

.....
O patrimônio fora da lei:
a questão quilombola

Julie A. Cavnagac

Conforme os parágrafos 1, 2 e 5 do artigo 216 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, é dever do Estado proteger as manifestações da cultura afro-brasileira, tombando documentos e sítios referentes aos remanescentes de quilombos. A Fundação Palmares e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), até então órgãos do Ministério da Cultura, mesmo dispondo de um orçamento limitado, são responsáveis por fazer valer a Constituição, realizar as ações de patrimonialização e de salvaguarda dos bens materiais e imateriais, acompanhar os grupos organizados para efetivação dos seus direitos e demandas de reparação. Com a efetivação dessas mudanças constitucionais a partir de 2003, tratava-se de transformar o Brasil num país multicultural e plural e de proporcionar avanços para os grupos subalternos; no entanto, essas conquistas parecem ser mais simbólicas do que efetivas e, mesmo assim, encontram-se cada vez mais ameaçadas (Norte, 2016, p. 97).

O Decreto 3.551 de 2000 que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial deu um novo impulso às ações de cultura, provo-

cando uma revolução nas políticas patrimoniais ao incluir na narrativa nacional grupos considerados até então coadjuvantes. A proposta de revisitar a história ganhou força a partir de 2003,¹ com a criação da Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e do Programa Brasil Quilombola, responsáveis por coordenar as ações afirmativas e a implementação de outros instrumentos jurídicos e políticos, notadamente os que efetivam a regularização dos territórios quilombolas, como parte de um plano de governo visando à reparação histórica, à promoção da diversidade cultural e da igualdade racial. E foi assim que o Brasil se descobriu racista.

No Rio Grande do Norte – onde houve relativamente poucas ações do Iphan – o despertar racial e étnico não foi acompanhado de ações efetivas por parte do órgão: estranhamente, apenas a capoeira e o ofício de mestre de capoeira constam como registro cultural de matriz africana. Para entender esses descompassos, esclarecer as razões da ausência dos africanos e dos afro-brasileiros nos relatos dos historiadores e na representação da paisagem cultural regional, parece importante, num primeiro momento, fazer uma releitura da historiografia local para mostrar qual era o lugar atribuído aos afrodescendentes no tecido social antes do questionamento da história pelos interessados. Também irei avaliar como a “cultura” se tornou um instrumento destinado a apoiar demandas específicas, assegurar a legitimidade das reivindicações coletivas e das conquistas, requerer um lugar de fala, ter um protagonismo num espaço social marcado pela exclusão, o racismo e a desigualdade (Guran, 2016, p. 218).

1 O Decreto nº 4.887/03 e a Instrução Normativa nº 57 do Incra, de 20 de outubro de 2009, regulamentam o procedimento para identificação, reconhecimento, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Na prática, o decreto foi aplicado em 2004, quando o Incra ficou responsável pela tramitação dos processos, antes sob responsabilidade da Fundação Palmares, órgão do Ministério da Cultura criado em 1988.

O sertão negro

Trabalhos acadêmicos recentes mostram a importância dos agrupamentos familiares de negros livres desde o século XVIII e, com mais frequência, a partir de meados do século XIX, na época áurea do cultivo do algodão, restabelecendo a verdade histórica ao descrever os afrodescendentes como agentes no desenvolvimento econômico, cultural e social da região do Seridó potiguar (Borges, 2000; Macêdo, 2008, 2012, 2014, 2015). Além disso, a presença das irmandades devotas de N. Sra. do Rosário que iniciaram seu funcionamento na região no final do século XVIII e que são atuantes até hoje em várias cidades do Seridó, comprovam a vitalidade das tradições culturais afro-brasileiras que se renovam no contexto atual. Além das múltiplas famílias descendentes dos africanos trazidos à força, encontramos duas comunidades quilombolas que solicitaram a regularização dos seus territórios tradicionais: Macambira, no município de Lagoa Nova e Boa Vista, em Parelhas, e Riacho dos Negros, outra comunidade do município de Currais Novos, que iniciou o processo apenas em 2018.

No caso das comunidades quilombolas, a solicitação da efetivação dos direitos constitucionais é acompanhada obrigatoriamente de uma redescoberta da história; difícil tomada de consciência dos interessados em relação a um passado sofrido e silenciado. Os processos memoriais e patrimoniais têm um papel central nessa reapropriação, tanto para assegurar a permanência dos grupos nos seus territórios quanto para fortalecer a reivindicação dos direitos coletivos ligados a uma ancestralidade africana – herança constantemente revisitada pelos grupos que buscam caminhos para sair da invisibilidade. A reivindicação da “tradição” parece ser uma via rica para entender os desafios de uma tal aventura: o patrimônio designado localmente como a “cultura de raiz” é uma afirmação de autoctonia e uma tentativa de revisitar o passado colonial, fenômeno que a folclorização das manifestações culturais e os processos de patrimonialização impediram.

Reuni, inicialmente, as informações disponíveis sobre a presença escrava na região com base nas poucas fontes históricas primárias consultadas e também nos outros registros feitos ao longo dos séculos – transcritos por historiadores locais – com o objetivo de mostrar que a Boa Vista se inscreve num conjunto mais amplo, o das chamadas comunidades de remanescentes de quilombo. Uma leitura mais aprofundada e sistemática dos documentos que teriam escapado à destruição ocorrida em 1890 por ordem de Ruy Barbosa auxilia nesta redescoberta (Forti, 2017, p. 88-89). No entanto, este exercício ainda está em curso, e tais investigações irão oferecer informações mais consistentes sobre populações de origem africana no estado, examinando, em particular, o estatuto do escravo no sertão.²

À margem da história

Ao contrário do que foi escrito, há ao longo do período colonial e no Império uma presença contínua das populações escravizadas. Os dados históricos sobre a chegada de africanos no Rio Grande do Norte reunidos até agora mostram que o Seridó recebeu escravos desde o início do seu povoamento. Durante as últimas décadas do século XIX, constata-se que, em relação ao resto da Província, o número de escravos era maior: antes da Abolição, o Seridó tinha 27,3% dos escravos do total existente no Rio Grande do Norte, número significativo para uma região que Cascudo descreveu como totalmente branca (Lamartine, 1965; Macêdo, 2005, p. 45; Mattos, 1985, p. 136-138).

Mesmo sem dispor de estatísticas e à luz dos estudos históricos que nos ajudam a ter uma visão global do fenômeno, pode-se pensar que, após a Lei Áurea, boa parte da população liberta permaneceu nas

² Pesquisas iniciadas nos anos 2000 por historiadores e antropólogos da Universidade Federal do Rio Grande do Norte têm resultados já publicados: Cavignac, 2003; Cavignac, J. et al. (org.), 2007; Cavignac, J.; Macêdo, M. (orgs.), 2014; Cavignac, J. ; Dantas, M.I.; Silva, D., 2015 ; Cavignac et al., 2007, 2014, 2015; Gois, 2003; Goulart, 2016; Macedo, 2013; Macêdo, 2003, 2008, 2015; Silva, 2014; Santos, S.G., 2007; Santos, J.L.C., 2017.

proximidades das antigas fazendas onde viviam, pois, como afirma Maria Regina Mattos (1985, p. 125): “[...] o escravo do Seridó estava, no final do século XIX, engajado na produção de alimentos e no trato com a pecuária de maneira muito específica”.

No início do período colonial, a sociedade era organizada em torno da pecuária e o escravo parece ter conseguido uma autonomia relativa para cultivar e adquirir um capital com o fruto do seu trabalho. A situação de cativeiro no sertão também difere daquela do litoral, onde se concentravam os engenhos de açúcar, e evoluiu ao longo dos séculos, sujeita às mudanças na organização da economia e da sociedade (Puntoni, 2002, p. 100-108). Assim, as primeiras cartas de alforria datam do século XVIII e, no Seridó, desde essa época, há alguns libertos bem-sucedidos, como Feliciano da Rocha que teria vivido mais de cem anos (1700-1815). O proprietário das fazendas Barrentas e Cacimba das Cabras em Acari, já em 1718, deixou uma prole de nove filhos, 42 netos e 22 bisnetos vivos nos anos 1830 (Dantas, 1941; Macedo, 2013, p. 227-255; Silva, 2014, p. 37-50). Também, no século XIX, de acordo com os documentos históricos estudados, havia escravos que eram proprietários de gado e havia negros livres e libertos que adquiriram terras (Macêdo, M., 2015; Macedo, H., 2013). Assim, existem situações sociais historicamente diferenciadas que devem ser levadas em conta no estudo do passado de uma comunidade quilombola como a Boa Vista, para a qual há poucos registros documentais.³

Leituras coloniais da escravidão

É lógico que a importação de mão de obra escrava foi menos massiva no Rio Grande do que em outras regiões mais ricas e cobiçadas pelo Reino: nas cidades portuárias que recebiam navios negreiros e nas zonas canaviais, o número de cativos era mais elevado. Porém, é preciso

3 Existe um inventário datado de 1859, em nome de Manoel Fernandes da Cruz e Victorina Maria da Conceição, com terras, algumas cabeças de gado e poucos bens. Nas reconstituições genealógicas, conseguimos reencontrar os descendentes na Boa Vista dos Negros (Cavignac et al., 2007).

levar em conta, nestas considerações, o contexto de guerra permanente contra as populações indígenas na região, conflitos que cessariam somente nas primeiras décadas do século XVIII; a chamada Guerra dos Bárbaros freou a entrada dos criadores de gado e dos seus agregados, entre eles os africanos escravizados. No entanto, há indícios de que a presença africana foi subestimada pelos historiadores.

De fato, durante os primeiros séculos do período colonial, a resistência indígena impossibilitou a instalação definitiva de um sistema produtivo gerador de novas relações sociais, como é possível verificar em outras localidades do Nordeste. Ainda é preciso lembrar que a ocupação holandesa (1633-1654) e os conflitos ligados a essa presença tiveram como consequência a desorganização do sistema produtivo implantado pelos portugueses no início da conquista (Brandão, 1997, p. 88-96). Os primeiros escravos, provenientes de Pernambuco, entraram no Rio Grande do Norte com mais frequência a partir da segunda metade do século XVII, ficando, porém, concentrados nas zonas açucareiras (Andrade, 1990, p. 24; Cascudo, 1955; Medeiros, 1978, p. 88-89).

Em meados do século XVII, com a presença holandesa, o tráfico negreiro no Nordeste aumenta e, com ele, a formação dos quilombos (Puntoni, 1999, p. 150-151, 157, 171-172; Mello, 1987).⁴ Foi justamente com os primeiros colonos oriundos da Paraíba e de Pernambuco que os escravos chegaram ao sertão, sobretudo a partir do século XVIII. Assim, acompanhando parcialmente os trabalhos clássicos dos historiadores locais, verificamos que havia menos escravos ali do que nas cidades portuárias, onde atracavam os navios negreiros. A mão de obra servil

⁴ Os escravos que vieram para o Rio Grande desembarcaram em Recife, trazidos de Angola, do Congo e da Guiné no início do tráfico (Monteiro, 2002, p. 116). No final do século XVI, estima-se que havia 20.000 escravos trabalhando em 120 engenhos no Nordeste, concentrados principalmente nas cidades de Recife (PE), Salvador (BA) e São Luís (MA) (Pavão, 1981, p. 41). Existem referências esparsas na literatura que apontam para a existência de “mocambos”, como aquele situado na praia das Graças, localizada entre a atual cidade de Touros e o Cabo de São Roque, onde marinheiros amotinados de um navio holandês chegaram em 1763 (Carvalho, 1905, p. 360).

instalou-se mais tardiamente no interior do Rio Grande do Norte do que em outras regiões nordestinas onde havia uma intensa exploração da cana-de-açúcar que necessitava de uma mão de obra importante; esse quadro irá mudar no final do século XVIII.⁵

Sabe-se também que desde o início do século XVII os escravos foram associados à conquista do território, sendo integrados às tropas; a participação nas “guerras justas” era um meio de conquistar uma liberdade individual (Portalegre, 1994 et al., p. 129; Puntoni, 2002, p. 58). Desde o século XVII, havia “negros” livres servindo no exército português (Casculo, 1955, p. 81-82; Medeiros, 2003; Mello, 1987; Puntoni, 1999, p. 167; 2002, p. 58, 128, 136):⁶ os serviços prestados durante as guerras de Conquista podiam ser revertidos em cartas de alforria. Os quatro “negros timbus” que aparecem no documento de 1613, provavelmente originários da costa Oeste da África, comprovam a integração da população servil ao sistema de conquista territorial, pois, na ocasião do acordo feito entre os colonos e os índios, eles receberam terras por terem sofrido “maus-tratos” (Macêdo, 2015, p. 39; Medeiros Filho, 2002, p. 5; Monteiro, 2002, p. 116). Infelizmente, ninguém sabe o que aconteceu com esses escravos donos de terra, mas provavelmente foram libertados; no

5 Os mais importantes engenhos estavam situados nas zonas açucareiras: no sul do estado, entre São José do Mipibu e Canguaretama; e ao norte de Natal, em Ceará-Mirim (Casculo, 1955; Medeiros Filho, 1993; Monteiro, 2002, p. 17-94). No início do século XVII existiam somente três engenhos no litoral potiguar (Andrade, 1990, p. 15; Monteiro, 2002, p. 116). O último escravo conhecido em Natal a chegar da África foi “Paulo Africano, pescador, dançador de Zambê e tocador de puita que dizia ter desembarcado em Serinhaém”, em Pernambuco (Medeiros, 1978, p. 101).

6 Há registros de “incorporação” de “negros” ao exército dos Janduí e de roubo de “negros” por aqueles para os portugueses durante a expedição de William Lambert, em 1645 (Puntoni, 1999, p. 170). A tropa de 1.400 homens liderada por Henrique Dias em 1646, na guerra da restauração pernambucana, tinha recrutas de origem diversa, sem que quase nada seja conhecido acerca das especificidades de cada grupo: índios, tapuias, negros, minas, mamelucos etc. (Puntoni, 1999, p. 167; Puntoni, 2002, p. 58, 136). No século XIX, também havia contingentes inteiros de soldados negros e mulatos (Koster, 2003, p. 72).

entanto, esse detalhe histórico mostra que, desde o início da colonização e como em outros contextos sociais, existiam diversos estatutos entre a população servil, bem como havia diferentes graus de autonomia entre os escravos (Cunha, 2012; Forti, 2017, p. 92-94).

Em 1695, no auge da “Guerra dos Bárbaros”, “na Capitania havia mais de 500 homens, entre brancos e índios, e mais de 100 escravos, todos aptos para a guerra” (Portalegre et al., 1994, p. 129). A miscigenação e a escravidão indígenas representavam soluções paliativas para o déficit de escravos; encontram-se muitas referências a casamentos entre índios e escravos cujos filhos podiam ser escravizados (Macedo, 2013; Lopes, 2005). As queixas relativas à ausência de escravos e ao preço da mão de obra servil são outras provas de que, no Rio Grande, a escravidão foi fundamental para o sucesso do projeto de exploração do território (Brandão, 1997, p. 102; Cascudo, 1955, p. 121, 187).⁷ Assim, no relatório dos Presidentes de Província datado de 1862, Pedro Leão Velloso queixa-se da falta dos escravos e da existência de uma população quase nômade à mercê dos proprietários de terra.⁸

No interior, pelo menos nos estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, os autores parecem concordar com a ideia de que os

7 Luís da Câmara Cascudo (1955, p. 37) registra a presença de um escravo da Guiné em Natal, em 1600, “quinze dias após a cidade ter sido fundada”, propriedade do primeiro sesmeiro do Rio Grande do Norte, João Rodrigues Colaço. Ele “comprará escravos da Guiné, era a primeira pessoa que começou a roçar e a fazer benfeitorias no Rio Grande [...] O negro foi-nos uma constante mas não uma determinante econômica” (p. 44). Mais à frente, o autor repete: “Economicamente, o escravo não foi indispensável no Rio Grande do Norte e, etnicamente, constituiu uma constante e jamais uma determinante (p. 48). A mesma frase encontra-se textualmente reproduzida, mais de cinquenta anos depois, num manual de história do RN, destinado aos estudantes, o que explica que a ideia se tornou uma verdade histórica para a grande maioria da população (Brandão, 1997, p. 73).

8 Relatório apresentado à Assembleia Legislativa do Rio Grande do Norte na sessão ordinária do ano de 1862 pelo presidente da Província, o comendador Pedro Leão Velloso. Maceió, Typ. do Diário do Commercio, 1862, p. 8. Sobre o assunto, ver <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/851/000010.html>. Acesso em 01/05/2006.

pequenos proprietários que de fato tinham poucos escravos compartilhavam o espaço familiar e seguiam o modo de vida de seus servos. Porém, há exceções que devem ser levadas em conta, pois estudos recentes que analisam inventários *post-mortem* relativizam esse quadro: no final do século XVIII, havia donos de terra paraibanos que tinham mais de 20 escravos, distribuídos entre propriedades na Serra do Teixeira e na região do Sabugi, fronteira com o atual Rio Grande do Norte, lugar onde estão instaladas famílias negras até hoje.⁹ Mais tarde, no século XIX, havia 450 escravos distribuídos na comarca do Príncipe, o que corresponde mais ou menos à atual região do Seridó (Macêdo, 2008).¹⁰ Nessa mesma época, encontram-se escravos nas grandes fazendas de criação de gado e até nas pequenas propriedades, com um número raramente superior a cinco (Macêdo, 2005, 2015; Mattos, 1985). Se é difícil obter uma estatística exata da evolução da população servil do Seridó ao longo da sua história, percebe-se, ao contrário do que Cascudo afirma (1955, p. 48), que o escravo foi, sim, determinante na economia da Província, inclusive para o interior.

A invisibilização das famílias de origem africana nas produções dos intelectuais locais é o resultado da segregação histórica das populações negras no Brasil, que continuam sendo relegadas aos mais baixos escalões da sociedade. Explica também a cegueira das autoridades estatais em relação às “minorias”, apesar de que quase 60% da população do estado do Rio Grande do Norte se declararam “não branca” no último censo (IBGE, 2010).

9 Entre os responsáveis pela conquista do interior do sertão, encontram-se os representantes das famílias mais abastadas da colônia que, consequentemente, tinham escravos, como o Coronel André de Albuquerque Maranhão (1742-1806), que possuía quatro fazendas (com escravos instalados) no Seridó (Macêdo, 2008). Estes foram contabilizados nos inventários estabelecidos na propriedade localizada no litoral (Engenho Cunhaú).

10 Ao todo, eram 4.587 escravos para toda a Província no ano de 1805.

Criados, mães pretas e fiéis vaqueiros

Há, na literatura, referências a alforrias de crianças na pia batismal por serem filhos de escravos queridos ou porque havia quem reservasse tratamentos especiais a escravos fiéis que participavam da vida da família. Mesmo que essas ideias tenham passado para o senso comum e, no final das contas, justifiquem a escravidão, merecem ser apontadas. Quando reunidos, os fatos históricos e os discursos sobre a condição escrava revelam uma sociedade organizada em torno do trabalho servil.

Entre outras razões, a escravidão foi subestimada, pois acreditava-se que no sertão havia uma necessidade de relações harmoniosas por causa das dificuldades de se viver num ambiente natural tão rude: os bons tratamentos reservados aos escravos eram dispensados para que eles não fugissem e era comum o convívio no seio da família, no trabalho e na vida privada. Há vários registros de diferentes gerações de escravos que serviam a mesma família, o que naturalizava a servidão, transformando-a numa relação afetuosa (Albuquerque, 1989). Assim, Dom Adelino Dantas (1961, p. 165) imagina a “mãe preta”, Maria Fernandes Jorge, que nasceu em 1686, escrava da família do fundador de Caicó, Manoel Fernandes Jorge, que morreu com 135 anos, em 1821:

Invoco-a, pois, na distância do tempo, como a um anjo de bondade e carinho, de fidelidade e renúncia, presente, quase século e meio, nos lares caicoenses de outrora, sorrindo nas manhãs festivas o sorriso afetivo sobre os berços abertos, ou gemendo com as senhoras donas sobre berços vazios.

Essa imagem idealizada da escrava fiel, compartilhando a vida íntima e os sentimentos das suas amas, encontra-se frequentemente nas crônicas escritas pelos eruditos locais. O apego dos filhos às mães pretas, às amas de leite, escravas veneráveis que criavam os filhos e que adotavam o sobrenome de seus proprietários, é tido também como a prova de certa harmonia social e racial (Dantas, 1961, p. 163).

No entanto, existem indícios de que as relações não eram tão doces: percebe-se que o escravo era visto como força de trabalho e considerado como um bem valioso, pois há referências a vaqueiros, artesãos, carpinteiros, sapateiros, cortadores de lenha, padeiros etc. ou operários agrícolas que eram alugados pelos seus proprietários para tarefas específicas (Ballet, 1981; Cunha, 1971; Lamartine, 1965; Macedo, 2013, p. 131; Santos, 2017; Silva, 2014). Alguns escravos foram libertados após a morte dos seus donos, mas geralmente eles deviam continuar trabalhando para os herdeiros; alguns conseguiam comprar sua alforria, porém ficavam trabalhando para seu antigo dono para terminar de pagar sua “dívida”. Apesar da lei que proibia aos escravos ter bens, guardavam um pecúlio, o que ocorria em consequência da condição de vaqueiro que recebia uma rês a cada quatro nascimentos (Cunha, 1987; Guerra, 1989; Koster, 1978; Lamartine, 1965; Macêdo, 2015, p. 188). Depois de libertos, os antigos escravos permaneciam na propriedade dos seus antigos donos por não terem outras opções e se tornavam “moradores” (Garcia Jr., 1989).

No sertão, a escravidão foi sistematicamente idealizada pelos cronistas e escritores locais nascidos na virada do século XIX que, partindo das suas experiências pessoais, descrevem situações nas quais os filhos dos escravos libertos pela Lei do Ventre Livre, recebendo o nome ambíguo de “criados”, eram educados junto com os filhos dos fazendeiros, ainda que empregados nas tarefas domésticas – pelo menos até a idade da sua emancipação. Este tipo de relação exemplifica a estrutura histórica da sociedade brasileira fundada na desigualdade e os contratos de trabalho presentes até hoje que se fundamentam no paternalismo (Garcia Jr., 1989). A proximidade física dos sujeitos é enaltecida pelos cronistas locais e interpretada como uma prova da existência de relações afetivas duráveis, naturalizando as relações hierárquicas. “No sertão da pecuária e do algodão, o escravo se tornava quase igual ao senhor, um companheiro deste e da filharada. A vida do vaqueiro predispunha para a democratização” (Guerra, 1989, p. 116).

Mesmo que, nessa visão, haja uma tentativa – nem sempre explícita – de tornar mais suave um processo de dominação e de apresentar uma realidade histórica mais aceitável, é preciso olhar mais criticamente para os dados históricos que apontam para situações de dominação social e “contratos de trabalho” que se encontram ainda com frequência no interior do Nordeste (Koster, 1978; Lamartine, 1965).¹¹ Para tal investigação é preciso ler as entrelinhas dos relatos dos autores locais que, de um modo unânime, descrevem supostas relações harmoniosas entre fazendeiros e escravos.

A romantização da figura dos serviçais é redobrada com a presença dos escravos-poetas que ficaram famosos, conseguindo libertar-se com sua arte. Em *Tradições populares da pecuária nordestina*, livro publicado em 1956, Câmara Cascudo aponta para as possibilidades de os escravos serem mais livres no sertão do que no litoral.

Os negros Inácio da Catingueira e Fabião das Queimadas, escravos de fazendeiros e grandes cantadores, um de pandeiro e outro de rabeca, eram produtos de impossível nascimento entre o canavial dos eitos açucareiros (Cascudo, 1956, p. 11).

No entanto, o caso desses poetas que conseguiram comprar sua liberdade fazendo verso é excepcional em relação à maior parte da população servil que encontrava dificuldades para se libertar.

Em outros escritos existem tentativas de amenizar a dureza da condição das populações de origem africana, anunciando o sucesso de um *meltingpot*, ideologia da mistura e da democracia racial que ainda encontra seguidores ferrenhos nos meios acadêmicos.

Se, em face das circunstâncias especiais de tempo e espaço, o negro foi escravo entre nós, o foi em **pacífica convivência, tratamento humano e restritas limitações de vida**. Liberto

11 Essa situação aproxima-se da descrita na versão oral que apresenta a origem de Boa Vista dos Negros.

antes da lei, participa das mesmas oportunidades dos demais em sociedade, em todos os aspectos da vida e pela vida. **Como irmão, sem preconceito, sem segregação** (Medeiros, 1978, p. 103, grifos meus).

É estranho constatar que, ao contrário do que Tarcisio Medeiros afirma, as comunidades negras presentes até hoje no sertão são marginalizadas: encontram-se entre as camadas mais pobres da população, localizam-se longe das cidades ou nas suas periferias, sem infraestruturas e serviços públicos, sofrem preconceito racial. Enfim, nos escritos dos historiadores locais há descrições idealizadas do cotidiano e da labuta do homem do campo; é comum que as relações de dominação estejam apagadas diante do companheirismo que seria imposto pelas condições climáticas e pelas dificuldades ligadas à vida no sertão. Quase um comunismo primitivo.

Viviam assim os primeiros criadores apoiados em pleno ciclo do couro, onde o trabalho de todos os dias mais argamassava as relações entre o marinheiro colonizador e os primeiros escravos levados para a vaqueirice. Cedo tomaram das mesmas vestias. *Sinhô* e escravo campeando juntos, correndo os mesmos riscos – negro correndo ao boi e “*sinhô*” fazendo esteira no gesto de ajuda mais tarde [...] Tomando coalhada da mesma terrina, bebendo água da mesma borracha e comendo paçoca do mesmo alforge (Faria, 1980, p. 161-162).

Assim, mais do que no litoral, no sertão as relações entre servos e patrões são apresentadas como mais igualitárias e democráticas. Mesmo pensando que este tipo de reflexão é mais ideológico do que real, é notório que o sertão oferecia mais possibilidades de fuga do que nas zonas canavieiras e no universo fechado dos engenhos de açúcar (Macedo, 2005, p. 43). A escravidão atípica do sertão é lida pelo prisma das teses que Freyre desenvolveu para analisar o universo dos engenhos. Porém, além do romantismo que envolve a representação da sociedade

colonial, é possível afirmar que os escravos sertanejos – sobretudo após o fim do tráfico negreiro – gozavam de mais autonomia do que os das zonas canavieiras, pois tinham acesso a terra, o que lhes permitia viver mesmo precariamente.

Para seus donos, nem sempre ricos, representaram, até as últimas décadas que precederam a Abolição, uma forma de capitalização substancial para os fazendeiros ameaçados constantemente pelas secas e crises que agitaram o fim do século XIX: no sertão, os aspirantes à liberdade pagavam um preço alto, pois, sendo mais raros, os escravos eram mais valiosos do que em outras regiões (Macêdo, 2015; Mattos, 2005, p. 130).¹² As cartas de alforria, os processos-crimes e os registros de fuga comprovam a inconformidade dos escravos com seu destino. Mostram que a liberdade foi conseguida a duras penas e nem sempre foi o resultado da generosidade dos donos. Para o proprietário, o escravo era um bem, como as terras ou os animais que faziam parte integrante do seu capital e constavam no seu inventário, como bens móveis. Em caso de necessidade, o escravo era vendido como qualquer mercadoria.

Herança, fugas e alforrias

Há, com frequência, menção feita a escravos nos inventários das famílias mais abastadas da região, prova de que existiu uma população servil até as vésperas da Abolição. No entanto, os números existentes mostram que, em período de seca ou de crise, os proprietários não tinham condições de sustentar sua mão de obra e, quando podiam, abandonavam suas propriedades, deixando para trás seus escravos.

¹² Por exemplo, Ulisses de Albuquerque (1989) informa que seu pai, numa propriedade no sertão de Pernambuco, possuía três escravos. Juvenal Lamartine (1965, p. 15) afirma que, no Seridó, o número de escravos nas fazendas não passava de seis; no entanto, esse número tem de ser relativizado, pois havia proprietários com mais de 20 escravos no interior da Paraíba em 1791, e no Rio Grande do Norte, em Serra Negra (1793), em Acari (1789) e em Currais Novos (1838) (Cunha, 1971, p. 231-234; Lima, 1988, p. 76; Macêdo, 2008, p. 459; Medeiros Filho, 1983, p. 151).

De um modo geral, os inventários *post-mortem* fazem referência a alguns escravos – raramente passavam de seis – sempre contabilizados ao lado de burros e jumentos (Macêdo, 2015). No início do século XVIII, em Currais Novos, um escravo jovem e de boa saúde valia o equivalente a seis bois (Lima, 1988, p. 76). No final do século XIX, um escravo com as mesmas características era avaliado na região a um preço entre 600\$000 e 800\$000. Já as mulheres valiam menos. Um pouco antes da Abolição, os valores foram multiplicados por dois. O testamento de D. Adriana, grande proprietária de terras na atual Serra de Santana, comprova a existência de um número relativamente elevado da mão de obra servil no interior. Ela era esposa do Coronel Cipriano Lopes Galvão, que veio de Igarassu, Pernambuco, em 1755.¹³ Quando faleceu em Currais Novos, em 1793, ela tinha 24 escravos (Assunção, 1988, p. 58; Lima, 1988, p. 76; Pereira, 2007, p. 34-43). Segundo Mattos (1985, p. 140), em período de crise econômica, o escravo representava uma forma de capitalização, pois podia ser vendido pelo seu dono em caso de necessidade e, consequentemente, a alforria tornava-se uma atividade lucrativa.

Nas declarações de sucessão dos grandes proprietários fundiários, nos arquivos privados e nos registros da Igreja, existem elementos preciosos e às vezes pitorescos que informam sobre a vida cotidiana dos proprietários e das populações de escravos. Por exemplo, nos inventários *post-mortem* dos proprietários de escravos, há menção à profissão, à idade, ao nome e ao estado de saúde do escravo, ou mesmo ao seu país de origem. Assim, Manuel Pereira Monteiro da Dinamarca, falecido em 1838, em Serra Negra, deixa para a sua numerosa descendência, além de um grande capital em gado – perto de 4 mil cabeças – 26 escravos, a maioria jovem e gozando de boa saúde (Cunha, 1971, p. 231-234). Comparado com outros, esse inventário nos faz pensar que o defunto dispunha de uma verdadeira fortuna e “mandava” em Serra Negra.

13 Juvenal Lamartine (1965, p. 38) adquiriu a fazenda Ingá (Acari, RN), que pertenceu ao Capitão Cipriano Bezzerro Galvão.

Estudos atestam uma relativa liberdade para a população escrava no final do século XIX, tanto nas zonas de plantação, no Seridó, quanto nas cidades brasileiras onde trabalhavam os “escravos de ganho” (Casculo, 1955, p. 40-50; Mattoso, 1999; Monteiro, 2002, p. 177, 182; Macêdo, 2015). Nas zonas de engenho, alguns podiam trabalhar como assalariados ou sazonalmente, em função do calendário agrícola (Lima, 1988). Registros informam ainda sobre a divisão do trabalho escravo no sertão e a hierarquia entre os diferentes ofícios:

O braço escravo era distribuído do seguinte modo: um, carreiro, outro, vaqueiro e dois ou três para os trabalhos de pequena lavoura. As escravas, por sua vez, tinham as seguintes ocupações: uma cozinheira, uma copeira, em regra já libertada pela Lei do Ventre Livre, e as demais, fiandeiras (Lamartine, 1965, p. 15).¹⁴

Assim, e cada vez mais, o regime de trabalho escravo se diferencia: a especialização e a profissionalização dos escravos corresponde ao grau de integração dos africanos e dos seus descendentes à sociedade brasileira. Pelo menos no período que antecede a Abolição, havia uma grande variação nas tarefas realizadas por escravos, e o estatuto de cada cativo variava em função do tipo de trabalho efetuado e do local onde vivia. Com a evocação do personagem do vaqueiro, que aparece como central na fazenda, há uma certa ambiguidade quanto à caracterização do estatuto do negro, que podia ser livre ou escravo. No seu estudo, Afrânio Garcia Junior (1989, p. 27) aponta que, pelo menos no século XIX, no Brejo da Paraíba, uma região vizinha ao Seridó, os escravos representavam 20% da força de trabalho. A maior parte deles era de “moradores”. Mesmo sendo dificilmente contabilizada e apesar das imprecisões em relação ao estatuto, uma população livre de fato aparece no decorrer do século XIX: os que fugiram, os libertos ou, ainda, os que exerciam uma profissão ou uma atividade que lhes permitia reunir um capital; há, na literatura,

14 O estatuto de “escrava-liberta” é, no mínimo, estranho.

alguns escravos que conseguiram economizar o bastante para comprar a própria liberdade e a dos parentes.

Desde cedo existiram africanos que conseguiram deixar de ser escravos: Manoel Dantas (1961, p. 47) traz a história de “Rosa Maria natural de Angola” que, no início do século XVIII, era casada com o português João Baptista de Oliveira, cujos descendentes vieram para o Seridó fundar a fazenda Barbosa de Cima, na povoação de Caicó. Entre os vários registros de alforria, um merece nossa atenção particular: a libertação de escravos por motivos religiosos. As damas da sociedade, muito religiosas, teriam assim oferecido os seus escravos aos santos para pagar uma promessa. O escravo recebia, então, um documento atestando a sua liberdade – uma carta de alforria – porque os santos não tinham necessidade de possuir uma mão de obra escrava (Lima, 1988).

Também no Seridó, entre o fim do século XVIII e o século XIX, houve várias “gerações de padres” que iriam se tornar grandes proprietários fundiários e donos de escravos. Alguns tiveram um papel político importante na vida da Província, como Manoel José Fernandes, morador de Caicó e considerado “um dos homens mais ricos do seu tempo”, que registrou, em testamento datado de 1851, o desejo de libertar seus cinco escravos... após sua morte, que ocorreu em 1858 (Dantas, 1961, p. 117). Análises sistemáticas seriam necessárias para saber se houve libertação no interior com mais frequência do que no litoral.¹⁵ Uma dúvida então persiste quanto ao estatuto do “negro” que podia ser livre ou ter uma atividade remunerada, continuando a ser escravo, como é o caso dos artesãos, dos comerciantes ou dos agricultores que vendiam o produto de suas roças (Cascudo, 1955, p. 498; Koster, 2003; Medeiros

¹⁵ Juvenal Lamartine (1965, p. 77) relata, por exemplo, a libertação de Josefa, escrava de um proprietário brutal de Serra Negra, depois do discurso de um advogado em seu favor. Os trabalhos historiográficos recentes apontam uma realidade bem diferente daquela que se vê na versão oficial da história (Macedo, 2008).

Filho, 1993, p. 55; Monteiro, 2002, p. 177, 182; Puntoni, 2002, p. 128; Schwartz, 2001, p. 97).¹⁶

Dessa forma, parte da população negra havia conseguido libertar-se – pelo menos formalmente – e tentava escapar do estatuto de escravo. Em meados do século XIX havia um quadro diferenciado na composição social, geográfica e cultural das populações afrodescendentes que habitavam a região Nordeste, tanto na zona rural ou urbana quanto no litoral, no agreste ou no sertão. No Seridó, no período que vai do final do século XVIII ao início do século XIX, uma parcela da população negra havia conseguido libertar-se com seus próprios meios, graças a uma autonomia conquistada com o seu trabalho, pela benevolência dos seus donos ou ainda pela fuga. É o que mostra a história das comunidades quilombolas da região que se constituíram nesse período (Macêdo, 2015, p. 226; Pereira, 2007). No entanto, foi somente com a implementação das políticas de regularização fundiária e as de promoção da igualdade racial, dois séculos mais tarde, que o Seridó se descobriu negro, com o surgimento de protagonistas de uma história que ainda está para constar nos manuais didáticos.

Uma história silenciada

Em todo o Seridó se tem o registro de grupos e de famílias negras que detêm uma longa memória genealógica: encontramos “troncos ve-

16 Há o caso, ainda não explicado, do testamento de Maria da Puridade Barreto Júnior, herdeira da fazenda Belém, em Acari, datado de 1824. Nele, não há registro de nenhuma cabeça de gado (apesar de haver uma boa quantidade de terras), mas constam 13 escravos, uma quantidade importante de tecidos e amuletos religiosos, o que nos leva a pensar que era comerciante e praticante de rituais não reconhecidos pela Igreja Católica. Era a décima filha do Sargento Mor Felipe de Moura e Albuquerque, português casado com Maria da Puridade, filha de “mãe solteira” e provavelmente escrava liberta. Os que se reconhecem como descendentes de Maria da Puridade, solteira, parda e rica no início do século XIX, compõem a família Belém, sendo designados localmente como “negros” e que não tinham mais qualquer pedaço de terra (Santos, 2017).

lhos” essencialmente na área da cotonicultura, nos atuais municípios de Acari, Cruzeta, Jardim dos Seridó, Parelhas, Ouro Branco, Caicó, Currais Novos, Carnaúba dos Dantas, Serra Negra do Norte, Jardim de Piranhas etc. Iniciamos o levantamento das memórias familiares que contam um passado feito de sofrimentos, humilhações e privações.

Localmente, as famílias são conhecidas pela menção ao lugar onde moram, como, por exemplo, “Os negros do Saco” ou da Barra, onde vivem “os filhos de Higinos”, “Os Belém” (ou Guiné), originários da fazenda do mesmo nome, em Acari, “Os Caçotes” de Jardim do Seridó, oriundos de Ouro Branco e conhecidos pelos seus sambas, ou ainda, “Os negros da Boa Vista”, em Parelhas (Cavignac; Macêdo, 2014).

Os moradores das diferentes localidades identificam imediatamente as famílias negras pelos seus sobrenomes e pela participação nas festividades da irmandade do Rosário: Amaral, Vieira, Miguel, Fael, Guiné, Belém, Caçote, Paula, Pedro, Tum etc. São indivíduos que pertencem a famílias extensas que são oriundas das zonas rurais; continuaram morando nos locais próximos das fazendas onde seus ancestrais foram escravizados ou vieram se instalar há décadas. Hoje vivem nas cidades do Seridó ou migraram à procura de emprego desde os anos 1970 para o sudeste ou as capitais do litoral, pois as atividades agrícolas são cada vez mais reduzidas. É a lógica do “sangue” que organiza a ocupação do território, pois é a consanguinidade que define os herdeiros: o pertencimento a uma linha genealógica dá acesso à terra que é herdada em linha masculina e possibilita a diferenciação entre os distintos grupos locais (Barth, 1988, p. 32-33; Castro, 1999, p. 197; Woortman, 1995).

A aliança e o parentesco ritual em linha masculina que pode ser observado nas irmandades transformam o indivíduo em um parente ou um amigo próximo (irmão) que, no entanto, não herda a terra. A unidade do grupo fundamenta-se ainda em relações sociais privilegiadas, mas que não implicam uma contrapartida material ou ritual. Elas são determinadas pela participação do indivíduo nos momentos importantes

da vida social, como no caso da festa do Rosário, que acontece em várias cidades do Seridó. De certa forma, a consciência de partilhar um destino comum é determinante para que exista um sentimento de pertencimento a um grupo familiar, conjunto descrito como aquele constituído por parentes que mantêm vivos laços de consanguinidade e de afinidade; fundamenta-se na imagem que a família estendida construiu para si e para os outros, e é esta representação que é transmitida e se prolonga para além da existência do sujeito (Lévi-Strauss, 2006, p. 61).

Nas fazendas de criar e nas localidades onde há registros históricos da presença de afro-brasileiros, encontramos fotografias, títulos de terra, ruínas, sepulturas, práticas rituais e um silêncio incômodo em torno da escravidão. Na paisagem natural, há “cruzes” e “covas” de negros que se perderam, fugindo dos seus proprietários, isolados pela doença ou tentando escapar da morte. O poder mágico das sepulturas “do mato” e os milagres que os fiéis “alcançam” são circunscritos ao lugar do martírio; o morto virou santo e a natureza revela a verdade que os homens tentam esconder (Cavignac, 2006). Esses registros narrativos são materializados e associados ao sagrado; lembram aos moradores o lugar onde a escravidão existiu e que houve muito sofrimento, o que explica o poder dessas almas penadas. Mesmo discretas, são as únicas marcas memoriais de uma população que lutou para ganhar a liberdade, desenvolveu estratégias de sobrevivência utilizando o silêncio como arma.

Frequentemente, no lugar de uma fala lembrando a coragem dos antepassados ou enaltecendo a trajetória das famílias que resistiram à opressão, deparamo-nos com o mutismo; em vez de evocar as privações e as dificuldades do “tempo antigo”, o silêncio dá lugar à emoção. Neste caso, poderíamos analisar o silenciamento do sofrimento vivido pelos ancestrais como uma estratégia de sobrevivência de uma população que continua sofrendo com as consequências de um sistema de sujeição pessoal, reflexo inconsciente diante das injustiças, marca da resistência à opressão que ainda é possível observar, pois, mesmo enfraquecidas, são

as mesmas elites agrárias que continuam à frente das decisões da política local (Garcia, 2003). Diante de tantas falhas no roteiro histórico e em face das representações conflitivas do passado entre os locutores brancos e os negros, é compreensível que não exista um registro memorial capaz de ser transmitido e no qual os descendentes dos africanos escravizados possam se espelhar. É uma história que caiu no esquecimento e que foi negada pelos historiadores locais, mas que, pouco a pouco, vem sendo recontada pelas novas gerações que redescobrem seu passado (Cavignac; Macêdo, 2014, p. 89-132; Silva, 2014).

A história da Boa Vista, que está sendo reelaborada pelos membros da comunidade, auxilia no entendimento da presença dos outros grupos familiares negros no Seridó. Segundo o que contam nossos interlocutores, a Boa Vista era uma fazenda que foi dividida entre famílias herdeiras, uma parte foi doada aos “negros”, provavelmente no decorrer do século XIX, pois em 1889 já havia proprietários de terras que hoje são reconhecidos como ancestrais dos quilombolas. “Os Negros da Boa Vista” se distinguem dos seus vizinhos “brancos” (os “Barros” e os “Luciano”): a toponímia indica uma divisão do território entre grupos familiares no modelo do sítio camponês, espaço complexo de produção, de consumo e de residência de vários grupos domésticos interligados por relações de parentesco (Woortman, 1998, p. 167).

As relações históricas entre as diferentes “Boa Vista” são constituídas por conflitos de terras, relações assimétricas, trabalho, compadrio e amizade, e outras convivências tensionadas. Mesmo que persistam algumas dúvidas quanto à época da fundação da comunidade e sobre a origem das terras, o grupo tem uma versão sedimentada da sua história, e a divisão territorial é explicada por uma narrativa que conta a origem do quilombo: Tereza, retirante deixada por seu pai na fazenda, trabalhava como empregada, teria tido um filho (chamado Domingos) com o fazendeiro ; este teria cedido uma parte de terra que se tornou o território quilombola. Ao longo dos anos, a terra foi invadida por

vizinhos inescrupulosos. Em 1998, foi feita uma primeira solicitação de regularização fundiária que foi retomada em 2007, com a abertura de um processo junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). No final dos procedimentos administrativos, esse processo foi encaminhado a outros órgãos, em particular o IPHAN, para garantir o que consta na Constituição Federal de 1988, nos artigos no 215 e 216 : « O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e **afro-brasileiras**, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (...) **Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos**» (grifos meus).

No caso da Boa Vista, nenhuma disposição foi tomada, apesar do processo ter sido encaminhado ao órgão responsável, constar de documentos, sítios arqueológicos, monumentos e manifestações culturais representativos da cultura afro-brasileira e remetentes a uma história relevante para o país. Sem o devido acompanhamento do Estado, o processo de conservação do património material, a salvaguarda e a patrimonialização dos elementos culturais segue à cargo dos membros da comunidade que, na sua maioria, desconhecem o que rege a Constituição. No que diz respeito ao património imaterial, dois elementos culturais são destacados pelos quilombolas: a festa de N. Sra. do Rosário, durante a qual os confrades dançarinos defendem uma história e uma tradição, e a culinária, por ser uma expressão do protagonismo feminino e o caminho de uma autonomia nem sempre escolhida. Apesar de pertencer a um conjunto maior que podemos designar como as expressões da “cultura afro-brasileira”, esses patrimônios não foram registrados pelos órgãos responsáveis como manda a lei. No entanto, cada um a seu modo expressa uma demanda de reconhecimento local ao mesmo tempo em que se inscreve na continuidade de relações hierárquicas historicamente marcadas, nas quais as marcas do passado se fazem presentes.

A dança do espontão

As manifestações culturais ligadas ao culto de N. Sra. do Rosário têm dimensões memoriais e identitárias e se destacam das outras expressões simbólicas da cultura local. A memória narrativa e a resistência à escravidão ensaiada na dança do espontão ajudam a reencontrar uma versão nativa da história, mesmo que esta tenha sido silenciada. Esta dança se apresenta como o produto de uma elaboração singular que os indivíduos têm das suas práticas sociais; é antes de tudo um processo memorial que revela uma história não escrita, a da resistência à escravidão (Halbwachs, 1990; Pollak, 1989).

A memória parece se concentrar em alguns elementos oriundos de uma tradição cultural hoje reivindicada como patrimônio (Cunha, 2009): expulsa da memória coletiva, a marca da escravidão continua sendo um assunto tabu e os processos de afirmação identitária dos grupos não elegeram a matriz narrativa da rememoração dos eventos traumáticos do cativeiro, como é o caso de outros afrodescendentes das Américas. Com a tímida aplicação dos direitos constitucionais, constatamos a emergência de uma nova realidade que tem desdobramentos importantes tanto nas áreas política, educacional e acadêmica quanto nas mentalidades por induzir uma reflexão sobre o passado e o legado colonial.

Na Boa Vista, a devoção à N. Sra. do Rosário aparece central na definição de uma identidade e de uma cultura quilombolas. O estudo das formas de religiosidade associado à dimensão política abre caminhos para conhecer o passado e a atualidade dos grupos afro-brasileiros, pois, como as narrativas de fundação, a dança do espontão tem um papel importante de legitimação do pleito coletivo no processo de reivindicação étnica, insistindo sobre os aspectos tradicionais do ritual. Mas se a dança é a ocasião do reconhecimento social de um grupo historicamente marginalizado, é também um espaço de liberdade, momento de festa durante a qual “os negros” são coroados e ocupam a cidade. Graças à Festa do

Rosário, sabemos da presença das populações africanas na região, desde o século XVIII até hoje.

O estudo sistemático das festas do Rosário que acontecem na região do Seridó paraibano e potiguar ou mesmo a celebração de outros santos “negros”, como São Gonçalo, cuja devoção se observa na serra de Portalegre, deverá esclarecer sobre a presença de comunidades negras organizadas e gozando de uma autonomia relativa. As danças e as festividades são transformadas em sinais positivos de diferenciação do grupo, prova da resistência de uma memória reabilitada e marcas diacríticas em ação. Reconhecidos e apontados regularmente por agentes externos por terem atravessado os séculos sem mudanças significativas, os elementos culturais foram transformados em “folclore”, perdendo suas marcas étnicas que emergem de novo hoje (Cascudo, 1962).

As “brincadeiras” são apresentadas como a “mais pura expressão” de uma ancestralidade recém-assumida; correspondem em parte ao processo de identificação individual e coletivo escolhido pelos membros das comunidades quilombolas: as marcas negativas, como, por exemplo, o passado servil ou as formas de dominação, são esquecidas para enaltecer uma história feita de resistência, de conquistas e de aquisições legais. Apesar do papel de ajuda mútua das confrarias ter sido esquecido e mesmo que a organização das festividades se encontre sob a responsabilidade da Igreja, ainda notamos um protagonismo dos irmãos do Rosário nos momentos profanos. Poucos querem ocupar os cargos rituais que os obrigam a acompanhar de perto as festividades religiosas, mas todos querem participar da maior festa do ano.

A festa, ao longo dos séculos, sofreu transformações, mas o rito católico possibilitou a manutenção da tradição. Atraindo curiosos e admiradores, o grupo recebe o auxílio intermitente de agentes locais, sobretudo dos moradores, dos membros da igreja e das prefeituras ou, mais recentemente, do movimento negro, sendo visitado regularmente. Aqui, o autorreconhecimento como quilombola passa pela reiteração da

história, da dança do espontão, da devoção à santa e do sentimento em relação a terra. Todos esses elementos apontam para uma identidade em constante reelaboração com base em um fundo cultural comum designado pelos próprios autores como “cultura” (Cunha, 2009).

O parentesco e o ritual são acionados para afirmar uma identidade étnica diferenciada e que transcende as relações sociais. Ambos funcionam como uma linguagem comum entre os que se reconhecem numa história, seguem os mesmos valores e adotam um modo de vida semelhante. Antes de designar um conjunto de relações sociais definidas pela aliança ou pela consanguinidade, o parentesco representa um sistema de ideias e de percepções compartilhadas que corresponde, em primeiro plano, a uma terminologia de nominação de parentes. A dimensão simbólica está presente na formação do grupo, seja ele constituído por consanguíneos ou afins, num sentido amplo: no caso dos quilombolas, designa os indivíduos que se integraram ao grupo, preferencialmente pelo casamento ou por uma outra via – como, por exemplo, a integração à Irmandade do Rosário – compartilhando um modo de vida semelhante, experiências e valores em comum. Nessas experiências sociais, a família ocupa um lugar de destaque, embora as formas de vida social e econômica do grupo tenham conhecido mudanças ao longo da sua trajetória. Em todo caso, percebemos que a memória e a dança estão intimamente ligadas ao passado dos grupos e que a “tradição” – termo que hoje está sendo utilizado por nossos interlocutores – se expressa através de uma multiplicidade de expressões culturais, sejam elas narrativas, artísticas ou rituais (Sahlins, 1987; Cunha, 2009).

Hoje, a devoção à N. Sra. do Rosário é considerada a expressão ritual de maior importância para os afrodescendentes e é utilizada para afirmar uma diferença. Assim, a memória étnica não aparece homogênea, pois não é uma simples reprodução dos fatos e do contexto anteriormente verificado: apresenta-se como o produto de uma elaboração singular que os indivíduos têm das suas práticas sociais. Como outras expressões da vida

social, pertence ao universo das representações coletivas e surge ligada a uma proposta política de um grupo de indivíduos que se apresentam como representantes “naturais” da coletividade (Lévi-Strauss, 2003, p. 61). O estudo das relações de parentesco e a utilização do método genealógico se mostram úteis para entender as histórias de vida, a constituição das famílias, mas também para informar sobre as formas de organização social e política nos termos utilizados pelos membros do grupo.

A Festa do Rosário é o exemplo de uma expressão cultural de grupos marginalizados que recebem pouco incentivo para manter a “tradição”, mas que teimam em se projetar numa trajetória histórica diferenciada daquela reconhecida pela sociedade regional (Sahlins, 1987). Essas práticas culturais se inscrevem numa dimensão temporal, pois são apresentadas como parte da “origem” do grupo. Os brincantes e os contadores de história reproduzem o que é considerado por todos como “a história” ou “a tradição” e viabilizam a transmissão das normas e dos valores do grupo. A festa religiosa ou profana proporciona ocasiões durante as quais o grupo desenha seus limites, se pensa e se consolida (Durkheim, 1990; Lévi-Strauss, 2003). A dança ainda traz à tona uma história invisibilizada pelas elites locais e silenciada pelos seus integrantes. As “brincadeiras” – que seguem um roteiro altamente normatizado e repetitivo – emergem, no final da análise, como elementos de uma “memória ritual” inscrita nos corpos dos dançarinos (Severi, 1993, p. 361). Como para o jongo, a dança do espontão é um instrumento político que auxilia na reivindicação de uma identidade étnica e de direitos coletivos:

Apropriando-se desta associação, no novo contexto legal, as comunidades portadoras do jongo reafirmam politicamente sua trajetória histórica e sua autenticidade étnica e cultural, ganhando visibilidade e novas perspectivas de sobrevivência coletiva (Mattos; Abreu, 2009, p. 271-272).

Da mesma forma, é através do corpo que as práticas alimentares se inscrevem na memória do grupo: informam sobre um conjunto cultural que foi herdado sem o recurso da palavra, por ter sido silenciada.

A memória alimentar

As práticas culinárias e os processos alimentares encontrados nas esferas domésticas se desenvolvem em contextos propícios à emergência de uma rememoração do passado. Esta memória materializada em lugares, mobílias, objetos, utensílios ou preparações culinárias nem sempre precisa ser oralizada, pois está inscrita nos corpos.

As técnicas, a repetição dos gestos e as experiências sensoriais de saciedade ou de privação de alimentos valem mais do que palavras. A evocação das formas de comensalidade festivas, as receitas e os momentos de preparação dos alimentos propiciam a manutenção e a reelaboração da memória social: ao narrar as vivências e as práticas alimentares de suas bisavós, avós e mães, as cozinheiras negras acessam uma memória que foi transmitida através dos gestos, dos processos culinários, da formação dos gostos etc. A descrição da escolha dos ingredientes, do preparo, dos segredos das receitas, da forma de consumir ou de servir determinados alimentos deixa espaços para que a memória se libere e um passado doloroso seja revelado (Amon; Menasche, 2008). Dessa forma, o silêncio que pesa sobre “o tempo antigo” é o revelador de uma sociedade hierarquizada e violenta, na qual o acesso aos alimentos marca a distinção social e racial entre os diferentes grupos em presença.

As receitas coletadas e as conversas trazem sobretudo informações sobre as experiências que foram vividas pelos descendentes dos escravos, seja para a constituição das famílias, as formas de vida ou até mesmo as estratégias de resistência à opressão. As trajetórias de vida das mulheres seguem o exemplo das suas mães e avós que foram escravizadas, pois continuam trabalhando nas cozinhas das casas grandes ou em suas próprias casas. Após o dia de trabalho nas cozinhas das fazendas, as “amas” tinham

que cuidar da prole e complementar a renda da família, cultivando um roçado ou vendendo comida ou artesanato (louça ou bordado).

É interessante verificar que, mesmo sendo as responsáveis das cozinhas das fazendas, as empregadas não partilhavam a mesa com as patroas e tomavam suas refeições com as crianças, ensinando-as a se alimentar. Esta situação de delimitação do espaço doméstico é uma reprodução do modelo do período escravocrata, em que o mesmo ocorria com as escravas responsáveis pela alimentação e pelos serviços domésticos. Ao adentrar no universo das cozinheiras negras, percebemos que a alimentação informa sobre o universo social e cultural em que o indivíduo é inserido. É o veículo privilegiado das memórias familiares, trazendo à tona seus segredos e emoções, pois o ato de comer vai além do simples fato nutricional, ele é carregado de sentimentos, de experiências acumuladas, de ensinamentos, saberes e técnicas: “A comida é o alimento transformado pela cultura” (Amon; Menasche, 2008, p. 15).

No Seridó, a alimentação é reconhecida como um rico patrimônio que traz desde sua origem a marca afro-brasileira. A maneira como as mulheres cozinham e preparam determinados alimentos nos sugere que seria necessário pensar no aprendizado e nos processos de transmissão operados nessa arte de fazer. Por exemplo, o chouriço é um doce que exige cuidados em seu preparo, que envolve técnicas e elementos que conferem singularidade à iguaria. A arte de cozinhar, em especial quando se trata de cozinheiras negras, nos permite fazer uma reflexão sobre o papel da alimentação na vida cotidiana, e nos leva a observar a ascensão social dos grupos ou a dar uma maior visibilidade às mulheres em um contexto social determinado. Se antes elas estavam fadadas aos tachos da cozinha de suas patroas e ainda eram estigmatizadas pela cor da sua pele, ao serem reconhecidas pela arte de cozinhar, elas se alçam a um lugar de destaque dentro do universo em que estão inseridas.

As cozinheiras negras no Seridó construíram trajetórias que as tornaram profissionais nesta arte, mesmo que algumas não fossem sequer

letradas. A maneira e o tipo de comida que servem as transformaram em cozinheiras de festas, responsáveis por banquetes dos principais ritos festivos de suas cidades. Nas últimas décadas, e apesar das transformações do mundo rural, algumas “cozinheiras de festa” se profissionalizaram, montaram seus comércios e restaurantes, perpetuando a tradição das suas famílias. Diante do interesse local e do fluxo turístico para o litoral à procura de “comidas típicas”, elas ampliaram sua clientela através das redes de interconhecimento já existentes e das novas formas de produção e comercialização (projetos produtivos, agricultura familiar, associações, cooperativas etc.). O sertão é ressignificado e torna-se patrimônio: os antigos locais de produção (sítios, fazendas, usinas de algodão), as manifestações culturais (vaquejada, forró, carnaval), e as festas religiosas (festa de padroeiro) ou manifestações de caráter étnico (Festa do Rosário) são ocasiões que atraem uma população urbana à procura das suas origens rurais e de uma cultura “autêntica”.

Para a alimentação, observamos o mesmo fenômeno de valorização do rural pelos moradores das cidades cujos pais e avós viviam da roça. Assim, num passado próximo, o cuscuz, a rapadura e os doces eram alimentos destinados aos negros e aos pobres. Essas comidas foram reinventadas, reproteinizadas e são consumidas não só pelos antigos moradores, mas também pelos turistas e moradores da capital, Natal, que procuram os sabores da sua infância. Os restaurantes “regionais” vendem a imagem do sertão, adotando uma decoração rústica que é uma réplica do ambiente rural das casas de fazenda. Vestem os empregados com as roupas dos seus heróis: o vaqueiro, o cangaceiro e a cozinheira (negra). O sertão, que foi tradicionalmente motivo de piada, torna-se sinônimo de autenticidade e, estranhamente, selo de qualidade e de gastronomia, acrescentando valor aos produtos “da terra” – com ênfase na carne de sol, no queijo e na manteiga de garrafa – e aos pratos “típicos” preparados pelas cozinheiras que nunca saíram das cozinhas, desde o período escravista.

Ações patrimoniais fora da caixa

Foram experimentadas ações patrimoniais, como a coleta e o reconhecimento das fotografias antigas encontradas nas casas visitadas, foram planejadas oficinas de memória, debates com os moradores, reuniões e oficinas com os integrantes das irmandades e as doceiras etc. As informações coletadas foram transformadas em exposições, mostras fotográficas, documentários, artigos e disponibilizadas nas redes sociais, tendo sido organizadas gradativamente no museu virtual as atividades, e os resultados sendo apresentados em eventos, com a participação ativa dos quilombolas.¹⁷

Entre 2012 e 2016, foram feitas visitas, discussões, oficinas de história, coleta dos dados etnográficos, históricos – incluindo as fotografias antigas – arqueológicos e culturais (registros orais, sonoros e visuais), cujos protagonistas eram os bolsistas do projeto, os moradores da Boa Vista tendo dado um tom diferenciado à pesquisa. Essas atividades serviram para delinear propostas de educação patrimonial e desenvolver produtos que eram os resultados das atividades desenvolvidas: entre tantas ações, foram organizadas oficinas de elaboração de produtos audiovisuais, mostras de filmes, *workshop* de confecção de tambores, organização de torneios de futsal, oficinas de ritmos, de dança e de capoeira, capacitação em cooperativismo, fabricação de doces, curso de cabelos afro e de turbante, sensibilização para a preservação do meio ambiente; foram montadas e exibidas exposições de fotografias e projetados os filmes realizados na comunidade tanto nos centros culturais quanto em eventos científicos, em particular, no período da Consciência Negra, em novembro. Após a conclusão de cada fase de visita em campo, sistematizamos os resultados dos levantamentos empíricos que eram

17 Os resultados do projeto de extensão poderão ser visualizados no museu virtual que está sendo reconstruído após ataque de hackers ; por enquanto, estamos divulgando nossas ações na página facebook do projeto [https://www.facebook.com/patrimonio.RN/].

apresentados pelos bolsistas aos moradores da Boa Vista e das cidades onde realizamos a pesquisa – principalmente Parelhas, Acari, Jardim do Seridó – ao mesmo tempo em que as atividades do programa eram divulgadas nas redes sociais, o que permitia potencializar a circulação de informações e manter o contato – em lugares onde os telefones celulares não funcionam.

Apresentações públicas em Boa Vista e em Jardim do Seridó, local tradicional da festa, foram realizadas com todos os componentes do projeto e os integrantes da irmandade do Rosário. Após uma série de reuniões da equipe organizadora com os diferentes agentes (comunidade em geral, anciões, pesquisadores locais, autoridades, líderes comunitários etc.), foram eleitas as manifestações a serem pesquisadas e os lugares de referência para as propostas de turismo comunitário a serem desenvolvidas. Um dos principais resultados foi a elaboração de um guia cultural afro ilustrado do Seridó, que será disponibilizado no museu. Foram organizados eventos científicos e artísticos – como o encontro dos tambores em Sibaúma, onde a irmandade do Rosário se apresentou – e que contaram com a participação ativa dos quilombolas, com suas intervenções nas discussões ou nas oficinas, seus depoimentos ou suas apresentações. Todas essas atividades formaram a base de elaboração do museu virtual, de artigos para a publicação final do programa, de livros, de trabalhos de fim de curso de graduação e de pós-graduação de alunos.

O programa foi realizado inicialmente por uma equipe composta por jovens quilombolas, alunos do ensino médio – quatro deles receberam uma bolsa no primeiro ano – um número crescente de bolsistas do ensino superior, alunos interessados e professores da rede pública. Em momentos diferenciados, outros participantes vieram se agregar ao programa: moradores da Boa Vista, quilombolas de outras comunidades, vizinhos, parentes, integrantes das irmandades, artesãos, agentes externos (ministrantes das oficinas), voluntários, artistas, jogadores de futebol reconvertidos em professores, gestores públicos, agentes culturais,

representantes dos movimentos sociais, funcionários públicos encarregados da implementação das políticas públicas, professores das escolas municipais, guardiões da memória, pesquisadores leigos, colecionadores, estudantes africanos etc.

O programa, que tem um caráter inclusivo, envolveu ao todo mais de 150 pessoas que participaram regularmente ou pontualmente das atividades propostas, dos quais 40 pesquisadores e alunos ligados à Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN (Departamentos de Antropologia, de Educação, de Turismo, de Artes Cênicas, de Química, de Letras, de História do campus central/Natal, de Currails Novos e do Ceres/Caicó, Escola de Ciências e tecnologia), e do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN). Professores e alunos de graduação e de pós-graduação de diferentes cursos realizaram ações que foram desenvolvidas com os diversos interlocutores, os integrantes do programa, as instituições e os interessados. Essa troca de experiências propiciou uma aproximação entre os diferentes segmentos da sociedade, ao mesmo tempo em que ofereceu espaços abertos para compartilhar o conhecimento; trocas se estabeleceram com base na confiança e na amizade e relações foram construídas ao longo dos anos.

O objetivo principal do programa visava à valorização das manifestações culturais e à divulgação da história das comunidades negras do Seridó do Rio Grande do Norte, promovendo uma imagem positiva dos afrodescendentes que ainda levam o estigma da escravidão. É também uma nova forma de fazer pesquisa, junto com os detentores da história, pois contamos com a participação dos jovens quilombolas e das pessoas mais experientes na tentativa de levantar informações sobre a presença histórica dos descendentes dos africanos no Brasil. Com o corte brusco dos editais do MEC, as ações rarearam, mas houve uma dinâmica que foi criada, solidariedades foram ensaiadas e a universidade se tornou uma parceira, assim como um destino turístico e logo familiar para os

quilombolas da Boa Vista, que se apresentam até hoje como “do projeto da UFRN”. Alguns dos integrantes das ações de extensão ingressaram no ensino superior, o que reforça os elos existentes entre pesquisadores, alunos e membros da comunidade.

Heranças: cegueira patrimonial e racismo

No plano nacional, as ações de patrimonialização dos grupos subalternos se iniciam com a redemocratização. Apesar do que consta no Ato Constitucional e da importância do legado africano para a história e a cultura do país, é forçado constatar que muito pouco foi feito: no último país do mundo a abolir a escravidão e onde mais de 70% das vítimas de homicídios são negros, a “emergência d[ess]as memórias traumáticas” se deu tardiamente, sob a pressão do Movimento Negro, que conseguiu transformar ideias em lei, provocando até hoje reações muito violentas por parte de setores conservadores (Cicalo; Vassalo, 2015, p. 242).

Antes da “revolução patrimonial”, foram feitos alguns tombamentos, como a Pedra do Sal em 1984, no Rio de Janeiro; em 1986, o terreiro da Casa Branca, em Salvador, e a Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas; o Quilombo do Ambrósio, na Serra da Canastra, em Minas Gerais, e mais recentemente, o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, que foi incluído na rota da escravidão e recebeu o título de patrimônio da humanidade em 2017. Também desde a adequação do Brasil às diretrizes da Unesco, incluindo o registro do Patrimônio Imaterial nas ações do Iphan, foram implementadas várias ações de preservação do patrimônio imaterial, como os registros do jongo, do ofício das baianas de acarajé, do samba de roda do Recôncavo, do tambor de crioula no Maranhão, da roda de capoeira e do ofício dos mestres de capoeira – expressões culturais que auxiliam no fortalecimento da memória da resistência à escravidão e acompanham as políticas de promoção da igualdade racial, projetando o Brasil na cena mundial. Essas mudanças nas políticas patrimoniais colocaram o país num lugar de centralidade na história da diáspora

africana e no combate ao racismo (Cicalo; Vassalo, 2015; Forti, 2017; Guran, 2016; Mattos; Abreu, 2009; Norte, 2016; Velho, 2006). Porém, há de se questionar o descompasso entre a valorização do patrimônio em instâncias internacionais e a fragilidade dos direitos constitucionais :

[...] a existência de direitos fundamentais constitucionalmente estabelecidos há mais de duas décadas, os quais, por si só, deveriam garantir também o direito à vida, o direito à diversidade cultural, o direito a territórios próprios, o direito ao reconhecimento de seu patrimônio cultural e, mais importante, o direito à diferença por parte das comunidades quilombolas. Houvessem sido, de fato, garantidos mecanismos sociais e políticos para a regularização fundiária das comunidades quilombolas, criando, assim, condições que tivessem possibilitado um pertencimento territorial e cultural próprios, poderíamos ter políticas públicas mais eficazes do que as hoje existentes (Norte, 2016, p. 97).

Na terra de Cascudo, onde Mário de Andrade registrou muitas danças dramáticas por ocasião da sua visita em 1928, e onde seu interesse para os cocos foi despertado, há um rico patrimônio afro-brasileiro, mas não existe a sua valorização (Cavignac, 2016). Em particular, no Seridó, região onde realizo pesquisa desde a década de 1990, constata-se que o racismo persiste e, com ele, a percepção do caráter marginal das danças, das festas do Rosário, das tradições alimentares das famílias negras, dos cultos e das outras expressões da “cultura afro”. Além disso, localmente, pouco se sabe sobre as repercussões locais das ações patrimoniais que foram realizadas em nível nacional ou que têm o reconhecimento internacional da Unesco, como é o caso da roda de capoeira.

De fato, é de se estranhar que apenas a capoeira e o ofício de mestre de capoeira constem como registros culturais de matriz africana, como na totalidade dos estados da Federação. O reconhecimento da capoeira pela Unesco, em 2008, como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade

provocou a inclusão destes itens na lista dos patrimônios, mas parece não ter havido um levantamento específico, pois não há nenhum registro de dossiê. É preciso se perguntar ainda por que, apesar de no estado potiguar constarem mais de 50 comunidades remanescentes de quilombo e, entre elas, 27 terem obtido a certificação da Fundação Palmares, não tenha havido nenhuma ação específica do órgão responsável em quase vinte anos.¹⁸ E o que foi feito em prol da preservação da história e da cultura dos grupos que sofreram com as consequências da escravidão?

Ao todo, no Rio Grande do Norte, existem cinco registros de patrimônio imaterial além da festa de Sant'Ana: a roda de capoeira, os mestres de capoeira, o teatro de bonecos e, finalmente, em 2018, a literatura de cordel. No site do Iphan consta ainda o mapeamento das Referências Culturais da Região do Seridó que coordenei entre 2007 e 2008, e o INRC do Ofício da Pesca Artesanal no Litoral do Rio Grande do Norte. Os registros mais recentes (capoeira e cordel) correspondem visivelmente a uma mudança de política interna da instituição para a gestão dos bens patrimoniais: parece ter sido feita uma reconfiguração dos processos de patrimonialização que passam de locais a regionais e nacionais. Hoje, nas festas de padroeiras, em particular a de Sant'Ana de Caicó, patrimônio reconhecido pelo Iphan em 2010, celebra-se o “patrimônio do Seridó” – aquele das fazendas e da origem europeia. Sem nenhuma preocupação, os representantes da “alta sociedade” reproduzem padrões de comportamento autoritários diretamente herdados da colonização e continuam ignorando a importância do legado africano para o Seridó.

Assim, vimos que, apesar da sensibilidade para “as coisas antigas”, do interesse dos intelectuais para os estudos genealógicos e da vasta produção de cronistas locais enaltecendo a obra dos antepassados e a cidade

18 No site da Fundação Palmares consta a lista das certidões expedidas para as 27 comunidades remanescentes de quilombos (CRQs), atualizada até a portaria nº 316/2018, publicada no DOU de 23/11/2018. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-rn-04122018.pdf>>. Acesso em 23/12/2018.

onde nasceram, há poucas informações sistemáticas sobre as práticas culturais dos grupos negros. Da mesma forma, há pouca preocupação por parte dos representantes políticos eleitos e das instituições culturais municipais em promover ações em favor da valorização da cultura afro-brasileira. Enfim, foram feitas poucas ações de patrimonialização efetivas da cultura afro-brasileira, apesar de a Igreja do Rosário de Acari ter sido tombada em 1985. Os estudos acadêmicos que têm como universo a rica documentação histórica que ainda está nos cartórios, nas secretarias das paróquias ou no banco de dados da Universidade Federal, em Caicó, são recentes.

No que diz respeito aos monumentos, existe um valioso patrimônio arquitetônico constituído pelas igrejas do Rosário em Caicó (fim do século XVII), em Serra Negra do Norte (início do século XVIII), em Acari (1738), as casas das irmandades – a de Jardim do Seridó data do fim do século XIX – as antigas moradas nas comunidades quilombolas (a casa de Theodósio na Boa Vista foi construída entre o final do século XIX e o início do século XX), os sítios naturais ou arqueológicos importantes para a manutenção da memória do grupo, como os lugares de refúgio (a casa da pedra no sítio Maracujá, em Parelhas), ou ainda os documentos das irmandades que são conservados nos arquivos paroquiais, nos cartórios e nos arquivos públicos ou privados (cartas de alforria, processos-crimes e registros de fuga etc.). No entanto, este patrimônio é ignorado, esquecido e menosprezado pelo Estado brasileiro, ferindo a Constituição de 1988.

Quanto às principais manifestações culturais, as festas do Rosário e a dança do espontão, que está associada às celebrações religiosas, ficaram relegadas ao estatuto de folclore e sobrevivência curiosa, sem haver nenhuma ação do Estado para valorizá-las. Nem se fala das dificuldades da aplicação da Lei 11.645/08 que inclui o ensino obrigatório da história e da cultura afro-brasileira e indígena em todos os níveis educacionais. Como explicar as lacunas históricas, os entraves ao processo de valorização das diferenças? Assim, deparamo-nos com um

racismo naturalizado, sedimentado ao longo dos séculos de dominação das famílias brancas, proprietárias das terras que até hoje pertencem à elite local, situação que impede que as reivindicações dos grupos sejam formuladas e que a legislação seja aplicada (Goulart, 2016). De forma sintomática, o único registro de patrimônio imaterial registrado na região é a festa de Sant’Ana de Caicó, que apresenta uma glorificação das origens luso-católicas, do processo colonial, indo contra os princípios da política de patrimonialização implementada a partir dos anos 2000 que deve contemplar os “grupos excluídos” (Guran, 2016, p. 215; Waddington citado em Cavignac, 2016; Woortman, 2016, p. 213).

Em diferentes ocasiões, durante as pesquisas realizadas a partir de 2007 visando à regularização do território quilombola da comunidade de Boa Vista, o mapeamento das referências culturais do Seridó (Iphan) e, a partir de 2012, as investigações colaborativas proporcionadas por projetos de extensão na UFRN mostram claramente que, apesar de o legado africano no Seridó continuar sendo negado por boa parte da população, houve um despertar da sua importância em decorrência das ações governamentais relativas à regularização fundiária, à melhoria da infra-estrutura da comunidade, à saúde, à alimentação ou a implementação de projetos culturais com fundos do Ministério da Cultura.¹⁹ A recente redescoberta do passado pelos interessados, assim como a formulação de demandas políticas fizeram com que os coletivos passassem a ser reconhecidos pelo Estado e a se integrar a um conjunto nacional antes desconhecido: as comunidades quilombolas, o que é comprovado pela minha experiência de pesquisa iniciada em 2007 na Boa Vista e na região.

Esta comunidade quilombola foi objeto de ações do Estado durante mais de uma década com a atuação de diferentes órgãos governamentais: regularização do território (Incra), levantamentos de informações sobre

19 Os dados empíricos foram recolhidos em diversos momentos: em 2006, durante pesquisas exploratórias na comunidade de Boa Vista e, a partir de 2012, no quadro do programa de extensão Tronco, Ramos e Raízes, financiado pelo MEC e a UFRN (Cavignac et al., 2007).

bens patrimoniais (Iphan), criação de um ponto de cultura (MinC/Fundação Palmares), implementação de projetos culturais (UFRN e outros) e desportivos, investimento em infraestrutura e projetos produtivos com apoio da prefeitura. Hoje, apesar dos retrocessos, o grupo parece ter ganhado autonomia na escolha das parcerias e na realização de atividades visando à promoção da cultura quilombola e à valorização do local.

Após o abandono das políticas públicas implementadas pelos governos progressistas a partir de 2016, não houve nenhum incentivo para realizar ações patrimoniais e também não se instituiu nenhuma medida visando reduzir as desigualdades raciais e combater o racismo, pelo contrário. Contudo, verificamos que existe um legado dos “anos PT”, período em que houve avanços na efetivação dos direitos constitucionais, na construção política dos grupos com o aparecimento de jovens lideranças capacitadas – alguns deles com formação superior e/ou com uma experiência de gestão – e, mais do que isso, houve significativas mudanças em termos simbólicos, com a conscientização de uma boa porção da sociedade brasileira da necessária reparação histórica de desigualdades sociais e raciais. Isto explica que, mesmo sem apoio governamental, representantes dos grupos interessados retomam para si o discurso politicamente situado em prol da “cultura” e da sua força mobilizadora (Cunha, 2009).

A longa trajetória da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma das condições para o exercício pleno da cidadania é marcada, como não poderia deixar de ser, pela luta política e resistência cultural dos afrodescendentes” (Guran, 2016, p. 218).

As expressões culturais, as formas de devoção, a estética, as danças, a arte culinária desenvolvida nos fogões a lenha das antigas fazendas do Seridó revelam uma resistência silenciosa, proporcionando aos seus adeptos uma volta para o passado; a memória corporal, os passos, a pompa dos rituais, as técnicas ensinadas de modo consciente ou inconsciente

carregam traços da herança afro-brasileira. A memória genealógica de pouco alcance e os roçados abandonados ficaram confinados na memória dos mais velhos. O gosto pela dança, pela festa e pela comida de raiz vai se perpetuando através do tempo. Os passos dos dançarinos e as artes de fazer protagonizadas pelas mulheres negras indicam que os saberes atravessaram os séculos em silêncio. Gestos, ritmos, gostos e costumes alimentares sinalizariam uma marca da África neste pedaço do Continente americano? A tradição teria uma força simbólica e identitária? É bem provável que sim, pois o estudo das expressões culturais não seria somente uma maneira de acessar as identidades individuais, mas possibilitaria pensar a estrutura social, os percursos temporais, as solidariedades, os embates, as trocas materiais e simbólicas (Mauuss, 2003; Lanna, 1995).

Através das artes da cozinha, da dança, das memórias silenciadas, das posturas corporais, das formas de ser no mundo, as comunidades quilombolas conseguiram perpetuar e reinventar suas tradições. As práticas culturais que foram desenvolvidas no Novo Mundo parecem ser respostas nem sempre conscientes a uma dominação e a violências sofridas, à imagem do destino do africano trazido para o sertão, que teve que se adaptar à sujeição para poder sobreviver. Essas respostas são também determinadas por constrangimentos históricos, econômicos e sociais, pois o sertão não tem uma economia de abundância. As trocas de conhecimento entre patrões, escravos e, mais tarde, “empregados” deram lugar a arranjos criativos cuja origem parece difícil de ser encontrada.

No Seridó como em outros contextos, as lideranças quilombolas e os responsáveis leigos das irmandades têm um protagonismo cada vez maior, participam dos debates e dos atos políticos, procuram aliados em redes constituídas que têm poder de circular informações importantes, têm o apoio dos agentes municipais ou da Igreja para desenvolver atividades em prol do benefício coletivo – a valorização da “comunidade”, a defesa da cultura ou dos direitos adquiridos. As novas configurações que se desenham no contexto de “pós-lulismo” levam a pensar que os quilombolas

e, de um modo geral, os povos tradicionais, em conjunto com a sociedade civil organizada, saberão encontrar as soluções para resistir a uma onda retrógrada que se espera breve. Essas turbulências são explicadas, em grande parte, pelos desconfortos e os ajustes necessários de uma sociedade hierárquica marcada pelo racismo ancorado em um passado cuja violência não pode ser mais ignorada. Resta a questionar ainda o funcionamento do Estado e dos seus órgãos que são incumbidos de preservar um patrimônio afrobrasileiro, ressaltando sua diversidade e singularidade.

Referências

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 1, p. 13-21, 2008.

BARTH, Frederik. The Analysis of Culture in Complex Societies. *Ethnos*, 3-4, p. 120-142, 1988.

BORGES, Cláudia Cristina do Lago. *Cativos do sertão: um estudo da escravidão no Seridó, Rio Grande do Norte*. Tese (Doutorado em História) – Unesp, Franca, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris: Minuit, 1979.

BRANDÃO, Luiz Eduardo Suassuna (org.). *História do Rio Grande do Norte*. Natal: Natal ed., 1997.

CASCUDO, Luis da Câmara (org.). *Antologia da alimentação no Brasil*. Rio de Janeiro: Livros Científicos Técnicos, 1977.

____ (org.). Introdução. In: ROMERO, Sílvia. *Cantos populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1985.

____ (org.). *História da alimentação no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Global, 2004.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. Vol. 1: Antropologia. São Paulo: Anpocs/ Sumaré, 1999. p. 109-223.

CAVIGNAC, Julie A. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil*: da história escrita ao relato oral. Natal: EDUFRN, 2006.

_____. A etnicidade encoberta: índios e negros no Rio Grande do Norte. *Mneme* – Revista de Humanidades, Caicó, v. 4, n. 8, p. 01-79, 2003.

CAVIGNAC, Julie A.; MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. (orgs.). *Tronco, ramos e raízes!:* história e patrimônio cultural do Seridó negro. Vol. 1. 1. ed. Natal, Brasília: ABA/ EDUFRN, 2014.

CAVIGNAC, Julie Antoinette; DANTAS, Maria Isabel; SILVA, Danycelle Pereira da. Comidas de raiz: a retomada da cultura quilombola no Seridó (Brasil). *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 2, p. 105-139, jul./dez. 2015.

CAVIGNAC, Julie et al. (org.). *Relatório antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista (RN)*. Complementação. Natal: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, 2007.

CAVIGNAC, Julie A.; OLIVEIRA, Luiz Antônio de. Cascudo, Luis da Câmara. In: POULAIN, Jean Pierre (org.). *Dictionnaire des cultures et des modèles alimentaires*. Collection Quadrige, vol. 1. Paris: Puf, 2012. p. 226-232.

CAVIGNAC, Julie A.; WOORTMANN, Ellen (orgs.). *Ensaíos sobre a antropologia da alimentação*: saberes, dinâmicas e patrimônios. Natal, EDUFRN, 2016.

CICALO, André; VASSALO, Simone Pondé. Por onde os africanos chegaram: o Cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 239-271, jan./jun. 2015.

CONTRERAS, Jesus. Carne ansiada, carne estigmatizada: los aspectos culturales en el consumo de carne, In: GRACIA, Mabel (org.). *Somos lo que comemos: estudios de alimentación y cultura en España*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002. p. 221-246.

CONTRERAS, Jesus; GRACIA, Mabel. *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel, 2005.

CORTONESI, Alfio. Cultura de subsistência e mercado: a alimentação rural e urbana na baixa Idade Média. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo (orgs.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 312-321.

CUNHA, Artéfio Bezerra da. *Memórias de um sertanejo*. Rio: Pongetti, 1971.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

_____. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DANTAS, Dom José Adelino. *Homens e fatos do Seridó antigo*. Garanhuns: Graf. d'O Monitor, 1961.

DANTAS, Manoel. *Homens de outr'ora*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1941.

DANTAS, Maria Isabel. *O sabor do sangue: uma análise sociocultural do chouriço sertanejo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

DE CERTAU, Michel. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

DOUGLAS, Mary. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: La Découverte, 1992.

FABRE-VASSAS, Claudine. *La bête singulière*: les juifs, les chrétiens et le cochon. Paris: Gallimard, 1994.

FARIA, Juvenal Lamartine de. Alimentação. In: _____. *Velhos costumes do meu sertão*. Natal: Fundação José Augusto, 1965. p. 33-36.

FARIA, Oswaldo Lamartine de. *Sertões do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1980.

FISCHLER, Claude; MASSON Estelle. *Comer*: a alimentação de franceses, outros europeus e americano. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

FORTI, Andrea Siqueira D'Alessandri. Memória, patrimônio e reparação: políticas culturais no Brasil e o reconhecimento da história da escravidão. *Mosaico*, v. 8, n. 12, 2017. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/466754>>. Acesso em 30/11/2018.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. São Paulo: Editora José Olímpio, 1980.

_____. *Açúcar*: uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GARCIA, Afrânio. A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 154-189, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n10/18718.pdf> . Acesso em 12/06/2015.

GOIS, Diego Marinho de. *Entre estratégias e táticas*: enredos das festas dos Negros do Rosário em Jardim do Seridó-RN. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História, UFRN, CERES, Caicó, 2006.

GOULART, Bruno. *Nego veio é um sofrer*: representação e subalternidade numa irmandade negra do Seridó. Natal: EDUFRN, 2016.

GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania

In: SCHLEE, Andrey Rosenthal (org.). Iphan 1937-2017. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 35, p. 213-226, 2017.

LANNA, Marcos P.D. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*, São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

MACÊDO, Muirakytan K. de. Crime e Castigo: os escravos nos processos judiciais do Seridó. *Mneme*, v. 4, n. 8, abr./set. 2003.

_____. O sertão negro: escravos nos inventários e testamentos da Ribeira do Seridó colonial. Comunicação apresentada no II Encontro Internacional de História Colonial: a experiência colonial no Novo Mundo (séculos XVI a XVIII), Caicó, Ceres, 2008. Mimeo.

_____. *A penúltima versão do Seridó: uma história do regionalismo seridoense*. Natal: EDUFRN, 2012.

_____. *Rústicos cabedais: patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (séc. XVIII)*. Natal: EDUFRN/Flor de Sal, 2015.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e Alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, 2001.

MACIEL, Maria Eunice; MENASCHE, Renata. Alimentação e cultura: identidade e cidadania. *Você tem fome de quê?* Adital, 2003. Disponível em: <http://adital.org.br/asp2/notícia-asp?> Acesso em 04/01/2015.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Habitus*, Goiânia, v. 7, n. 1/2, jan.-dez. 2009.

MATTOS, Maria Regina Mendonça Furtado. *Vila do Príncipe – 1850/1890*. Sertão do Seridó. Um estudo de caso da pobreza. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEDEIROS, Bianor. *Paróquia de Acari*. Natal: Fundação José Augusto/ Prefeitura Municipal de Acari, 1985.

MEDEIROS FILHO, Olávo de. *Velhas famílias do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1981.

NORTE, Selmo José. Antigos quilombos, invisibilidade social e universos simbólicos: especificidades étnicas e culturais definindo o processo de tombamento. Patrimônio: Práticas e Reflexões. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 7, p. 85-100, 2016.

SANTOS, Jardelly Lhuana da Costa. *Um rastro de memória: terra, parentesco e ofícios na família Belém em Acari/RN (Séc. XVIII-XXI)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

SANTOS, Sebastião G. História e identidade no território de Boa Vista dos Negros. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2007.

SILVA, Danycelle Pereira. *Os fios da memória: presença afro-brasileira em Acari nos tempos do algodão*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRN, Natal, 2014.

SOUZA FILHO, Benedito; ANDRADE, Maristela de Paula. Patrimônio imaterial de quilombolas: limites da metodologia de inventário de referências culturais. *Horizontes antropológicos*, v. 18, n. 38, p. 75-99, 2012.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12 (1), p. 237-248, 2006.

VERDIER, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire*: la laveuse, la couturière, la cuisinière. Paris: Gallimard, 1979.

VIALLES, Noelle. *Le sang et la chair*: les abattoirs des pays de l'Adour. Paris: MSH/Ministère de la Culture et de la Communication, 1987.

WOORTMANN, Ellen F. *Parentes, herdeiros e compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Edunb, 1995.

_____. A comida como linguagem. *Habitus*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 5-17, 2013.