outras mudanças que podem ocorrer no passar das “eras”, no tempo que segue e não finda.

²⁹⁷ Euclides Lopes da Silva (1982) e Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

Considerações Finais

Considerações Finais:

No Riacho, a terra constitui um legado de família e, segundo dona Noêmia, “é nossa mesma, num tem pra onde nós sair daqui não, só quando Nosso Senhor tirar é quando nós vamo sair daqui, eh, sai não minha fia”²⁹⁸. Para o Sr. João, “era de Trajano Passarinho tudo isso aí”, e segue afirmando: “aqui nós tem uma herança, nós num paga nunca, que isso aqui vem de D. Pedro II, que deixou pra nós, nós num paga isso aqui não, nunca pagamos”²⁹⁹. Esse *ethos* do direito pelo costume assegura a posse da terra, independente da ideia de quilombo contemporâneo.

Eis que o velho Trajano retorna a esta narrativa mais uma vez. Sua presença vai e vem constantemente porque ele atravessa todas as “eras” e é ressignificado em cada uma delas. A história da conquista e da fixação perpassa a história e a herança dos antigos. Mesmo quando, na fala dos mais novos, os velhos parecem sumir aos poucos, enterrados pelo esquecimento, as referências sobre a antiguidade da ocupação permanecem. O sentimento de pertença em relação ao território associa-se às identidades familiares, as redes construídas pelo parentesco, ao sangue que demarca as balizas da terra e une os novos aos velhos.

Quando falei das práticas culturais que não são repassadas às novas gerações, como o fabrico da louça, deixei em aberto um elemento fundamental: mesmo aqueles que desconhecem o ofício, sabem que aquela é uma arte dos antigos, isto é, o saber-fazer de seus pais, aprendido dos mais velhos. Algumas mulheres permanecem produzindo fragmentariamente a louça, mesmo reconhecendo a dificuldade de vendê-las. Outras deixaram de moldar o barro, mas carregam na memória lembranças dos tempos em que o comércio ceramista garantia a sobrevivência da família. Ao moldar mais uma vez o barro ou simplesmente lembrar-se do ofício, os moradores do Riacho ritualizam tempos antigos. A louça constitui um suporte de identidade e de tradição reconhecido dentro e fora da comunidade. A partir das práticas culturais, da conquista cotidiana do espaço e da memória (sempre fragmentada e parcial) são reforçados sentimentos de pertença.

²⁹⁸ Noêmia Lopes da Silva (1952). Entrevista realizada em 26 de maio de 2008.

²⁹⁹ João de França Pereira (1940). Entrevista realizada em 11 de outubro de 2008.

A primeira dificuldade para o historiador que se dedica a trabalhar com narrativas, cujas formas de comunicação são orais, consiste em estabelecer um diálogo adequado com o tempo próprio da anamnese – isto é, da recordação, da memória ativa³⁰⁰. Essa questão fica particularmente evidente quando a pesquisa se refere às narrativas transmitidas pela tradição oral.

Os sujeitos lembram com o corpo, com os sentidos, com o espaço. Fazem associações e criam as suas referências ao passado. A medição do tempo no ato de recordar a trajetória individual e a ação de inseri-la em redes de pertencimento transcende os dados abstratos, exteriores à vida das pessoas. Obviamente que, por vezes, os anos aparecem, mas estão sempre vinculados a um acontecimento marcante e, por essa razão, persistem na memória. Isto é, na oralidade e na vida das pessoas há lógicas de demarcação temporal que participam da experiência de quem fala, podendo ou não remeter-se a um dado cronológico.

Se os referenciais de transmissão e ensinamento são orais em comunidades como os negros do Riacho, a história que se utiliza dessas memórias como material de trabalho permanece como uma atividade escrita. Em comum entre ambos está a disputa pelo passado. A história anseia por construir um discurso de verdade sobre o passado, elaborado a partir de paradigmas, metodologias, diálogos com outras produções acadêmicas e com os dados empíricos, refutando concepções, reafirmando teses e construindo novas hipóteses de trabalho. Ora, as narrativas de memória pressupõem, igualmente, a fidelidade do narrador que dialoga com outras versões para contestá-las, reafirmá-las ou agregar elementos que lhe eram desconhecidos.

Se, nos contos e lendas, há uma fuga do tempo, inserindo a narrativa na temporalidade do “era uma vez” – apesar de serem estruturadas de forma a evidenciar uma “moral da história”, que serve ao mundo do não ficcional – as narrativas de memória e de história se pretendem fidedignas; lutam por suas verdades, por mais parciais que estas sejam; completam lacunas; preenchem espaços vazios, como se, no instante da enunciação, construíssem uma rede coesa de detalhes e significados.

³⁰⁰ Aristóteles diferenciava a *anamneses*, ato voluntário e ativo, da memória da *mneme* recordação involuntária, apaixonada. RICOEUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Campinas/SP: Ed. UNICAMP, 2007. p.37; SAMUEL, Raphael. Teatros da Memória. In: **Revista Projeto história**. São Paulo: PUC, n.14, fev. 1997. p.41.

Ocultam o esquecimento, como se não deixassem pelo caminho, na penumbra, partes da vida ao tentar “ressuscitar” outras. Fernando Catroga argumenta que a memória esquece-se que se esqueceu, legando a uma vala comum trajetórias, gestos e detalhes sucumbidos e silenciados para fazer aparecer outros. A escrita histórica também olvida, omite porque não consegue controlar tudo o que passou. Não diz que esqueceu e deixou em surdina experiências várias, enterradas na indigência. Acreditando perenizar aquilo que encerra na escrita, o historiador acaba por construir túmulos, escrever na lápide do morto, dando-lhe um lugar dentro do cemitério e da disciplina para, enfim, situar os vivos e se reconciliar com a morte:

(...) a historiografia também exorciza a morte, introduzindo-a no discurso para criar, como no jogo *simulador e dissimulador* do culto evocativo dos mortos, a ilusão da sua não existência. Indo aos fundamentos últimos desta função, pode mesmo concluir-se que o homem é um ‘animal histórico’, porque necessita de ‘ajustar contas com a sua própria morte’³⁰¹.

Ritualizando a morte ao tentar fazer emergir o passado, o historiador não possui nas mãos o pretérito em sua onticidade. Tudo o que dispõe é fragmentário, resquícios do que passou e se esvaiu. Essa sensação é semelhante à percepção dos entrevistados na comunidade sobre a impossibilidade de aprisionar o tempo que se desloca, dilacerando o real passado. O historiador, que crê conhecer as artimanhas do tempo, não nega a possibilidade de narrar o pretérito no presente, mas compreende que não é possível refazê-lo tal qual vivido no passado. A crença no poder que a ciência histórica teria de reviver o passado conforme experimentado pelos grupos entrou em falência, segundo Manoel L. S. Guimarães:

Essa falência de um regime de escrita manifesta-se pela constatação da impossibilidade de realização desse projeto; uma escrita que colasse à própria experiência, como um decalque fiel do vivido. A compreensão de que toda escrita já é um trabalho a *posteriori* de significação da própria experiência levou os historiadores a problematização de sua escrita (...)³⁰².

³⁰¹ CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Coimbra: Quareto, 2001. p.42.

³⁰² GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.) **Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e Ensino de História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 29-30.

O historiador, em seu ofício, reconhece que as hipóteses elaboradas no trabalho de investigação não emanam apenas do pretérito, pois “o presente torna o passado significativo”³⁰³. Mais uma vez, a história se aproxima da memória. A lembrança não refaz o pretérito tal qual fora experimentado em um vão momento que se esvaiu. Portanto, a recordação opera um tempo que lhe é próprio, corrompendo o presente e o passado quando crê trafegar livremente por ambos.

Quanto ao trabalho final do historiador, este sempre encerra, nos limites do livro, uma versão. Mesmo que tenha a consciência da parcialidade das hipóteses apresentadas, da possibilidade de aparecerem interpretações contrárias, ou ainda que modifique as suas proposições em trabalhos posteriores, a sua escrita já criou um sepulcro.

Se a escrita encerra histórias quando decreta o fim da própria narrativa pela conclusão, as falas estão vivas e abertas, refazendo-se. Assim, o trabalho de interpretação do historiador que utiliza as fontes orais não é suficiente para contemplar as mil formas e as nuances apresentadas pelas falas. A diversidade de versões presentes na tradição oral é produtiva e criadora, ela não impõe uma fronteira intransponível entre verdade histórica e as outras verdades que pululam “na boca do povo”.

Nessas linhas escritas não pretendi apreender por completo a pluralidade das falas. Procurei atravessar “as eras” seguindo o percurso das narrativas que remontam um passado mítico e ancestral, seguem no passar do tempo com as trajetórias dos velhos e são construídas no presente quilombola. Mas essa não é a última cena antes de cerradas as cortinas da história. O capítulo final termina a escrita da dissertação, não a vida das pessoas. As últimas versões dessa história estão sendo refeitas pelos sujeitos que dela fazem parte. O quilombo não é o desfecho feliz de uma história redescoberta, é apenas o capítulo mais recente desses enredos de vida, outros virão...

³⁰³ *Idem*, p.31

Referências Bibliográficas e Fontes

Referências Bibliográficas:

ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **Rev. da Associação Brasileira de História Oral**. São Paulo: ABHO, v. 8, n.1, jan-jun. 2005.

ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz. **A Invenção do Nordeste e Outras Artes**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio – uso comum e conflito. In: CASTRO, Édna; HÉBETTE, Jean (Orgs). **Na Trilha dos Grandes Projetos: Modernização e Conflito na Amazônia**. Belém/PA: UFPA/NAEA, 1989. P.

_____. **Os Quilombolas**. Revista Orçamento e Política Socioambiental. Brasília/DF: Instituto de Estudos Socioeconômicos. Ano IV, n. 13, jun. de 2005.

ALVES, Celestino. **Retoques da História de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1985.

_____. **Vaqueiros e vaquejadas**. Natal: EDUFRN, 1986.

ANDRADE, Lúcia, TRECCANI, Girolano. **Terras de Quilombo**. 1999, (Mimeo)

ANDRADE, Tânia (Org.). **Quilombos em São Paulo: Tradições, Direitos e Lutas**. São Paulo: IMESP, 1997,

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo – Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola**. Bauru/SP: EDUSC, 2006.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. Natal: UFRN/CCHLA, 19994. (Col. Humanas Letras).

_____. **Os Negros do Riacho: Estratégias de Sobrevivência e Identidade Social**. (Dissertação de Mestrado). Natal: UFRN, 1988.

_____. **Quilombos – Comunidades Remanescentes – RN**. Rev. Galante, Natal: Fundação Hélio Galvão, n.17, vol. 03. nov. de 2006.

AUGÊ, Marc. **O Sentido dos Outros: A Atualidade da Antropologia**. Petrópolis/RJ? Vozes, 1999.

_____. **Por una Antropología de la movilidad**. Barcelona: Gedisa, 2007.

AUGUSTO, José. **Famílias Seridoenses**. Ed. Fac-similar (1940). Natal: Sebo Vermelho, 2002.

ARAÚJO, Douglas. **A Morte do Sertão Antigo no Seridó. O Desmoronamento das fazendas Agropecuaristas em Caicó e Florânea**. Fortaleza: BNB, 2006.

BALEIRO, Aliomar. A Constituição de 1891. n: PORTO, Walter Costa. **Constituições brasileiras**. 2 ed. Brasília/DF: Senado Federal e Ministério da Ciencia e Tecnologia, 2006.(CD-R).

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco - estudo antropológico de Vila Bela**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARCELLOS, Daisy Macedo (et all). **Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e Territorialidade**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004;

BARTH, Fredrick. O Grupo Étnico e suas Fronteiras. In: LASKE, Tomke (Org.). **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENJAMIN, Walter. O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov (Magia Técnica, Arte e Política). In: _____. **Obras Escolhidas**, vol. 1 São Paulo: Brasiliense, 1985. p.198.

BLOCH, Marc. **A Apologia da História ou O Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CARVALHO, José Jorge de. **O Quilombo do Rio das Rãs: Histórias, tradições, lutas**. Salvador: UFBA, 1996.

CASCUDO, Luiz da Camara. **História do Rio Grande do Norte**. 2.ed. Natal: FJA, Achiamé, 1984.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano I – Artes de Fazer**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

_____. A beleza do morto. In: _____. **A cultura no plural**. São Paulo: Papyrus, 2001. p.55-85.

_____. **A Invenção do Cotidiano II – Morar e Cozinhar**. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

DAVIS, Natalie Z. **Culturas do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna. – Oito Ensaios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DANTAS, D. José Adelino. **Homens e Fatos do Seridó Antigo**. Ed. fac-similar (1941), Natal: Sebo Vermelho, 2008.

DUQUE, Adauto Neto Fonseca. **Boa Vista e Moura – Terras de Quilombos – E O Grande Projeto Trombetas – Uma Incômoda Presença.** (Dissertação de Mestrado) Fortaleza/CE: UFC, 2004.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor: História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas.** São Paulo: USP, 1995 (Tese de Doutorado)

_____. Breves comentários sobre o Decreto nº 3.912, do Presidente da República, de 10 de setembro de 2001. In: OLIVEIRA, Leina Ayer (Org.) **Quilombos a Ora e a Vez dos Sobreviventes.** São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001.

_____. Mocambos do Trombetas: memória e etnicidade (séculos XIX-XX) In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) **Os senhores dos Rios.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

_____. Não conto o que não sei: é assim a história (prefácio). In: NEVES, Frederico de Castro *et al.* **História: memórias no plural.** Fortaleza: Venus Gráfica e Editora; FUNCAP, 2008. p.7-10.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. A. Dizer o Tempo. In:_____. **Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História.** Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GEERTZ, Clifford. O senso comum como um sistema cultural. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** 3.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

GUERRA, Felipe, GUERRA, Theophilo. **Secas Contras as Secas.** 3 ed.; ed. Fac-similar (1909). Mossoró: Coleção Mossoroense, 1980

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. O presente do passado: as artes de Clio em tempos de memória. In: ABREU, Martha; SOIHET, Raquel; GONTIJO, Rebeca (Orgs.) **Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e Ensino de História.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HOBBSAWN, Eric. **A Invenção das Tradições.** São Paulo: Paz e Terra, 1997.

LAMARTINE, Osvaldo. **Sertões do Seridó.** Brasília: Senado Federal, 1980.

LEONARDI, Vitor. **Entre árvores e esquecimentos: História social nos sertões do Brasil.** Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** 3 ed. Campinas/SP: EDUNICAMP, 1994.

LEITE, Ilka Boaventura, **O Legado do Testamento - A comunidade da Casca em Perícia.** Florianópolis: UFSC, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A família. In: SHAPIRO, Henry L. (Org.). **Homem, cultura e sociedade.** São Paulo: Martins Fonte, 1982. p.355-380.

MACEDO, Muyrakytan. **Ricos Cabedais.** (Tese de Doutorado). Natal: UFRN. 2006.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo, CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No Caminho das Pedras de Abacatal – Experiência Social de Grupos Negros no Pará.** 2. ed. Belém/PA: NAEA/UFPA, 2004.

MARQUEZ, Gabriel Garcia, **Cem Anos de Solidão**, Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1991.

MATTOS, Maria Regina M. F. **Vila do Príncipe – 1850/1890: Serão do Seridó - Um Estudo de Caso da Pobreza.** Dissertação, Mimeo. Niterói/RJ: UFF. 1988.

MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho –** Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007). UFRN: 2008.

MEDEIROS, Tarcísio. **Aspectos Geopolíticos e Antropológicos da História do Rio Grande do Norte.** Natal: Imprensa Universitária, 1973

MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. **Castainho: etnografia de um bairro rural de negros.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 1985.

MONTEIRO, Denise Matos. **Introdução à História do Rio Grande do Norte.** Natal: EDUFRN, 2000.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História e memória: combates pela história. **Rev. de História Oral** vol. 10 N^o 1, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de História Oral, jan. dez. 2006.

_____. **Padres e artesãos: narradores itinerantes.** p.2. <http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/montenegro.4.pdf>, acessado em 27 de abril de 2009.

MOTTA, Márcia Maria Menendes, Posseiros no Oitocentos e a Construção do Mito Invasor no Brasil (1822-1850). In: _____, ZARTH, Paulo (Orgs.). **Formas de Resistência Camponesa: Visibilidade e Diversidade de Conflitos ao Longo da História.** São Paulo: Ed. UNESP; Brasília/DF: Ministério do Desenvolvimento Agrário – NEAD, 2008. p.85-101. Vol.1. (Concepções de Justiça e Resistência nos Brasis).

NOGUEIRA, Octaciano A Constituição de 1824. In: PORTO, Walter Costa. **Constituições brasileiras.** 2 ed. Brasília/DF: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, 2006.(CD-R)

NORA, Pierre. Entre Memória e História a Problemática dos Lugares. **Rev.Projeto História.** São Paulo: PUC, dez de1993, p.07-28

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Um Conceito Antropológico de Identidade. In: _____. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira Ed. 1976,

OTHON FILHO, Antonio. **Meio Século da Roça à Cidade (Cinqüentenário de Currais Novos)** Recife: Companhia Editora de Pernambuco, 1970.

PEREIRA, Edmundo Marcelo Mendes. **Comunidade de Macambira: “Negros da Macambira” – A Associação Quilombola** (Relatório Antropológico). Natal: UFRN/INCRA, 2007.

PEREIRA, Jurandyr Pires (Org.). **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1960. (vol. XVII)

PESSOA, Fernando. O Marinheiro. In: _____. **O Eu profundo e os outros Eus**. 20 ed. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1980.113-125.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: **Revista Projeto história**. São Paulo: PUC, n;14, fev. 1997. p.25-81.

_____. Forma e significado na História Oral - A pesquisa como experimento de igualdade. **Revista Projeto história**. São Paulo: PUC, n;14, fev. 1997. p.7-39.

PRÊMIO DA ABA. **Territórios Quilombolas**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário e Rural, 2006.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. **Affro-ásia**. n.23. Salvador: UFBA, 2000.

QUEIROZ, Pedro Fernandes. **O sertão: negros e brancos – uma amostra do preconceito racial no município de Currais Novos**. Dissertação de Mestrado. Campina Grande: UFPB, 2002.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica**. São Paulo: FFLCH/USP, 1983. p.141-143.

QUINTINO FILHO, Antonio. **História do Município de Currais Novos**. Natal: Fundação José Augusto, 1987. p.111; SOUZA, Joabel R. **Totoró: Berço de Currais Novos**. Natal: EDUFRN, 2008, p.35-36.

REIS, João José SANTOS, Flávio Gomes dos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **A Memória, A História, O Esquecimento**. Campinas/SP: Ed. UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, Nina. **As Raças Humanas e A Responsabilidade Penal no Brazil**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1939

SAMUEL, Raphael. Teatros da Memória. In: **Revista Projeto história**. São Paulo: PUC, n.14, fev. 1997

SANTOS, Flávio Gomes dos. **Histórias de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzala no Rio de Janeiro - século XIX**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado: cultura, memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte Ed. UFMG, 2007.

SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 no ato das disposições constitucionais transitórias de 1968. In: Boletim Informativo do NUER (Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas) **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil**. .V. 1. n. 1. Florianópolis, 1996.

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Sudeste (século XIX)**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOBRINHO, Tomaz Pompeu **História das Secas (Século XX)**. 2. ed. Mossoró: Col. Mossoroense, Fundação Guimarães Duque, Escola Superior de Agricultura; Natal: Assembléia Legislativa do Rio Grande do Norte, 1982, p.22. (Vol. CCXXVI).

SOCIEDADE MARANHENSE DE DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS; **Jamary dos Pretos – Terra de mocambeiros**. São Luiz, 1998. col. Negro Cosme, Vol II.

SOUZA, Joabel R. **Totoró: Berço de Currais Novos**. Natal: EDUFRN, 2008,

TODOROV, Tzvetan. **A descoberta da América – A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THONSON, Alistair. Memórias de Azanc – colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. **Rev. da Associação Brasileira de História Oral**. n. 4. São Paulo: ABHO, 2001. p.85-101.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó: África no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Capinas: Edunicamp; 1996

FONTES:**1. Fontes Orais:**

Ana Maria Lopes da Silva (1954), entrevistas realizadas em 26 de março de 2004 (átreudio, fita k7), 9 de setembro de 2005 (áudio, fita k7), 11 de Agosto de 2008 (áudio mp3), 22 de Agosto de 2008 (vídeo, mpg), 11 de outubro de 2008 (áudio mp3)

Creuza Leite (1932). Entrevista realizada no dia 23 de marca de 2005 (áudio fita K7)

Cícera Barbosa Gomes da Silva (1932). Entrevistas realizadas em 15 de janeiro de 2005 (áudio, fita K7), 27 de maio de 2007 (fita K7) e 18 de janeiro de 2008 (áudio, fita K7)

Euclides Lopes da Silva (1982), entrevista realizada em 26 de maio de 2006 (Áudio, mp3).

Graciene Pereira de Oliveira (1966), entrevista realizada em 18 de janeiro de 2005 (áudio, fita K7)

Iralice Lopes da Silva (1959) entrevistas realizadas em 26 de março de 2004 e em 30 de junho de 2007. (áudio, fita K7).

Joabel Rodrigues de Souza (1935). Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2005 (áudio, fita K7)

João de França Pereira (1940), Entrevista realizada em 11 de Outubro de 2008 (áudio, mp3)

Laurentino Lopes da Silva (1919), entrevistas realizadas em 18 de janeiro de 2005 e 30 de junho de 2007 (áudio fita k7).

Maria das Neves dos Santos (1948), entrevista realizada em 11 de agosto de 2008. (áudio, mp3)

Maria Nivalda da Silva (1944), entrevista realizada em 12 de outubro de 2008 (áudio mp3).

Noêmia Lopes da Silva (1952), entrevista realizada no dia 26 de maio de 2008 (áudio, mp3).

Pe. Welson Rodrigues do Nascimento (1957), entrevista realizada em 01 de fevereiro de 2005 (áudio fita K7).

Sebastião Firmino dos Santos (1915), entrevista realizada em 11 de agosto de 2008 (áudio mp3).

Severino Bezerra de Medeiros (1915), entrevistas realizadas em 25 de maio de 2007 e 18 de janeiro de 2008 (áudio fita K7).

Sinval Lopes da Silva (1949), entrevista realizada em 11 de agosto de 2008 (áudio mp3).

Tereza Maria da Conceição Filha (1960-2007). Entrevista em 09 de setembro de 2005 (áudio fita K7)

2. Fundo do Primeiro Cartório de Currais Novos:

Inventário nº 493, 1930.

Livro de Escripturas nº 1 (1875-1888). Escritura de arrendamento de 25 de agosto de 1881.

Livro de Escripturas nº 3, escritura de compra e venda de 15 de fevereiro de 1901.

Livro de Óbitos nº 1, registro nº 65, fls. 73v-74, 13 de março de 1899.

Livro de óbitos nº 1, registro nº 143, fl. 55, 12 de dezembro de 1899.

Livro de Óbitos nº 04, registro nº 203, fl. 49v, 10 de novembro de 1926.

Livro de Óbitos nº 04, registro nº 42, fl. 116v, 02 de novembro de 1927.

Livro de Óbitos nº 05, registro nº 147, fls. 109 e 109v, 24 de outubro de 1930

Livro de Óbitos nº 05, registro nº 108, fl. 98v, 30 de julho de 1930.

Livro de óbitos nº 06, registro nº 80, fls. 76v-77, 04 de maio de 1932.

3. Fundo do Segundo Cartório de Currais Novos:

Escritura de arrendamento, livro nº 1, fls: 20-21v. 1882.

Livro de óbitos nº C-2, registro nº 742, 22 de junho de 1948.

Livro de óbitos nº 6, registro nº 5.479, 04 de maio de 1958.

Livro de Óbitos nº C-9, registro nº 7442, 05 de março de 1963.

Livro de Óbitos nº C-9, registro nº 7564, 08 de junho de 1963.

Livro de Óbitos nº C-10, registro nº 8.842, 28 de dezembro de 1966.

Livro de Óbitos nº C-11, registro nº 9.192. 23 de outubro de 1967.

Livro de Óbitos nº C-4, registro nº 166, 28 de maio de 1976.

Livro de Óbitos nº C-4, registro nº 571, 01 de julho de 1977.

Livro de Óbitos nº C-5, registro nº 1.336, 08 de julho de 1979.

Procuração, livro nº 3, fls. 118v-119, 1898.

4. Fundo da Paróquia de Santana:

3º Livro de baptismo, registro nº 337, fls. 98, 27 de junho de 1895.

Livro de Casamentos de 1934, registro 79, fls.79, 6 de outubro de 1934.

5. Jornais:

O Batel, Ano IV, n.156, Curraes Novos, 17/Nov./1917;

O Progresso, Ano XV, n.255, Curraes Novos, 22/abr./1921

Riacho, Uma Ilha de Negros no Seridó (recorte, 1988). Laboratório de Documentação Histórica – UFRN, Fundo da Rádio Rural de Caicó – MEB, caixa 09.

6. Documentos de Época:

FALAS e relatórios dos presidentes da província do Rio Grande do Norte. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, Fundação Vingt-um Rosado, Col. Mossoroense,

Edital de 09 de abril de 1882, fl. 010; Edital 18 de Agosto de 1892, fl. 18v. Livro(1891-1896) Expediente Municipal. Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

Edital da Intendência Municipal de 17 de agosto de 1907. Livro de Expediente Municipal (1904-1915), fls.56v/57. Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

Histórico da Intendência. Expediente Municipal, Livro 02, 1892, p. 110-114. Secretaria de Administração. Fundo do Arquivo Municipal da Prefeitura de Currais Novos.

Petições e Requerimentos. Expediente da Intendência, Livro (1900-1904), Livro (1904-1915), Livro (1915-1927). Fundo do Arquivo Público Municipal de Currais Novos.

Resolução nº 27, de 01/03/1912. Edital da Intendência de Currais Novos. Expediente Municipal, Livro 04, p. 105. Secretaria de Administração. Fundo do Arquivo Municipal da Prefeitura de Currais Novos.

7. Documentos:

Acervo Particular de Creuza Leite. Ata de Inauguração do Centro e Perfuração do de Poços. 1988.

Acervo particular de Creuza Leite. Ata de Solenidade de Inauguração das Casas na Comunidade dos Negros do Riacho, 1994.

BRASIL, **Programa Brasil Quilombola**, Brasília: DF: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

CALDAS, Dalva *et al.* **Projeto de Ação comunitária**, Currais Novos, 1985-1994. In: MEDEIROS, Maria Iglê. **Retratos de Dignidade: Negros do Riacho** – Identidade, Educação e Fotografia (2005-2007). UFRN: 2008, p.199-2001.

RIO GRANDE DO NORTE. **Projeto Dignidade. – Negros do Riacho**. Natal: Governo do Estado do Rio Grande do Norte, 2006.