

## A etnicidade encoberta: ‘Índios’ e ‘Negros’ no Rio Grande do Norte <sup>1</sup>

Julie A. Cavignac  
Antropóloga, Profa. Adjunta CIRS-DAN / UFRN

### Resumo:

Nos estudos sobre o Rio Grande do Norte, as referências às identidades diferenciais são discretas: os ‘índios’ e os ‘negros’ foram relegados ao segundo plano pelos historiadores e a questão não foi investigada sistematicamente pelos antropólogos apesar da multiplicidade das atuações – as populações indígenas aldeadas nas missões do litoral ou, no sertão, resistindo à pressão da sociedade colonial, o etnocídio, as deportações, o apagamento dos registros oficiais, os diferentes estatutos dos escravos, as comunidades quilombolas, as estratégias de sobrevivência, etc. Nas representações nativas do passado, percebemos também um apagamento dos principais atores da história colonial. Para entender essas ausências visíveis tanto na produção acadêmica quanto nas representações coletivas, propomos uma reflexão crítica da literatura, associada a uma revisão da história indígena e do passado escravocrata do Rio Grande do Norte, levando em conta o fato que pouco se sabe da realidade sócio-cultural em que as populações se encontraram ao longo dos séculos, pois foram englobadas em categorias genéricas, elaboradas historicamente. Através deste esforço de síntese visando a reunir as informações sobre as populações marginalizadas social e ideologicamente, pretendemos também abrir pistas de investigações a serem trilhadas por antropólogos e historiadores.

Palavras chaves: Identidade – Historiografia – Antropologia

*"E nos namoricos com ciumadas provocantes, findando em luctas sangrentas, onde as facas luzem, os cacêtes rodopiam e os golpes cahem lentos, ferozes, vê-se o resto da selvageria que o sangue índio, casado ao negro, deixou na alma tôrva dos mestiços."* **Gustavo Dodt Barroso**, Terra de sol. Natureza e costumes do Norte, 1912, p. 68.

Se, nos estudos sobre o Rio Grande do Norte, as referências às identidades diferenciais são discretas, também nas representações nativas do passado, percebemos uma ausência dos principais atores da história colonial. Nos dois casos, as populações autóctones, os escravos e os seus descendentes, são relegados ao segundo plano. No entanto, quando

examinamos de perto a tradição oral, verificamos a existência de elementos recorrentes que, apreendidos conjuntamente, terminam por informar sobre um passado que não foi registrado nos livros de história. Encontramos também interpretações surpreendentes dos eventos históricos que, a primeira vista, parecem totalmente fantasiosas e desprovidas de qualquer lógica: a entrada do maravilhoso no discurso sobre o passado parece estar associada a anacronismos e inversões inéditas quanto ao papel dos agentes históricos.<sup>2</sup> Assim os textos orais mostram um possível caminho, tanto para o conhecimento de uma “*história subterrânea’ das Américas, entre memória e esquecimento*” (Wachtel 2001: 31), quanto, e senão mais, ajudam na compreensão dos processos utilizados no apagamento das identidades não européias e na interiorização de uma história elaborada pelas elites. Verificamos aqui o que ocorre em outras partes do país, sobretudo com os grupos negros do sul: sem territórios reconhecidos, tornam-se amnésicos e invisíveis (Leite 1996).

No Nordeste, e ainda mais no Rio Grande do Norte, a história foi primeiramente escrita fora dos contextos acadêmicos e, essencialmente, pelas elites locais que tentaram apagar, a todo custo, as especificidades étnicas ao longo dos séculos. Precisamos, então, desconfiar da versão proposta pela historiografia tradicional que se esforçou em descrever os fatos, escondendo aspectos pouco gloriosos da história, chegando, por exemplo, a declarar a extinção total das populações autóctones ou subestimar o número de escravos no sertão (Cascudo 1947: 95 e 1955; Souza in O’Dwyer 2002: 126, Macedo 2002; Puntoni 2002: 13-47).<sup>3</sup> Além disso, é interessante entender que a elaboração de uma versão ‘branca’ da história se funda necessariamente numa polaridade entre conjuntos opostos: índio/branco, negro/branco, índio/negro.<sup>4</sup> Dualidade reforçada por uma terminologia complexa da alteridade, construída, historicamente, a partir das categorias de ‘selvagem’, ‘bárbaro’, ‘índio’, ‘caboclo’, ‘mameluco’, ‘cafuzo’, ‘pardo’, ‘negro’, etc. Alguns termos são ainda

utilizados, inclusive pelos antropólogos, por falta de opção. Não designam grupos étnicos originais, mas identificam indivíduos e grupos que passaram por um processo histórico conturbado e por uma reorganização imposta pela administração colonial e estatal. Essas identidades genéricas são formas “*de absorver a diversidade cultural encontrada no Novo Mundo*” e fornecem mais informações sobre as representações produzidas em torno dessas populações do que dados descritivos informando sobre o modo de vida e os hábitos dos grupos referenciados (Raminelli 1996: 66; Oliveira 2001).<sup>5</sup> Geralmente, os descendentes dos pálidos figurantes de uma história colonial gloriosa continuam sendo relegados a um estado de sub-humanidade ou de primitividade, vista como exótica pela sociedade em geral. Herança de séculos de discriminação de toda espécie? Nesta versão, percebemos o peso de uma ideologia dominante, ainda em vigor. Aqui, as especificidades históricas, lingüísticas ou antropológicas tendem, cada vez mais, a se apagar. Entretanto, são essas mesmas categorias que devem ser aceitas, retomadas e ‘acionadas’ pelos grupos, no caso de reivindicações políticas visando a conquista de direitos ou o reconhecimento de territórios (Brasileiro & Sampaio in O’Dwyer 2002: 86).

Hoje, no Rio Grande do Norte, a história que é encenada chega, às vezes, a ser caricatural: na versão que a Igreja adotou, nos é apresentada a imagem de um índio sanguinário, treinado por um judeu que abraçou a causa holandesa, arrancando o coração de um cristão inofensivo pelas costas!<sup>6</sup> A mitificação acontece também quando é abordado o passado escravocrata da região. O negro, quando se encontram referências, é representado como um vaqueiro solitário, amigo do seu patrão e feliz por ser escravo (Albuquerque 1989: 44, 261; Cascudo 1985; Cunha 1987; Koster 1978; Joffily 1977: 367; Lamartine 1965). Como explicar, então, se não houve uma forte presença indígena e negra no estado, que, no censo de 1940, no Rio Grande do Norte, os ‘pardos’ representavam 43 % da população total e em 1980, 56,7%?

(Oliveira 1999: 133). É tempo de propormos uma reflexão crítica e uma revisão da questão no Rio Grande do Norte e, sobretudo, de questionar a história local. Tentaremos assim, vislumbrar os elementos constitutivos das identidades diferenciadas, discussão que não pode perder de vista o problema étnico no Nordeste, de um modo geral.<sup>7</sup> Assim, pensamos que a história dos ‘negros’ e dos ‘índios’ que foram integrados ao processo colonial e muitas vezes associados e ‘misturados’, precisa ser reescrita, levando em conta que pouco se sabe sobre a realidade sócio-cultural em que as populações nativas se encontravam, pois foram englobadas nessas categorias genéricas, historicamente elaboradas (Oliveira 1999: 124-151).<sup>8</sup> Para discutí-las, precisamos recorrer tanto a uma reflexão dos conceitos da antropologia, quanto dos elementos fornecidos pela historiografia.<sup>9</sup>

### **Invisibilidade: a ilusão racial**

No Brasil, o início das reflexões de cunho antropológico foi marcado pela antropologia física e pela busca romântica de um ‘caráter nacional’. No caso dos ‘índios’, houve uma idealização, conduzindo à idéia de uma pureza degradada (Puntoni 1996). Encontramos essas teses nos ensaios de Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues ou, nas primeiras décadas do século XX, em Artur Ramos. Porém, as pesquisas empíricas organizadas em nível acadêmico apareceram nos anos 30, com os estudos de etnologia na Amazônia.<sup>10</sup> Por volta dos anos cinqüenta, a antropologia americana parece dominar a cena antropológica brasileira e os ‘estudos de comunidades’ se desenvolveram no país.<sup>11</sup> Preocupados em conhecer a diversidade cultural, os pesquisadores vão a campo, preferindo o pragmatismo dos métodos de investigação anglo-saxônicos aos ensinamentos filosóficos dos professores da missão francesa. No Nordeste, a "Escola de Recife", conduzida por Gilberto Freyre, direcionou os estudos para a sociedade de *plantation*, privilegiando a explicação sócio-histórica fundada numa grande erudição e associada a uma

sensibilidade nativa, resultado da experiência colocada em perspectiva. Porém, a “Escola” não se enquadrava nos padrões da academia e não conseguiu um verdadeiro reconhecimento institucional. De fato, as primeiras monografias sobre grupos rurais, inspirando-se nos métodos da antropologia clássica, só começam a ser escritas nos anos 1970-80.<sup>12</sup> A partir deste período, e cada vez mais, a antropologia urbana aglutina um grande número de pesquisadores, centrando preferencialmente seus interesses nas expressões religiosas, sobretudo as afro-brasileiras. Porém, o “sertão”, espaço tão visitado pelos folcloristas, escritores e cineastas regionalistas, não atraiu os etnógrafos! É como se o sertão não tivesse tido um reconhecimento como campo de investigação legítimo e que impedisse que fosse construído como um *locus* interpretativo homogêneo, agrupando especialistas e procedimentos teórico-metodológicos definidos, como foi o caso, por exemplo, das sociedades amazônicas, dos estudos de comunidade, dos fenômenos urbanos, etc.<sup>13</sup> No Rio Grande do Norte, parece que os estudiosos encontraram somente fatos folclóricos – na época em que Mário de Andrade visitou, a região não se falava ainda de ‘etnografia’ mas de ‘folclore’ para o Nordeste. Além disso, e apesar do seu tamanho e dos seus aspectos provincianos, a cidade de Natal sempre foi mais voltada para o mar, a Europa e o “mundo moderno” do que para a realidade social e cultural das populações camponesas do semi-árido. Enfim, a figura de Luís da Câmara Cascudo, ainda muito presente hoje, parece ter impedido o aparecimento de outras pesquisas, pois o escritor incansável abordou todos os temas – sem, portanto, dedicar-se ao estudo com o rigor esperado na academia -, imprimindo duravelmente sua marca, sem realizar, sistematicamente, investigações empíricas. Como principal consequência desta herança, deparamo-nos – até hoje !- com um assunto ‘tabu’ em nível local: a questão étnica. O silêncio de Luís da Câmara Cascudo sobre o assunto é revelador nem tanto da ausência das populações indígenas e afro-descendentes no estado, mas sobretudo do projeto intelectual do erudito e da

sua posição social e política na sociedade potiguar da época. Para levantarmos o manto que encobre as identidades distintas e iniciar as investigações, precisamos começar por uma revisão bibliográfica, sobretudo do que foi produzido localmente.<sup>14</sup>

A perspectiva que escolhemos traz benefícios, tanto do ponto de vista do conhecimento empírico de sociedades e culturas específicas, às vezes comparáveis a outras regiões da América Latina, quanto das possíveis inovações metodológicas ligadas a uma tal proposta (Losonczy 2002; Oliveira 1999: 8; Wachtel 1993: 18-22). De fato, a história e a vida cotidiana das populações rurais no Nordeste, revisitadas à luz das reivindicações identitárias ou da busca de um reconhecimento social, apareceram como relativamente novas porque esses grupos surgiram como atores políticos só nessas últimas décadas, inseridos em realidades sociais, econômicas ou políticas movediças e, muitas vezes, extremas, porém análogas a outras do continente sul-americano. Como resume Anne-Marie Losonczy (2002: 181-182) para um outro contexto – os grupos negros do Caribe e em particular os da zona de Dibulla na Colômbia, a emergência étnica aconteceu, pois:

*“A mudança das leis que definem o estatuto dessas populações, tornando possíveis novas condições de acesso à terra e a certos recursos, suscita uma nova reconstrução identitária sustentada por uma nova bipolaridade, cujos referentes são a Nação oposta à comunidade étnica. Essa última se constrói no modelo de uma comunidade solidária ideal, contínua no tempo, fortemente territorializada e consciente da sua singularidade cultural. Pode-se ler este fenômeno como um processo de interação na cena nacional, onde se formalizam juridicamente critérios de visibilidade política (actorship) ligados a uma especificidade cultural e territorial e onde os grupos respondem a partir de um perfil cultural comum implícito, historicamente constituído, porém, nunca explicitado, procurando transformá-lo numa identidade explícita fechada e combinada com novos meios de ‘visibilização’.”<sup>15</sup>*

Mesmo se esses problemas são relativamente novos para nossa disciplina, podemos vislumbrar as razões pelas quais os antropólogos

brasileiros hesitaram em debruçar-se nesta realidade: os grupos e suas características culturais resistem às categorias clássicas, geralmente utilizadas para definir as sociedades tradicionais. Tendo conhecido exílios e mestiçagens ao longo da sua história, foram classificadas como sociedades camponesas, podendo tornar-se hordas perigosas e fanáticas em período de seca.<sup>16</sup> Se a violência no sertão explica-se pela mistura das raças, segundo as teses clássicas e eugenistas desenvolvidas pelos autores do final do século XIX, a mestiçagem teria acontecido, sobretudo, entre os europeus e os índios (*mameluco, caboclo*). Encontrar-se-ia em menor proporção entre os negros e os portugueses (*mulato*). Os mestiços de negros e índios (*curiboca, caboré*) ou de mulatos com negros (*cabra*) seriam os mais perigosos porque os restos de selvageria se encarnariam mais freqüentemente neles (Arruti 1997; Cascudo 1962: 156-157; Medeiros Filho 1993: 55). A forte proporção de caboclos no interior, segundo essa versão, corresponderia à ausência, quase absoluta, da escravidão na região (Barroso 1912: 170; Cascudo 1985). Essas afirmações não comprovadas, ainda em curso hoje, carregam um grande peso ideológico e começam a serem contestadas, pois não se fundamentam num estudo sistemático (Reesink 1997). Pecando pela falta de uma 'pureza étnica' – para não dizer racial! -, esses grupos de origem rural representam, ainda, a maior parte das populações da América Latina, apesar da urbanização acelerada das últimas décadas do século XX. Cada vez mais, são objetos de investigação dos especialistas em antropologia ou em história, pois já sabemos hoje que "as sociedades primitivas, simples, elementares, sem escritura ou sem história já viveram, portanto que elas existiram um dia" (Bernand-Digard 1986: 68).

Como no resto do continente americano, os grupos étnicos<sup>17</sup> do Nordeste brasileiro foram levados a procurar ou escolheram, para se esconder, terras pouco cobiçadas e localidades de difícil acesso – terras alagadas, sertão, serras, etc. Tendo um caráter fortemente endogâmico, adotaram como modelo de organização social a família extensa, distribuída num território

comum. Estes são os elementos principais da definição de um ‘grupo étnico’, utilizados pelos antropólogos em suas análises e perícias (Barth 1998; Brasileiro & Sampaio in O’Dwyer 2002: 84-86; Grünwald 2001a: 64-68).<sup>18</sup> Assim, geralmente, o território, o lugar de residência e os laços de parentesco são elementos definidores da identidade coletiva, sendo a agricultura aliada à caça, à pesca e ao artesanato as atividades que possibilitam a sua sobrevivência. As formas de organização social e o modo oral de transmissão da cultura não se diferenciam fundamentalmente das dos grupos vizinhos, com a exceção de alguns rituais ou danças religiosas próprias ao grupo: Dança do “*Esportão*” em Caicó e em Boa Vista, município de Parelhas; Dança de São Gonçalo, em Portalegre, Dança do Pau Furado em várias comunidades, etc. Porém, mesmo nos grupos que continuam a cultivar uma tradição oral, a escrita se faz cada vez mais presente.<sup>19</sup> Tendo uma história que começa a ser investigada, os grupos perdem, definitivamente, todas as características das sociedades ‘primitivas’ (Bernand-Digard 1986: 68-71). Para completar, eles não respondem aos ‘cânones’ que foram estabelecidos para definir os grupos étnicos: o caráter diferenciado que é atribuído pela sociedade englobante não é sempre assumido ou não é valorizado pelo grupo (Barth 1998: 196).<sup>20</sup> Não querem ser classificados, com toda razão, como ‘negros’ ou ‘índios’, categorias que não correspondem a nenhuma história, exegese ou experiência própria ao grupo.<sup>21</sup> A ‘afirmação étnica’ se é contextualizada, corresponde, antes de tudo, a uma vontade política que nem sempre se expressa no modo identitário. Além disso, cada vez mais, os membros dessas ‘comunidades’ são profundamente integrados à sociedade envolvente. Devido à alta mobilidade das populações nordestinas, encontramos mais registros de uma memória diluída, marcos de uma história pouco gloriosa e, por isso, invisível ou encoberta, do que grupos organizados e que se afirmam como tais. É o caso dos ‘negros’, que afirmam sua autoctonia através dos títulos de propriedade fundiária, antes de se valer do passado sofrido dos seus antepassados escravizados. Também é o caso

dos ‘índios misturados’, retomando a terminologia utilizada por João Pacheco de Oliveira (1998).<sup>22</sup> Eles conseguiram sobreviver porque aceitaram ocupar o papel que os representantes da sociedade colonial lhes reservaram, o dos vencidos. Porém, a quase ausência atual de reivindicação étnica no estado não impede que, num futuro mais ou menos próximo, esses grupos redescubram sua história e acionem, com toda legitimidade, uma das identidades possíveis. De fato, quando solicitados, os indivíduos contam suas histórias familiares, revelando uma rica tradição oral e um ‘passado mestiço’, geralmente ignorado pelos historiadores. Adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, geralmente num modo narrativo e ficcional, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes.<sup>23</sup> Sinal de alienação ou forma de resistência cultural? Ou as duas coisas ao mesmo tempo? De qualquer modo, esta ‘solução narrativa’ permite que a memória não se desagregue totalmente, evitando, por serem discursos pouco perigosos, a censura dos poderosos.<sup>24</sup> Paralelamente, os eventos do passado serão contados várias vezes e recompostos à luz de interesses do momento – entre outros políticos - e de uma situação econômica cada vez mais precária.

A emergência étnica no Nordeste, objeto de investigação relativamente recente, é complexa por tratar-se de um processo ainda em fase de elaboração. Eduardo Viveiros de Viveiros de Castro (1999: 203) resume bem a perplexidade dos pesquisadores:

*“Com efeito, em uma situação de ‘mistura’ na qual o vetor político indígena está orientado exatamente para uma ‘desmistura’, é preciso ao mesmo tempo afirmar a homogeneização indispensável à economia teórica do contatualismo (...) e negá-la, porque os próprios índios estão a fazê-lo.”*

Além disso, para nosso caso, existe uma indeterminação terminológica que reforça a impressão de homogeneidade da paisagem sócio-cultural, reunindo numa mesma categoria os ‘caboclos’ e os ‘negros’ (Cascardo 1962:

156-157; Reesink 1997). Utilizados na linguagem cotidiana, esses termos designam, de forma pejorativa, homens rudes, perigosos e são usados indiferentemente ou até mesmo como sinônimos. Termos classificatórios que designam uma alteridade extrema? Peso de uma história colonial? Pois os “índios, bastardos, carijós, mulatos e negros, acusados de crimes atrozes” eram tratados da mesma maneira: a pena de morte (Portalegre *et alii*. 1994: 161).<sup>25</sup> De qualquer forma, a questão étnica se situa num espaço múltiplo (Arruti 1997). O peso do passado e a ideologia dominante parecem impedir a emergência das diferenças, criando uma “forte resistência justificada pelo medo, ao que deveria se lhes afigurar como uma aventura por demais imprevisível, i.e., a tentativa contemporânea de ‘reconhecimento” (Carvalho, s. d.: 8). A falta do espírito de aventura dos interessados é sobreposta à desconfiança de alguns que, ainda inspirados por um romantismo acadêmico – para não dizer por teorias raciologistas ainda persistentes - ou por imagens estereotipadas do ‘índio’ e do ‘negro’, têm dificuldade em reconhecer a legitimidade de tais objetos de investigação: grupos ‘aculturados’, mestiços, marcados pelo caráter ‘residual’ e ‘marginal’ das suas características culturais, porém que ‘escolheram’, atualizaram ou ‘inventaram’ uma identidade diferencial (Arruti 1997; Bernand-Digard 1986: 65; Carvalho s.d.; Dantas e ali. 1992: 431; Grünewald 1997; 2001a; Oliveira 1998).

Por outro lado, os discursos e as ações militantes que insistem sobre uma ‘negritude’ ou uma ‘indianidade’ genérica reconduzem, sem muitas vezes ter consciência, uma visão construída pelas elites, terminando por reatualizar a perspectiva desenvolvida ao longo do processo colonial (Ferretti 1995: 98).<sup>26</sup> Levando essa posição a suas últimas conseqüências, ativistas e intelectuais locais se auto-declaram advogados das populações “secularmente dominadas”, reproduzindo um dogmatismo anti-racista simplificador, após uma rápida leitura de textos de cunho antropológico. Por sua vez, os grupos nem sempre tomam conhecimento das ações desenvolvidas por eles nas ONG’s e contrariam as

esperanças políticas dos seus “defensores”, pois dificilmente chegam a desenvolver uma consciência política que permita uma organização efetiva do grupo – o que reforça a convicção da necessidade de levar a frente a missão civilizadora!<sup>27</sup> Na verdade, a reificação das categorias genéricas de alteridade ou, para retomar a terminologia de Eduardo Viveiros de Castro (1999: 202), a redução a uma “*comum indianidade [ou negritude] colonial*”, traduz-se numa negação das especificidades culturais e históricas dos grupos. O resultado aparece, então, como diametralmente oposto àquela proposta inicial. Quando essa postura é levada no meio acadêmico, o engajamento dos pesquisadores na ‘causa’ indígena ou negra, além de nem sempre ser bem visto, é entendido como uma antropologia aplicada - para não dizer empobrecida. Consultor nos processos judiciais, o antropólogo deve elaborar relatórios que fogem à sua prática acadêmica, tentando produzir provas bastante convincentes e, ao mesmo tempo, involuntariamente, tornando-se um agente do Estado, pois aceita, sem poder contestar, a sua participação num processo judicial. O que Véronique Boyer (2002: 174) verifica na Amazônia:

*“(...) uma tal atitude, apoiando as novas reivindicações identitárias, em nome da perícia, tem como conseqüência a legitimação de uma perspectiva política muito contestável. De fato, homologando grupos etnicamente identificados junto a instâncias dirigentes, os pesquisadores trazem também uma contribuição, e sua caução, ao projeto implícito do Estado brasileiro que procura limitar a redistribuição fundiária.”*

É sintomático que, no Rio Grande do Norte, as lutas territoriais não seguiram o caminho da reivindicação identitária, pelo contrário. As ‘comunidades’, quando existem – quer dizer quando despertaram o interesse de estudiosos – encontram grandes dificuldades para conseguir o reconhecimento dos seus territórios tradicionais; o Movimento dos Sem Terra parece ter uma atuação muito mais eficaz e é mais visível que as ONG’s existentes no estado.<sup>28</sup> Por outro lado, e contradizendo tudo o que já foi dito sobre a emergência étnica, o extraordinário ‘despertar indígena’ que

encontramos em terras potiguares parece ser o resultado de um processo individual de tomada de consciência. Longe de ser a reivindicação de uma identidade coletiva ou refletir uma ação política fundada num interesse em reconhecer os direitos ancestrais sobre um território, parece que a redescoberta pessoal de um passado até então abafado, inicia uma reflexão introspectiva sobre raízes diferenciais que só hoje podem ser afirmadas e declaradas a um agente do Estado brasileiro. De fato, o último censo foi realizado no mesmo ano das comemorações da chegada de Cabral na terra brasílica, quando foram amplamente divulgadas e discutidas as conseqüências da “descoberta”. Assim, a afirmação individual de uma identidade, até então pouco lembrada, pode ser o primeiro passo para o afloramento da “*consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino*” (Wachtel 2001: 29).

Por isso, achamos mais pertinente iniciar a discussão a partir de uma revisão da história para, num outro momento, abordar a delicada questão étnica que começa a ser colocada pelos próprios interessados.<sup>29</sup> Mesmo se “*a leitura crítica e cuidadosa da documentação administrativa nos fornece(rá) apenas uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador*” (Puntoni 2002: 79), devemos nos ater a ela e tentar apreender, nas entrelinhas dos raros textos produzidos sobre a questão, o “*ponto de vista dos vencidos*” que, afinal de contas, deixam transparecer “*fenômenos de resistência autóctone, (...) continuidades, rupturas, transformações e criações*” (Wachtel 2001: 29). Esta perspectiva nos oferece elementos sobre a história dessas populações engajadas à força no processo de conquista colonial e explica em parte porque foram desprezados pelos estudiosos. Enfim, essas questões parecem mais instigantes quando se trata do interior do estado, onde se concentra a maior parte dos grupos que têm uma especificidade ‘étnica’ e sobre os quais faltam estudos.

### **Índios ou Caboclos?**

O Rio Grande do Norte é um dos raros estados brasileiros em que não há registro oficial de população indígena. Porém, historicamente, a região de Açu e, de um modo geral, o interior do estado foi o cenário de uma das resistências mais importantes da história colonial (Puntoni 2002).<sup>30</sup> Esse paradoxo é explicado, em parte, pela forma como foi escrita a historiografia local e pela ausência de estudos especializados na região.

Assim, e apesar da falta de dados empíricos, podemos pensar que as populações indígenas que povoaram o Nordeste foram bastante numerosas: só os Janduí, distribuídos em vinte e duas aldeias, ocupavam uma grande parte do sertão da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte; eles eram estimados em aproximadamente 20.000 em 1692 (Puntoni 2002: 155; Medeiros Filho 1984: 53). É importante lembrar que ao longo dos séculos, o número de índios é cada vez mais reduzido, para chegar, no século XIX, a um apagamento nos registros administrativos, levando ao confisco dos territórios indígenas e das terras das antigas missões jesuíticas: no censo de 1872 os “índios” são desvanecidos. A partir daí, serão contabilizados com os pardos, pretos e caboclos (Arruti 1997; Carvalho s/d.; Lopes 1999; Monteiro 2002: 184).<sup>31</sup> Hoje, apesar da existência de “índios” no estado – três mil cento e sessenta e oito pessoas no último censo (IBGE 2000) -, a Funai não reconheceu nenhuma terra indígena para o Rio Grande do Norte. Porém, e apesar da discrepância dos resultados entre 1991 e 2000 – a saber, a população indígena teria se multiplicado quase por dez em dez anos! -, ainda não podemos falar de um movimento de emergência étnica significativa no estado (IBGE 2000).<sup>32</sup>

Portanto, não há população indígena reconhecida no estado, mesmo havendo indivíduos que, de maneira isolada, sobretudo nas cidades, se reconheçam como índios. De fato, é surpreendente depararmos com esta realidade. Mas, como podemos interpretar esses dados? A “tomada de

consciência” de uma identidade indígena genérica neste caso não é ligada, por enquanto, a nenhum processo de reivindicação de territórios; devemos ainda nos contentar com índios urbanos invisíveis.<sup>33</sup> Além disso, de maneira constante, encontramos elementos que referenciam uma presença indígena, na língua, na vida cotidiana e mesmo na denominação dos norte-riograndenses que, quando não são chamados de “Papa-Jerimum” recebem o nome de “Potiguar”, lembrando os primeiros habitantes da costa.<sup>34</sup> Por que, então, justamente no Rio Grande do Norte, não é possível enxergar uma forte consciência identitária? Será o fruto de uma ação concertada? Assim, logo após a retomada do território pelos portugueses na segunda metade do século XVII, podemos pensar que houve uma ação planejada e coordenada, visando a eliminação física das populações nativas e que, ao mesmo tempo, se desenvolveu um movimento contínuo e generalizado de apagamento sistemático da presença cultural dos grupos nativos; movimento que resultou numa amnésia coletiva. Neste sentido, o aniquilamento do elemento indígena nas consciências, inclusive dos próprios descendentes, a erradicação física aliada ao apagamento dos índios nos documentos administrativos, pode ser interpretado como sinais do pleno sucesso do processo colonizador. Porém, deixando de lado essa hipótese, cabe a nós perguntar qual foi o destino dos índios do Rio Grande do Norte.

Apontamos para três diferentes possibilidades, mas que não se excluem: o extermínio, a fuga e a miscigenação, geralmente, forçada. No primeiro caso e apesar da falta de estatísticas, podemos falar de um etnocídio. A ‘guerra total’, comandada pelo Terço dos Paulistas, foi a solução escolhida pela coroa portuguesa face à resistência autóctone.<sup>35</sup> A consequência lógica do extermínio das populações nativas e da expulsão dos seus territórios tradicionais foi o desaparecimento das diferenças lingüísticas e culturais dos grupos.<sup>36</sup> Uma vez aberto o caminho para o sertão, a economia pastoril pôde se estabelecer. O processo iniciado por volta de 1660 demorou a ser efetivado,

sendo posterior ao dos outros estados, sobretudo Bahia e Pernambuco (Cascardo 1955; Cavignac 1994; Dantas 1961: 26; Macedo 1998; Macedo 2002: 50-70; Puntoni 2002). As concessões de terra no Seridó só começam a serem efetivadas depois de 1670 (Cascardo 1955: 257-258; Lima 1988: 17; Macedo 2002: 71; Medeiros Filho 1981: 262-263, 1984: 108-109). A tentativa de re-ocupação do território pelos portugueses se iniciou lentamente após o ‘tratado de paz’ de 1692 (Puntoni 2002: 124, 165; Portalegre *et alii.* 1994: 149).<sup>37</sup> Para se ter uma idéia do pouco desenvolvimento do Rio Grande em relação a outras regiões, é só lembrar que para o ano de 1618 havia só um engenho, o de Cunhaú - onde havia escravos desde o início do séc XVII. Em 1630, encontramos dois ou três no litoral potiguar (Andrade 1990: 15; Monteiro 2002: 116). Em 1687, quando foram construídas oito casas fortes para abrigar os moradores, “só tinham cinco ou seis homens” no Forte dos Reis Magos (Lopes 1999: 102-5).<sup>38</sup> O ataque constante dos tapuias provocou medo dos moradores, muitos deles fugiram (Puntoni 2002: 123, 133-34). Finalmente, nos meados do século XVII, a região começou a ser colonizada: isto só foi possível após a reconquista do território pelos portugueses, em 1654. Mesmo assim, até os meados do século XVIII, o interior do Rio Grande do Norte continuava despovoado, o que colocava os colonos em perigo (Andrade 1990: 20; Lopes 1999: 102-105); situação também relatada por Henry Koster quando ele atravessou a região do Açu, no início do século XIX (Koster 1978: 96-126).

Encontramos também muitos registros de grupos que fugiram para o interior: das aldeias do litoral para o sertão “*a procura de sua nação*”, e do sertão do Rio Grande para outros estados como o Ceará (Serra de Ibiapaba), Paraíba, Pernambuco, Piauí, Maranhão; informação que corresponde à versão que a tradição oral lembra com mais freqüência (Portalegre *et alii.* 1994: 148; 156-157). Da mesma forma, outros grupos vieram do Ceará para instalar-se na região do Apodi (Lopes 1999; Macedo 2002: 78-79; Puntoni 2002: 124, 126, 129). Assim, encontramos o rastro de índios fugindo da Bahia no início do

século XVII que foram se instalar no sertão do Ceará, na serra do Araripe, e em Pernambuco (Puntoni 2002: 129, 170). Também, em 1660, a mando do Padre Antônio Vieira, trezentos tapuias, vindos de Pernambuco, foram retirados da serra de Ibiapaba (CE) (Puntoni 2002: 131). O chefe potiguar Algodão, originário do sertão da Copaoba, que, desde cedo, manteve contato com Padres jesuítas (entre 1599 e 1614), teve que se exilar no Ceará após 1656. Em 1658, escreveu para o Padre Antonio Vieira para pedir o auxílio de missionários, apesar de ter deixado os portugueses pelos holandeses e em 1671, faz uma petição junto a outros ‘chefes’ Aragiba, Cachoé e Maxure da aldeia de Parangava. Ele parte para o conflito armado - notadamente na Bahia em 1674 (Porto 2000: 119 e 122).

Enfim, a tese da miscigenação forçada é a que ficou mais lembrada pelos historiadores, explicando e enfatizando o desaparecimento das populações nativas (Cascardo 1955: 38). As famílias eram desmembradas, os índios eram “*repartidos, para que não permaneçam unidos*”, as mulheres ficavam com as crianças e os homens eram mortos, escravizados, serviam no exército ou trabalhavam nas fazendas, nas pescarias e nas salinas (Portalegre *et alii*. 1994: 121; 125; 146-158) É verdade que a política indigenista desde os primeiros momentos da colonização favoreceu a miscigenação (Oliveira 1999). Por exemplo, nas aldeias, através das suas ações evangelizadoras ou do trabalho forçado, os jesuítas tentavam realizar uma integração dos diferentes segmentos da sociedade colonial, o que favorecia a perda do sentimento de grupo e dos sinais diacríticos da cultura remanescente. Por outro lado, a extinção das missões, com a saída dos jesuítas em meados do século XVIII, deixou as populações nativas a mercê dos invasores e dos colonos. As missões, num momento posterior ao fim da resistência indígena no sertão, podem ter se transformado em focos de resistência: alguns documentos datando da metade do século XVIII indicam que missões serviam de refúgio aos índios rebelados e que os jesuítas eram contra a servidão dos índios,

preferindo “alugá-los”, pois eram os primeiros beneficiários (Portalegre *et alii*. 1994: 146-147; 161-166). Aliás, antes mesmo da expulsão dos jesuítas, os índios aldeados, como os de Guarairas em 1716 “*andavam pouco obedientes*” e as vilas eram o palco das revoltas organizadas, sobretudo a de Guajiru (Extremoz) onde haviam, ainda em 1760, ameaças de levante indígena (Portalegre *et alii*. 1994: 166, 169, 172). Num outro nível, os índios foram integrados ao processo colonial: com os negros, eles serviam na guerra, fornecendo homens para as tropas militares no combate aos levantes indígenas e na conquista da terra (Lopes 1999: 138; Pires 1990; Puntoni 2002: 58, 170).<sup>39</sup> As mulheres, as crianças e os outros sobreviventes tiveram, geralmente como única solução para se manterem vivos, a integração com os não-índios. Geralmente eram considerados como vadios pelo poder colonial, pois há inúmeros registros de queixas de roubo e destruição dos bens, animais e plantas (Lopes 1999; Portalegre *et alii*. 1994: 107-180). Finalmente, devemos levar em conta as conseqüências do contato com os europeus: as doenças<sup>40</sup>, a escravização dos homens e o estupro das mulheres, o desmembramento das famílias, a desestruturação dos grupos, a *deportação* das populações, o agrupamento nas aldeias missionárias, onde diversos grupos eram agrupados num mesmo local, a proibição das práticas culturais e, sobretudo, religiosas, etc. Porém, há indícios de que o trabalho missionário não foi tão eficiente como podia se esperar, pois no final do século XVII (1689), os missionários e as autoridades se queixam de que “*muitos tapuias, ‘daqueles do Silva’<sup>41</sup> (...) continuavam (com) os antigos ritos sem se doutrinare*” como podemos verificar em Guajiru (Extremoz) ou entre os Panati, índios “*pacificados e domesticados*”. Ainda em 1725, os Oficiais da Câmara de Natal escrevem uma carta ao Rei de Portugal, para dar conta da rebeldia dos índios aldeados que “*ao mesmo tempo [que] vão às missas, continuam idolatrando e usando seus ‘gentílicos ritos’*”, voltando “*para seus costumes antigos*” sem administração dos padres, como aconteceu na Missão de Guajiru em 1756 quando o jesuíta

Antônio Vaz voltou para Recife (Portalegre *et alii*. 1994: 121, 160, 164 e 169). No Pernambuco, por volta de 1672, o Frei Martin de Nantes, capuchino francês, se opõe aos ataques dos colonos contra os índios. Porém, lamenta-se da indiferença do seu rebanho à “verdadeira palavra” (Valence 1888). Mas o extermínio sistemático e a remodelagem das culturas locais, perpetuado ao longo dos séculos do período colonial, teve como ápice e conseqüência lógica, no final do século XIX, a negação da identidade genérica de índio e o seu apagamento nos registros oficiais. A estes fatores somam-se outros que concorrem à desestruturação da sociedade tradicional sertaneja fundada na pecuária, tais como os movimentos populacionais ocorridos devido a secas sucessivas nos séculos XIX e XX; o que conduziu a um enfraquecimento das redes de sociabilidades familiares e à desintegração das comunidades mais frágeis, pois instaladas nas terras menos produtivas. Porém, mesmo com estes indícios de resposta, a pergunta permanece: se há populações indígenas (re)conhecidas nos estados vizinhos do Rio Grande do Norte, porque, justamente aí, não existe nenhum grupo reivindicando uma identidade indígena?

#### *Populações indígenas no interior do RN*

O trabalho de Fátima M. Lopes (1999) centrado no processo de aldeamento e nas missões da Capitania do Rio Grande, nos fornece preciosas informações sobre a situação das populações aldeadas e as formas de resistência nativa. Porém, o pesquisador que queira reconstruir a história do sertão dispõe de poucos estudos apresentando de maneira sintética o processo de conquista do território ao longo dos séculos de colonização (Puntoni 2002; Monteiro 2002).<sup>42</sup> Dada a presença indígena no interior, a ocupação das terras pelos agentes da Coroa portuguesa foi freada (Medeiros Filho 1981: 262-3; Cascudo 1955: 257-8). Desta forma, só após os conflitos

tradicionalmente chamados de "Guerra dos Bárbaros", a colonização pôde efetivamente ser efetuada e as populações indígenas do interior aldeadas. De fato, as missões jesuítas, situadas quase todas no litoral – com exceção de Apodi – funcionaram só no final do século XVII e início do século XVIII.<sup>43</sup> Antes, a evangelização feita pelos jesuítas no interior era "itinerante", intensificando-se, no RN, só no final do século XVII (Porto 2000: 119-122).<sup>44</sup> Porém, apesar do apagamento oficial e da dificuldade do acesso às fontes, encontramos registros de conflitos até o século XIX, sobretudo, no sertão; isto quer dizer que ainda existiam grupos organizados e numerosos o suficiente para preferir defender seus territórios em vez de fugir (Macedo 1998, 2002: 71; Medeiros Filho 1984). Assim, mesmo se a 'versão oficial' da história sempre minimizou a importância da resistência indígena, pois foi escrita pelos 'vencedores' – pois são descendentes dos primeiros colonos -, a presença das populações nativas pode ser vista nas entrelinhas do relato dos conflitos que se estendem muito depois da "Guerra dos Bárbaros".<sup>45</sup>

Não dispomos de muitas informações sobre o Rio Grande do Norte relativo ao período anterior à chegada dos batavos ao contrário de Pernambuco e da Paraíba. Para o período da ocupação holandesa (1630-1654), existem narrativas de viagem e relatórios administrativos bastante ricos em informações, entretanto, de acesso relativamente difícil.<sup>46</sup> Porém, podemos ter uma idéia da situação do contato entre os europeus e os índios no início da colonização. Os padres jesuítas foram um dos primeiros a conviver com as populações locais: isto foi relativamente rápido, pois, as primeiras notícias datam da metade do século XVI (Porto 2000). Mesmo se encontramos registros de incursões portuguesas muito cedo, não há uma colonização nem uma evangelização efetivas.<sup>47</sup> Por outro lado, como as missões se localizam no litoral, os relatos trazem, essencialmente, informações sobre os grupos tupis. Os jesuítas se estabelecem, primeiramente, no litoral nordestino e saem raramente dos centros já povoados, cuja maior parte se encontra em

Pernambuco (Lopes 1999). Antes de tudo, os missionários tinham como objetivo transmitir a palavra do Evangelho para as populações aldeadas, para tanto eles traduzem as preces e os sermões (Pinto 1935: 83). Na comunicação com as populações litorâneas, eles utilizam a língua geral, o Tupi, o Nheengatu, língua veicular, servindo também para o comércio e os intercâmbios entre os índios e os colonos (Cunha 1992: 87-102; Freyre 1974: 163; Holanda 1988: 71; Pavão 1981). As relações estabelecidas com os indígenas da 'nação tupi', os nativos da costa, parecem mais amigáveis do que aquelas tidas com os tapuias do sertão ou tararairu, que são retratados, pelos cronistas, com sendo totalmente selvagens (Laet 1640: 481). Falando dos Potiguara, um deles afirma que

*(...) não são tão cruéis & inhumanos quanto os outros selvagens dessas províncias pois conversam de uma maneira bastante humana com os estrangeiros: mas eles são bons guerreiros (...) Eles não têm religião; casam com tantas mulheres eles querem ou podem nutrir: & também não é permitido às mulheres ter mais do que um marido, a não ser que o marido os permita publicamente, daí então elas podem eleger aquele que elas desejam. Quando eles vão guerrear, as mulheres levam a comida nas costas, numas cestas: eles ignoram qualquer uso de roupas: & vivem de raiz ou de pássaros ou de caça. Eles são antropófagos, & matam cruelmente seus prisioneiros & os comem de uma maneira inhumana: eles têm suas aldeias com muita gente, & cada um tem seu roçado separado, que é cultivado com muito cuidado (...)* (Laet 1640: 481)

No Brasil de 1557, são recenseadas onze missões que agrupam trinta e quatro mil índios (Pavão 1981: 37). Já em 1660, só tinha sete missões para o Nordeste inteiro (Valença 1888). A partir do final do séc. XVII, as aldeias jesuítas são formadas e devem contar no mínimo cem casais que têm obrigação de trabalhar para os missionários.<sup>48</sup> Os aldeamentos permitiam o controle e, ao mesmo tempo, a proteção relativa das populações nativas. Na metade do século XVIII, as antigas missões são transformadas em vilas e municípios; logo após a expulsão dos jesuítas, os índios encontram-se sem

nenhuma proteção. Muitos são escravizados e suas terras são confiscadas. Se as populações de língua tupi foram contatadas e aldeadas antes das outras, vimos que os grupos do interior se opuseram com uma maior resistência à colonização portuguesa e ao trabalho missionário. A evangelização dos índios do interior será adiada pela dificuldade da penetração no sertão, a ocupação holandesa e as guerras contra os “bárbaros”. A catequese “tradicional” – a organização das populações em aldeamentos -, só começará, efetivamente, mais de um século depois da descoberta do Brasil. Os contatos entre os europeus e os índios tapuia se intensificaram durante a ocupação holandesa e depois da vitória dos portugueses, momento que corresponde às primeiras deportações de populações nativas e às reduções das populações indígenas do interior nas missões do litoral.

Durante a ocupação holandesa, o interior do Nordeste começa a ser explorado e, depois da reconquista, povoado em clima de guerra permanente. Portugueses e holandeses procuraram, sistematicamente, alianças. Os "Tapuias", índios do interior com fama de ferozes, serão, geralmente, os inimigos dos portugueses, e os colonos se aproveitarão das guerras desses grupos no sentido de assegurar a sua dominação do espaço (Medeiros Filho 1984: 187). Gozando de uma fama de grandes guerreiros, eram temidos pelos seus inimigos por suas técnicas de guerra (Puntoni 2002). Além disso, os grupos eram relacionados e contavam com uma organização tal que possibilitara um ‘levante’ (Porto 2000: 119).<sup>49</sup> O governo de Recife dirigido pelo Conde de Nassau procura sistematicamente fazer alianças com as populações nativas e inicia uma política diferente da dos portugueses. Guiados pela busca de uma exploração racional dos recursos naturais, os holandeses organizam expedições no interior, produzem relatórios, tentam sistematicamente alianças com os Tupis ou os Tapuias, realizam um recenseamento das populações indígenas, os protegem da escravidão à qual os portugueses tentavam reduzi-los ou, ao contrário, montam expedições para

capturar escravos e organizar o tráfico (Holanda 1988: 33; Mello 1978). Para se manter no poder, os batavos tiveram que estabelecer bons relacionamentos com os Janduí, tendo a preocupação em agradar seus aliados com presentes.<sup>50</sup> Foram os primeiros que entraram em contato mais prolongado com os grupos do interior e que tiveram uma sensibilidade científica a serviço dos seus interesses políticos e econômicos. Eles pintaram quadros retratando o meio natural, os aspectos físicos, os costumes e as práticas rituais das populações que moravam no Brasil na época, tendo como preocupação a descrição detalhada das viagens realizadas, a elaboração minuciosa de mapas, etc.<sup>51</sup> Após a expulsão dos aliados dos Janduí do território brasileiro, guerras e rebeliões se sucedem; a mais famosa, a "Guerra dos Cariris", ocorre por volta de 1690 (Casculo 1949: 72; Lopes 1999: 116-128; Puntoni 2002: 123-180). Mesmo após a retomada do território pelos portugueses, os holandeses continuaram como aliados dos tapuias, junto aos quais tinham combatido contra os portugueses. Na mesma época, contam-se quase quatro mil índios tupis, muitos já cristianizados, que fogem para o interior. Eles encontram-se com escravos fugitivos (*Guineos*) reduzidos pelos Janduí e pelos Cariri (Joffily 1977: 118; Laet 1640: 541; Moonen 1989: 12). Expedições são organizadas para trazer de volta esses índios rebeldes (Portalegre 1994: 156-167).<sup>52</sup> Apesar dessas incursões o sertão continua *terra incógnita* - a cartografia da época o mostra -, e com poucos colonos (Casculo 1949: 70-72). É na segunda metade do século XVII que alguns missionários capuchinhos – Frei Teodoro de Lucé, o Pe. Martin de Nantes e o Frei Anastase - se aventuram no sertão do Pernambuco, no Brejo da Paraíba e do Rio Grande, apesar dos conflitos ainda frequentes (Joffily 1977: 113-123; Valence 1888). Entre 1694 e 1702, os índios que moravam na Serra da Borborema, na Paraíba, se levantaram e se aliaram aos índios de Pernambuco para atacar fazendas e vilarejos da região do Pajeú (Albuquerque 1989: 131). Na mesma época, na Paraíba, um “levante geral dos índios” dura mais de dois anos (Joffily 1977:

118). Em 1679, na região de Acari, Antônio de Albuquerque da Câmara entra em conflito com os índios originários da Serra do Trapuá (Augusto 1954: 12). Ainda no Rio Grande do Norte, os conflitos entre potiguares e os grupos do interior são favorecidos pelos colonos, que chegam a montar um verdadeiro exército tapuia. Por exemplo, Manuel Álvares de Moraes Navarro, comandante do Terço dos Paulistas, vai “contratar”, em 1699, mais de setecentos Paiacu e Janduí, originários da região de Açu, para combater os Icó e Carateu. Mais tarde, o mesmo chega a utilizar os Janduí para massacrar os Paiacu (Casculo 1955: 39). Mas é entre 1687 e 1696 que ocorrem os conflitos maiores: por exemplo, em uma só campanha dirigida por um Cabo dos Paulistas em 1695, foram feitos mais de 1000 prisioneiros na região do Acauã (Portalegre *et alii*. 1994: 129). O Rio Grande do Norte é o epicentro da "Guerra dos Bárbaros", chefiada pelos Janduí, guerreiros temíveis que demoraram a se render, mas que pelo que tudo indica, foram massacrados sistematicamente, isso pelo menos no início, com o aval das autoridades coloniais: quando, em 1712, mulheres Caboré-Assu foram capturadas, ordenaram mandar “*as índias tapuias de volta para o sertão, pois as ordens reais são para que se matem e destruam os tapuias machos, responsáveis pela destruição das vidas e fazendas da Capitania, e que não convém cativar as suas famílias, ficando os homens em liberdade para serem mais hostis*” (Portalegre *et alii*. 1994: 146 e 109-132; 147-149). Se o fim das hostilidades corresponde à extinção do Terço dos Paulistas (1716), conflitos são freqüentemente relatados até 1760, momento que corresponde à saída dos jesuítas que, de certa forma, protegiam os índios dos abusos dos colonos. Os Capuchinhos, que os substituíram na ação evangelizadora não foram tão eficazes, pois em 1760 contavam-se sete para o Nordeste inteiro (Portalegre *et alii*. 1994: 166; Puntoni 2002: 292; Valence 1888).

Pouco se sabe sobre os grupos que habitavam o interior, porém podemos pensar que, antes do contato, existia uma grande diversidade cultural

e lingüística; muitos deles pertenciam à família lingüística Kariri. Conta-se de cinco a dez grupos - Janduí, Paiacu, Canindé, Panati, Pega – que viviam em pequenos bandos, eram caçadores-coletores seminômades (Dantas e alli. 1992; Lopes 1999). Eram agricultores - não totalmente nômades, como poderíamos pensar, mas tinham uma grande mobilidade dentro do seu território (Dantas 1941: 97; Lopes 1999; Puntoni 2002; Pires 1990). Segundo as fontes, os Janduí, que impuseram a maior resistência, ocupavam um território que ia da região de Açú – na ribeira do Rio Piranhas - à Serra de Santana, região relativamente fértil e irrigada. Outros afirmam que eles eram organizados numa área que cobre parte dos estados do Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte. Numerosos em 1692, as estimativas variam entre 13 e 20 000 indígenas. Dispunham de um exército treinado de mais de quinhentos homens armados e de cavalos, fornecidos pelos holandeses (Medeiros Filho 1984: 53, 132; Puntoni 2002: 125). Perseguidos pelos colonos que queriam tornar-se donos de suas terras para iniciar a criação de gado e escravizá-los, eles foram tirados delas pelos bandeirantes (Portalegre *et alii*. 1994: 157-158). Muitos índios teriam se refugiado primeiro nas montanhas, nas chãs ou sopés das serras, nas cabeceiras ou nas nascentes dos rios para fugir do inimigo, indo, cada vez mais, para o interior (Jofilly 1977: 118).<sup>53</sup> Por exemplo, os índios Cariri, originários de uma região próxima ao Seridó, na Serra da Borborema, fugiram para o Ceará, onde deram o seu nome aos Cariris Novos. Região montanhosa e relativamente fértil, que foi ocupada, efetivamente, só no século XIX pelos colonos (Albuquerque 1989: 84). Os Canindé fugiram da região do Seridó, supõe-se, no início do século XVIII (Macedo 2002: 49).

Cem anos depois da conquista, os conflitos são praticamente contínuos. Os índios refugiados no interior fazem saques no litoral e nas fazendas. A falta de escravos de origem africana explica também a caça ao homem, interdita pelo decreto do Marquês de Pombal, em 1757 (Portalegre *et alii*. 1994: 156-158).<sup>54</sup> Enfim, até a segunda metade do século XVIII, assiste-

se a guerras incessantes contra as populações indígenas que moravam na ribeira do rio São Francisco e no interior da Paraíba e Rio Grande do Norte. Mesmo sendo constantes os ataques com perdas humanas incalculáveis, podemos pensar que alguns grupos permaneceram mais ou menos homogêneos até o século XIX. Em 1818, encontra-se um rastro de ‘índios selvagens’ entre o sertão da Paraíba e do Rio Grande do Norte, no Poço de Cedro, nas cercanias do Rio Piranhas; em 1866, índios Carnijó do interior de Pernambuco são mobilizados e forçados a participar da Guerra do Paraguai (Albuquerque 1989: 92; Medeiros Filho 1984: 30). Outros movimentos de resistência organizada podem ser constatados nas antigas missões, ao longo do século XIX: em 1824, índios de Extremoz, vivendo no regime de semi-escravos, ameaçam atacar a cidade de Natal e, em 1855, uma tentativa de levante em Vila Flor contra a decisão do governo da província de decretar o trabalho forçado para a população desempregada do estado – reuniu antigos escravos e homens livres, dentro dos quais podemos imaginar que se contavam índios, pois compartilhavam o mesmo modo de vida semi-nômade (Monteiro 2002: 147; 187). Também encontramos registros de batismo de índios ao longo do século XIX no Seridó e no litoral: no Ferreiro Torto, em Guanduba (?), Extremoz, Jundiá, São José (Mipibu), São Gonçalo e “nos Barreiros” [bairro de São Gonçalo?] (Macedo 2002; Portalegre *et alii.* 1994: 174-180). Assim, só um estudo cuidadoso e sistemático das fontes primárias permitirá oferecer uma outra versão da história.

### ***Cuidado: índios no Rio Grande!***

Durante muito tempo se pensou que não havia mais índios no Nordeste, só encontrando-se ‘caboclos’. Porém, há na região um movimento de etnogênese relativamente recente e importante do ponto de vista quantitativo. Só em 1986, ‘surgem’ dezenove povos indígenas em todo Nordeste, somando

um total de 27.000 indivíduos. Já em 1993, havia vinte e nove terras indígenas reconhecidas para toda região, onde mais de 40.000 pessoas moravam. Em 2000, mais de quarenta e três terras foram reconhecidas e o processo continua: os últimos registros encontram-se no Ceará e em Alagoas. Assim, no Ceará, a Funai identificou e delimitou várias terras indígenas entre 1985 e 1999<sup>55</sup> e há ainda outras terras a serem reconhecidas (Viveiros de Castro 1999; Dantas e alli. 1992; Oliveira 1998, 1999; Pavão 1981: 187-197; Porto Alegre in ISA 2000: 539-545).<sup>56</sup> Porém, no Rio Grande do Norte, não houve este movimento, apesar do recente crescimento de uma ‘população indígena’ recenseada – sobretudo nos centros urbanos.

Podemos nos arriscar a fazer uma leitura dos números oficiais, tentando entender os ‘aparecimentos’ súbitos e os desaparecimentos não explicados. O contexto mais favorável de 2000 pode explicar, em parte, a explosão demográfica das populações indígenas no estado do Rio Grande do Norte. As pessoas que se declaram indígenas no censo de 1991 e 2000 concentram-se nas regiões mais urbanizadas do estado (Natal, Caicó, Mossoró, Macaíba). Curiosamente, não encontramos sempre registros nos locais onde era mais esperado: nas antigas missões e aldeamentos.<sup>57</sup> O sertão concentra a maior proporção - a soma da população indígena das microrregiões de Angicos, Médio Oeste, Pau dos Ferros, Seridó Ocidental, Umarizal é de 126 em 1991 com um destaque para o município de Antônio Martins que agrupa 48 pessoas em 1991. Isto não é mais verdade para 2000, pois conta-se em torno de 200 pessoas.<sup>58</sup> Curiosamente, para o município de Antônio Martins, não há nenhum registro em 2000. Isto acontece em menor proporção em outros municípios, como Arês e Macaíba. Da mesma forma, em outros locais aparecem ‘indígenas’ em número relativamente alto, em 2000, uma vez que, em 1991, não havia nenhum registro – Acari, Ceará Mirim, C. Novos, Goianinha, Galinhos, Grossos, Macau (105), N. Floresta (604), Parnamirim (253) e S. Gonçalo (182) para os mais importantes (IBGE 1991,

2000). Ainda, os números maiores são encontrados nos municípios mais urbanizados. Se deixarmos de lado as distorções, constataremos que há um número relativamente importante de registros de ‘presença indígena’ no estado, apesar do não reconhecimento oficial pela FUNAI, nem podemos falar de ações, visíveis, de reivindicação de uma identidade coletiva.

**Registros de indivíduos por ‘cor’ ou ‘raça’ indígena nos municípios do RN.**  
(fonte IBGE 1991 e 2000)<sup>59</sup>

<b>Número por municípios</b>	<b>1991</b>	<b>2000</b>
Acari	0	19
Açu	0	9
Alexandria	16	0
Angicos	10	0
Antônio Martins	<b>48</b>	0
Arês <sup>#</sup>	6	0
Augusto Severo	12	0
Baía Formosa	16	9
Baraúna	5	0
Brejinho	0	4
Caicó	31	39
Campo Redondo	0	7
Canguaretama	12	8
Carnaúba dos Dantas	0	6
Carnaubais	0	5
Ceará-Mirim <sup>#</sup>	0	18
Cerro Cora	0	3
Cel. João Pessoa	0	5
Currais Novos	0	17
Equador	0	3
Espírito Santo	6	6
Extremoz <sup>#</sup>	0	32
Frutuoso Gomes	0	10
Galinhos	0	<b>39</b>
Goianinha	0	14
Gov. Dix-Sept Rosado	0	4
Grossos	0	10
Guamaré	0	4
Ipueira	0	8
Jaçanã	0	3
Jandaíra	5	0
Jucurutu	2	0

Lagoa Salgada	0	5
Luis Gomes	0	8
Macaíba	16	0
Macau	0	<b>105</b>
Martins	3	0
Montanhas	0	10
Monte Alegre	0	9
Mossoró	19	<b>195</b>
<b>Natal</b>	<b>157</b>	<b>1.273</b>
Nísia Floresta <sup>#</sup>	0	<b>604</b>
Nova Cruz	0	10
Olho d'Água do Borges	0	<b>35</b>
Parnamirim	0	<b>253</b>
Passagem	0	8
Pedra Grande	5	0
Pedro Avelino	0	15
Poço Branco	0	6
Portalegre	0	10
Porto do Mangue	0	6
Riachuelo	0	5
Ruy Barbosa	0	5
Santo Antonio	8	18
São Bento do Norte	0	3
S.Gonçalo do Amarante	0	<b>182</b>
São José do Mipibu <sup>#</sup>	3	6
São Paulo do Potengi	0	5
São Pedro	2	0
Serra do Mel	0	5
Severiano Melo	6	<b>68</b>
Tibau	0	15
Tibau do Sul	0	4
Umarizal	0	6
Upanema	0	4
Várzea	6	0
Vila Flor <sup>#</sup>	0	0
<b>TOTAL</b>	<b>394</b>	<b>3.168</b>

Mesmo não havendo o reconhecimento oficial das populações indígenas no estado, a proximidade geográfica da reserva da Baía da Traição

faz com que os potiguares conheçam a existência de índios na região. Ficando na fronteira com a Paraíba, no litoral, a reserva foi, durante muito tempo, uma das poucas reservas indígenas do Nordeste (Moonen 1989; Vieira 2001).

*Os Potiguara da antiga Sesmaria de Monte-Mor – ou Preguiça – estão distribuídos em três comunidades: Jaraguá, Lagoa Grande e Nova Brasília, localizadas nos municípios de Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação. A população indígena abrange aproximadamente dois terços da população total destes povoados, incluindo-se as famílias formadas por casamentos interétnicos. Na Vila Monte-Mor moram 48 famílias indígenas e na cidade de Marcação, mais de 30. Os não-índios casados com índios correspondem a 16% da população não-indígena. A população total equivale a 1.269 pessoas e 271 famílias. (Sidnei Peres in ISA 2000: 544).*

É interessante registrar que índios vieram da Bahia da Traição (PB) para morar em Vila Flor (RN) nas primeiras décadas do século XX. Eles e seus descendentes continuam a ser identificados graças ao indicativo junto ao nome; por exemplo “Antonio Bahia”.<sup>60</sup> Podemos encontrar uma confirmação disto no censo, pois, há vários indivíduos que se declaram ‘índios’ nos municípios de Canguaretama (12) e de Baía Formosa (16) (IBGE 1991). Também há registros de pessoas que saíram na mesma época de Vila Flor e que foram morar na Bahia da Traição, passando assim a ter o ‘estatuto oficial’ de índio (Moonen 1989).<sup>61</sup>

No sertão do Rio Grande do Norte, encontramos algumas comunidades de Caboclos.<sup>62</sup> Ali viviam os Tarairiú, Jenipapo, Canindé, Paiacu, Cariri, Icó e Pega, porém há poucos registros de comunidades organizadas (Guerra 1985: 8; Faria 1980: 60). Na nossa tentativa, colocamos em paralelo os dados bibliográficos históricos e registros orais, resultados de uma primeira investigação em campo: apontamos para a existência de mais de quinze localidades, nas quais existem marcas de um passado ou elementos de uma memória indígena. Por exemplo, notamos a presença de cemitérios, encontramos referências a comunidades associadas a ‘índios’ ou ‘caboclos’ ou ainda conversamos com pessoas que se apresentam como descendentes de

populações autóctones.<sup>63</sup> De qualquer maneira, o simples fato de se auto-designar ou designar outros indivíduos como ‘caboclos’ mostra a persistência de uma memória local, adaptando-se a cada momento histórico e ressurgindo constantemente, apesar dos séculos de repressão. Finalmente, os marcos na paisagem, as pinturas rupestres, os vestígios arqueológicos, os cemitérios, a toponímia – dando nome aos lugares naturais, rios ou montanhas, como existem em vários locais do Rio Grande do Norte, mostram indícios de uma presença indígena<sup>64</sup> –, o vocabulário utilizado para designar as plantas, os animais, as técnicas de caça ou pesca que lembram, de maneira surpreendente, essa cultura autóctone; cultura que não deixou de se transformar ao longo dos séculos e dos contatos (Pavão 1981: 307).<sup>65</sup> Assim, apesar das dificuldades encontradas na delimitação de comunidades homogêneas, assumindo o estatuto de ‘índios’, temos a impressão de uma impregnação generalizada dos nomes, das técnicas, dos hábitos e das temáticas indígenas tanto na paisagem natural como na cultura local.

### **"Os Negros"**

Se os índios aparecem pouco na historiografia e nos raros estudos etnográficos produzidos sobre o Rio Grande do Norte, os descendentes dos africanos trazidos pelos portugueses também não foram objeto de estudo sistemático. Aliás, esta constatação pode ser generalizada para o resto do país, até os anos 1990 (Brasileiro & Sampaio in O’Dwyer 2002: 84; Ferretti 1995: 96); tradicionalmente, os estudos são direcionados para as populações urbanas e privilegiam os aspectos religiosos.<sup>66</sup> No momento em que foram produzidas as primeiras monografias, seguindo a linha dos ‘estudos de comunidade’, os autores insistiam em ressaltar a coesão social e a homogeneidade cultural. O tecido comunitário fechado e centrado – os descendentes dos quilombos - servia de modelo explicativo e o isolamento dos

grupos era visto como sendo ‘natural’ e não como o fruto de uma segregação racial, com fundamentos sócio-econômicos.

O problema da ausência de uma memória histórica provocada por uma aculturação forçada ou por uma miscigenação secular, aliado à dificuldade em assumir uma identidade diferencial encontra-se colocado nos mesmos termos para os grupos rurais, sejam eles ‘caboclos’ ou ‘negros’. De maneira geral, os ‘negros’ silenciam a história – não tão remota – da escravidão, para enfatizar a luta pelos direitos da ocupação imemorial do território, afirmando assim sua autoctonia. Longe de se apresentarem como vencidos, podemos constatar que, de um modo geral, os marcos memoriais dos grupos são positivos – a terra e a liberdade foram ‘compradas’ (Grünwald 2001b: 104). Assim, a legitimidade do grupo provém de uma aquisição legal do território e de um estatuto de liberto. Essa ênfase na monetarização, no processo de constituição da identidade coletiva, corresponde a um dado histórico pouco investigado pelos historiadores - pelo menos para o século XIX, como veremos adiante – a saber, o estatuto diferenciado das populações que tiveram uma experiência servil. Finalmente, como acontece na historiografia relativa à questão indígena, os arquivos do passado colonial e da história mais recente ficam para serem investigados pelos historiadores e antropólogos com interesse na questão étnica. Como acontece no sul do Brasil, a escravidão é apresentada como um fenômeno marginal devido a duas especificidades:

*“(...) a primeira, fundamentada a partir de uma análise do passado colonial, afirma que o negro teve e tem presença rara, inexpressiva ou insignificante e atribui a isto a ausência de um grande sistema escravista voltado para a exportação, como ocorreu em outras regiões do Brasil. Parte do pressuposto de que, de um modo ou de outro, somente o passado explica o presente. A segunda, menos explícita porém não menos importante, sugere que em algumas áreas e em certos tipos de atividade, existiriam relações mais democráticas e igualitárias. Estas relações seriam decorrentes sobretudo do modelo econômico implantado e de um menor contingente de escravos tal como em anteriores áreas de exploração colonial.” (Leite 1996: 40)*

A revisão crítica da historiografia torna-se cada vez mais urgente, pois, mais uma vez, a questão da alteridade é recoberta por um véu ideológico tenaz. Assim, devemos nos contentar com os poucos registros a que tivemos acesso e com as informações coletadas recentemente, na tentativa de fazer uma síntese dos dados apresentados ao longo dos estudos e de organizá-los numa reflexão mais geral orientada para a questão étnica.

### ***Escravos no Rio Grande do Norte? A história em pedaços***

Apesar de existir uma variação enorme sobre o número de africanos no Brasil, os legados de uma sociedade escravocrata são perceptíveis até hoje.<sup>67</sup> Não é necessário realizar um estudo estatístico para constatar uma distribuição espacial desigual das ‘pessoas de cor’ nas cidades brasileiras que, geralmente, moram nos subúrbios e ocupam posições subalternas. Assim, a capital do Rio Grande não foge à regra. Mais uma vez, para visualizar o lugar reservado aos descendentes de escravos na história e na representação do passado do Rio Grande do Norte, parece necessário cruzar as referências da história oficial com os discursos orais. Assim, reunindo as informações de que dispomos sobre a presença escrava no estado, tanto nas fontes históricas disponíveis, quanto nos registros feitos ao longo dos séculos – dados transcritos por historiadores locais, fizemos um primeiro registro das ‘comunidades’ já conhecidas, na tentativa de compreender como os habitantes do Rio Grande do Norte se posicionam em relação a sua história.<sup>68</sup>

Um trabalho aprofundado e sistemático dos documentos que teriam escapado à destruição oficial precisa ser feito pelos historiadores no sentido de esclarecer a presença de populações de origem africana no estado, examinando também o estatuto do escravo no sertão.<sup>69</sup> Podemos nos arriscar em traçar um esboço da história da escravidão no estado, apesar da ausência cruel das fontes. Os primeiros escravos, provenientes de Pernambuco, entram

no Rio Grande do Norte, com mais freqüência, a partir da segunda metade do século XVII, ficando, porém, concentrados nas zonas açucareiras (Andrade 1990: 24; Cascudo 1955; Medeiros 1978:88-89).<sup>70</sup> Neste período encontramos também ‘negros’ livres servindo no exército português (Puntoni 2002: 128).<sup>71</sup> Somente dois séculos mais tarde, uma outra onda de população escrava, proveniente do Maranhão, vai desembarcar nos portos do litoral norte do estado para trabalhar nas salinas de Macau, Areia Branca e Mossoró (Lima 1988: 20; Medeiros 1978: 93). No Seridó, é preciso esperar até o século XVIII para encontrar os primeiros rastros de escravos trazidos de Pernambuco para colher algodão em Serra Negra do Norte, Timbaúba dos Batista e Ouro Branco (Santos 1994: 83-94). A partir da metade do século XVIII, o algodão conhece uma fase próspera, ao invés do açúcar, que tende a declinar; o setor emprega os escravos no agreste e no sertão. Nessa época, a região dos Cariris Novos no Ceará, recebe uma leva notável de mão-de-obra escrava visando a exploração das minas de ouro de Missão Velha. Depois do fracasso dessa tentativa, os escravos serão empregados nos engenhos; podemos pensar que aconteceu o mesmo fenômeno no estado vizinho, o Rio Grande do Norte (Figueiredo Filho 1969: 318). O período do final do século XVIII e do início do século XIX corresponde ao momento no qual a sociedade do interior conhece uma prosperidade relativa – pelo menos em relação ao litoral potiguar -, período em que o país inteiro absorve um aporte significativo de população: com a chegada de novos colonos, sobretudo originários do norte de Portugal e de outras regiões da Europa e com o aumento do tráfico negreiro, desta vez para o sul do país (Andrade 1990; Cavignac 1994: 197-204; Dantas 1961: 9; Lima 1988: 74; Linhares 1990: 92; Macedo 1998; Pavão 1981: 26 e 56-62).<sup>72</sup> Neste período, na vizinha Paraíba, há um crescimento significativo de população negra, onde se encontram cada vez mais libertos (Oliveira 1988: 103). Esse mesmo movimento pode ser notado também no Rio Grande do Norte, onde a população escrava, no início do século XIX, se encontrava

primeiramente no litoral, e, depois, no interior, disseminadas ou agrupadas nas proximidades de Açu, Apodi – Portalegre, Pau dos Ferros – e no Seridó, em Caicó e Jardim do Seridó, sobretudo no cultivo de algodão (Casculo 1955: 45-50; Santos 1994).<sup>73</sup> Até 1884, a população servil representava em torno de 10% da população total do Nordeste; este número vai baixando até a abolição (Ballet 1981: 243). Nas montanhas mais úmidas, onde tinha engenho de açúcar, nas planícies, nas plantações de algodão que, na época, conheciam uma relativa prosperidade, os escravos eram mais numerosos do que em outros lugares.<sup>74</sup> Nos meados do século XIX, com a reorganização da economia em torno do açúcar e do algodão e o fim do tráfico negreiro, podemos pensar que, cada vez mais, a mão de obra se concentrou no litoral. As grandes secas do final do século atingem de maneira radical a economia sertaneja, diminuindo de maneira significativa a população escrava que esta sendo encaminhada para o Sudeste, nas plantações de café (Andrade 1990; Medeiros 1978: 93; Monteiro 2002:165-68 e 191-193). Finalmente, e apesar da falta de estatísticas confiáveis, pode-se pensar que havia mais escravos na Paraíba e em Pernambuco do que no Rio Grande do Norte ou no Ceará, porque, ao contrário dessas duas primeiras províncias, as últimas não eram zonas açucareiras significativas, representando menos interesses econômicos. Nestes fatores históricos e na reconstituição *a posteriori* dos eventos encontra-se, provavelmente, a origem do apagamento de um fenômeno importante na história do Nordeste que informa sobre as ambigüidades dos estudiosos.<sup>75</sup>

A imagem do escravo, no Nordeste, é tradicionalmente associada ao engenho de açúcar. O interior do país, mais pobre, organizado em torno da criação de bovinos, parece vazio de toda população serva. Porém, mesmo a escravidão sendo tradicionalmente apresentada como um fenômeno secundário no Rio Grande do Norte – em Natal não existia um porto de chegada dos navios negreiros e os escravos eram ‘importados’, primeiro, de Recife e depois de São Luís do Maranhão – existiam escravos também no

interior (Medeiros 1978: 88-93). Claro que havia uma maior presença nas regiões de produção açucareira, mas, mesmo tratando-se de um fenômeno menor, visto em relação ao que se verificava no litoral, não devemos deixar de lado a existência da população escrava no interior (Portalegre *et alii.* 1994: 18; Santos 1994: 82-84).<sup>76</sup> Para o Seridó, o número de escravos por propriedade não ultrapassava trinta “peças” (Guerra 1989: 116). No inventário de Dona Antônia Josefa do Espírito Santo Ribeiro, viúva do cel. André de Albuquerque Maranhão, dos 154 escravos que constavam, apenas 17 se encontravam nas fazendas de criação situadas no sertão, alguns deles eram ‘velhos’, ‘aleijados’ ou ‘muito doentes’ (Medeiros Filho 1993: 62-3).

Raros são os estudos que fazem referência a essa servidão atípica, onde o escravo gozava de uma liberdade relativa, tinha propriedades, gado e dinheiro, fazendo-se até mesmo um inventário *post-mortem* dos seus bens (Macedo 2000; Cascudo 1985).<sup>77</sup> Assim, mesmo sendo impensável não lembrar a escravidão quando se estuda a realidade do Nordeste colonial, as regiões não açucareiras - como o sertão - pareciam ficar à margem do processo escravocrata. Porém, são duas cidades do ‘interior’ potiguar – Mossoró e Açu – que são apresentadas como as primeiras a investir no movimento abolicionista e a libertar os seus escravos (Monteiro 2002: 205). De novo, a versão da história oficial e os registros orais vão, ao mesmo tempo, entrar em contradição e se reencontrar na negação de um passado pouco glorioso.

Segundo as fontes, tinha 8192 “pretos” em 1805 para o Rio Grande – contando os livres e os escravos -, em 1808 contavam-se 1.127 escravos em Natal, em 1811 foram arrolados 8.072 negros para todo o Rio Grande do Norte (Lima 1988: 20-21; Medeiros 1978: 92; Santos 1994: 83).<sup>78</sup> Em 1811, contavam-se 871 escravos em Caicó e 1.211 em Açu; 12.363 no Seridó – 6.247 eram livres. Francisco de Brito Guerra, vigário do Seridó, no dia 29/04/1826, no jornal “A República”, fornece os seguintes dados populacionais

para esta região sertaneja, no ano de 1824: numa população total de 6.276 ou 6.366 pessoas, 2.112 eram brancos, 2.779 pardos e 455 pretos. Em 1824, contavam-se 2.112 brancos, 2.799 pardos e 455 negros em Caicó (Augusto 1954: 13). Em 1844 e 1855, se contavam, respectivamente, 23.467 e 20.244 negros (Santos 1994: 83).<sup>79</sup> Nessa época, o interior do Rio Grande do Norte, sobretudo as regiões de Açu e de Caicó concentravam um grande número de escravos; eram geralmente empregados na agricultura e na criação de gado (Lima 1988: 22).<sup>80</sup> O estudo dos dados leva a pensar que o Seridó possuía um número elevado de escravos, desde o final do século XVIII. Mesmo ainda faltando uma visão de conjunto, encontramos, de maneira esporádica, vários registros de escravos no interior, ao longo do século XIX. Eles aparecem, sobretudo, nos inventários e nos registros da Igreja.

Escravos estão presentes em vários documentos: além dos censos, os livros das paróquias são as principais fontes de pesquisa que contêm dados preciosos sobre o número de escravos e negros libertos - o nascimento, o batismo, o casamento, o óbito, etc. Também nas igrejas podem ser consultados os arquivos das irmandades compostas por escravos. As “Irmandades do Rosário”, localizadas essencialmente no Seridó e nas regiões circunvizinhas da Paraíba – e que são ativas ainda hoje -, são uma das provas mais tangíveis da concentração de uma população negra, agrupada em comunidades organizadas e solidárias, em regiões voltadas para a criação bovina (Lamartine 1965: 69-80; Lima 1988: 72-75).<sup>81</sup> Os testamentos, por sua vez, contêm informações sobre o número de escravos por propriedade, indicam a existência de práticas religiosas e revelam a identidade de indivíduos que foram beneficiados pelas cartas de alforria. Finalmente, a ocorrência de conflitos registrados em documentos que começam a serem investigados e os mesmos fatos presentes nas memórias dos mais antigos moradores mostram, mais uma vez, a presença de grupos rurais confrontando-se com fazendeiros essencialmente em torno das terras. Reunidas, as fontes apontam para uma

população escrava significativa ao longo da história do interior e, também, para a importância das redes de sociabilidade e dos modos de organização social específicos, sejam eles religiosos, familiares ou políticos.

### ***Uma doce escravidão!***

No interior, pelo menos para os estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, os autores parecem concordar sobre a idéia de que os pequenos proprietários que, de fato, tinham poucos escravos, compartilhavam o espaço familiar e tinham o mesmo modo de vida de seus servos.<sup>82</sup> Os filhos dos escravos eram criados com os filhos dos fazendeiros, ainda que fossem empregados nas tarefas domésticas – pelo menos até a idade da sua emancipação – e se chamassem ‘criados’. Mesmo se nesta visão percebemos uma tentativa - nem sempre explícita – de tornar mais suave um processo de dominação e uma realidade histórica mais aceitável, é preciso contemplar esses fatos que apontam para aspectos de uma realidade social e formas de ‘contratos de trabalho’ ainda poucos explorados (Koster 1978; Lamartine 1965):<sup>83</sup> Para uma tal investigação, precisamos ler nas entrelinhas dos relatos dos autores locais:

*“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 : 116).

Ou então:

*“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 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: 103)

Assim, mais do que no litoral, as relações entre servos e patrões são apresentadas como sendo mais igualitárias e democráticas. Mesmo pensando que este tipo de reflexão releva mais da ideologia do que de uma verdade histórica, é notório que o sertão oferecia mais possibilidades de fuga do que nas zonas canavieiras e no universo fechado dos engenhos de açúcar. Além disso, nos estudos mencionados que tratam sobre os últimos momentos da escravidão, encontramos, com frequência, a figura do escravo que conseguiu se libertar: isto acontece quando há referências a casamentos de libertos ou se faz menção a filhos oriundos das relações ilícitas entre fazendeiros e suas ‘mucamas’.<sup>84</sup> O apego dos filhos às mães pretas, às amas de leite, escravas veneráveis que criavam os filhos e que tinham o mesmo nome de seus proprietários, é tido também como a prova de uma certa harmonia social e racial (Dantas 1961: 163). A escravidão atípica do sertão é lida sob o prisma das teses que G. Freyre desenvolveu no litoral. Mesmo havendo poucos descendentes de africanos morando no interior e que possuíam uma carta de alforria, ou, pelo menos, tinham uma profissão que lhes permitissem uma autonomia relativa, vários autores retomam a tese da maior liberdade dos escravos sertanejos em relação ao litoral. Segundo essa versão, eles teriam recebido um tratamento melhor, sendo considerados até mesmo como fazendo parte da família.

Como no caso dos índios, é nos inventários *post-mortem* que se encontram com mais frequência menção de escravos (Macedo 2002). No testamento de D. Adriana tem a prova da existência de um número relativamente elevado de uma mão-de-obra serva no interior. Ela é esposa do Coronel Cipriano Lopes Galvão, vindo, em 1755, de Igarassu, Pernambuco. Falecida em Currais Novos em 1793, ela deixa para seus herdeiros vinte e quatro escravos (Lima 1988: 76; Assunção 1988: 58). Podemos também citar Manuel Pereira Monteiro da Dinamarca, falecido em 1838, em Serra Negra, que deixa para a sua numerosa descendência, além de um grande capital em

gado - perto de quatro mil cabeças -, vinte e seis escravos, na maior parte dos casos, jovens e gozando de boa saúde (Cunha 1971: 231-234). Comparado a outros, este inventário nos faz pensar que o defunto dispunha de uma verdadeira fortuna e que ‘mandava’ em Serra Negra. Da mesma forma o Capitão Antônio Affonso da Silva fazia a lei em Triunfo, antigo nome da cidade de Campo Grande. Mas, na maioria das vezes, os inventários *post-mortem* só fazem referência a um ou dois escravos, sempre contabilizados ao lado de burros e jumentos! Já Joaquina Maria Conceição, falecida em 1878 deixa para o seu marido, Francisco Pompeo, dito da Costa, além de uma casa de tijolo e barro com “*quarenta-e-oito palmas de frente, quarenta-e-nove de fundo*”, vinte braços de terra, ouro, móveis, terras, animais – “*seis reses, cinco animais, dez cabras e três cabritos grandes, desesseis ovelhas*” -, um escravo chamado Faustino “*pardo, solteiro, de dezesseis annos, matriculado sob o número de orem trezentos da matrícula geral deste município, o qual os avaliadores avaliarão na quantia de seiscentos mil reis*”, escravo que teria herdado bens da sua mãe.<sup>85</sup> Mesmo não realizando uma pesquisa exaustiva das declarações de sucessão dos grandes proprietários fundiários, dos arquivos privados e dos registros da Igreja, encontramos elementos preciosos e, às vezes, pitorescos que informam sobre a vida cotidiana dos proprietários e das populações de escravos. Por exemplo, os inventários *post-mortem* dos proprietários de escravos geralmente faziam menção à profissão, ao mesmo tempo são eles que informam a idade, o nome e o estado de saúde do escravo ou mesmo seu país de origem.

Além disso, estudos atestam uma relativa liberdade para a população escrava no final do século XIX, tanto nas zonas de plantação, quanto nas cidades brasileiras onde trabalhavam os “escravos de ganho” (Mattoso 1999; Monteiro 2002: 177 e 182). Nas zonas de engenho, eles trabalhavam como assalariados ou de uma maneira sazonal (Lima 1988). Alguns registros

informam 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: 15)<sup>86</sup>*

Pelo menos para o período que antecede a abolição, o estatuto do escravo era bastante diferenciado e variava em função do trabalho efetuado. Assim, encontramos uma certa ambigüidade em relação à caracterização do estatuto do ‘negro’. No seu estudo, Afrânio Garcia Junior (1989: 27) aponta que, pelo menos no século XIX, no Brejo da Paraíba, uma região vizinha ao Seridó, os escravos representavam vinte por cento da força de trabalho. A maior parte deles eram “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 permitia reunir algum capital; escravos que conseguiam economizar o bastante para a compra da sua liberdade e dos seus parentes. Dados e informações sistemáticas seriam necessários para provar que isto aconteceu com uma maior freqüência no interior.<sup>87</sup> 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 artesões ou comerciantes (Medeiros Filho 1993: 55; Monteiro 2002: 177, 182).

Podemos pensar que uma considerável parte da população negra havia conseguido libertar-se – pelo menos formalmente – do seu estatuto de escravo e que, em meados do século XIX, havia um quadro diferenciado na composição social, geográfica e cultural das populações afro-descendentes que habitavam a região Nordeste, tanto na zona rural ou urbana, quanto no litoral, no agreste ou no sertão. Desde 1850, há a libertação de escravos e o

Ceará, neste momento, dá o exemplo para o Rio Grande do Norte na organização de uma campanha abolicionista (Hemeterio Filho 1983: 33; Lamartine 1965: 75).<sup>88</sup> Se Mossoró foi a primeira cidade do Rio Grande a libertar os seus escravos, no dia 30 de setembro de 1883, só fez seguir o exemplo recente do Ceará (Hemeterio Filho 1983). Este movimento abolicionista, que culminará com a abolição do dia 13 de maio de 1888, propaga-se por todo o Nordeste. O fenômeno foi um pouco exagerado por parte de certos autores, entretanto, essas libertações devem ser vistas à luz da situação econômica da região. Assim, a interdição do tráfico negreiro internacional em 1850 e as razões econômicas parecem fatores determinantes no sucesso desse movimento humanista que o Nordeste conheceu antes de outras regiões do país. Entende-se, então, porque os proprietários arruinados pelas secas sucessivas e, sobretudo, pela grande seca de 1877-1879, se vêem na obrigação de se desfazerem dos seus bens mais preciosos, os escravos, para conseguir reunir capital e reduzir o número de bocas a serem alimentadas. O Ceará vê desaparecer perto de um terço da sua população servil, em menos de dez anos (1872-1880). Desde 1840, momento no qual se inicia o tráfico interprovincial para o Sul cafeeiro, principalmente após o período das grandes secas do fim do século XIX, o Nordeste se priva de grande parte da sua força de trabalho. Se as grandes plantações do Sudeste tiveram o recurso de uma mão-de-obra de imigrantes provenientes da Europa, elas se aproveitaram também da desestruturação da sociedade colonial do Nordeste, recebendo os escravos sertanejos vendidos por fazendeiros falidos (Dantas 1941; Garcia 1989: 28; Monteiro 2002: 191-193). Frente à amplitude do fenômeno migratório e dos movimentos pró-abolicionistas, apoiados pela Inglaterra, nasce, em 1881, uma reivindicação para acabar com o tráfico interprovincial de escravos (Ballet 1981: 119-125; Monteiro 2002: 165-169). A partir da Lei do Ventre Livre, decretada em 1871, os filhos dos escravos nascem livres. Alguns pais davam seus filhos de mais de cinco anos a libertos

para que eles criassem, ou então eles ficavam com os pais, empregados na fazenda, sem ter o estatuto de escravo (Lima 1988). Depois de libertos, os antigos escravos permaneciam na propriedade dos seus antigos donos como empregados, outros saíam para o Sul ou para a Amazônia, ou, ainda, tendo mais chances, conseguiam tornar-se independentes: agricultores, caçadores profissionais, costureiras, lavadeiras, almocreves, etc. Podiam ficar trabalhando na propriedade como vaqueiros e gozar de uma certa liberdade, como Fabião das Queimadas, rabequeiro e primeiro poeta repentista do Rio Grande do Norte, que conseguiu se alforriar com sua arte (Cavignac 1996).

O escravo, além da fuga, tinha dois meios principais para se libertar. Ele podia comprar sua liberdade – prática encontrada, muitas vezes, ao lado da lei costumeira ligada à situação econômica, às vezes precária, dos antigos fazendeiros todo-poderosos, mas também à instauração de um imposto por cabeça de cada escravo, a partir de 1883 (Ballet 1981). Encontramos então libertações em massa nesta época. Uma outra solução merece registro: 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)! Fora a população livre, encontra-se escravos nas grandes fazendas de criação de gado e até nas pequenas propriedades. Neste caso, temos muitos testemunhos de que esses proprietários os tratavam bem, para que não fugissem (Albuquerque 1989). Porém, essa imagem idealizada contempla uma pequena porção da população: os escravos poetas que ficaram famosos, como Inácio da Catingueira e Fabião das Queimadas, fazem figura de exceção. Existem várias referências a vaqueiros, artesãos, carpinteiros, sapateiros, cortadores de lenha, padeiros, etc., ou a operários agrícolas que podiam ser alugados pelos seus proprietários para tarefas específicas (Ballet 1981; Cunha 1971; Lamartine 1965). Alguns

escravos pediam dinheiro emprestado ao proprietário e tinham até bens, geralmente, gado, apesar da lei, o que ocorria em consequência da condição de vaqueiro (Cunha 1987; Garcia 1989; Guerra 1989; Koster 1978; Lamartine 1965). Finalmente encontramos alguns registros de ‘negros’ na literatura de cordel, sendo eles cantadores misteriosos, feiticeiros ou valentes – i. e., fora da lei: é o caso do famoso cangaceiro Lucas da Feira, escravo fugitivo que virou bandido e cujo folheto conheceu um grande sucesso editorial, como do ‘negro Izidro’ ou de Artur da região Oeste do Rio Grande do Norte, ou ainda da família Canela, no final do século XIX em Sant’Ana dos Matos (Cavignac 1994: 226, 242, 263, 266-270; 578-588). A violência dos ex-escravos que viraram bandidos é relacionada à mestiçagem. Citamos, mais uma vez, Gustavo Barroso (1912: 121; 152-153):

*“O cangaceiro do Norte é selvático e feroz, sofrendo de um descalabroso nervoso – producto da ancestralidade e do cruzamento ethnográfico (...) O degenerado torvo de faculdades deprimidas (...) com taras psychopáticas, desses broncos cerebros de degenerados”*

Com a tentativa de reunir informações acerca da presença escrava no Rio Grande do Norte, constatamos que, ao longo dos séculos, a situação das populações envolvidas no processo colonial é movediça, contrastada e muito mais complexa do que podemos imaginar.<sup>89</sup> No mesmo sentido, pouco se sabe sobre fatos mais recentes que envolvem afro-descendentes, como a presença de antigos marinheiros rebelados no Rio de Janeiro, durante a “Revolta da Chibata”, utilizados como mão-de-obra na construção da linha de trem Natal-Açu – obra não acabada que teve início em 1903 e atingiu Lages em 1930 -, destinada a escoar a produção de algodão (Monteiro 2002: 230). Os “cossacos” são lembrados por moradores do Amarelão (município de João Câmara), devido a conflitos que existiram na época com os “Mendonça do Amarelão”. Esses últimos teriam tomado o lugar dos “cossacos” para

manutenção da linha de trem (Furtado 1976: 42). Este fato nos mostre, mais uma vez, que há muitos aspectos da história que foram silenciados.

### *Comunidades quilombolas ou famílias de camponeses?*

A existência de pequenas comunidades rurais no interior do estado contrasta com o que Câmara Cascudo anuncia em 1934: depois de uma longa viagem de 1.307 Km pelo sertão do Rio Grande do Norte, ele fica pasmado por não encontrar um único negro (Cascudo 1975: 20). Otávio Pinto responde, no dia 13 de julho do mesmo ano, no jornal *A República*, com um artigo consagrado a uma comunidade de negros perto de Parelhas. Apesar dessa polêmica, encontramos raros registros de agrupamentos negros no interior da região que respondem a classificação de quilombos. Por outro lado, se, desde os anos 1990, os estudos sobre as comunidades de afro-descendentes têm se multiplicado no Brasil, surgem poucas monografias tendo como cenário o Rio Grande do Norte (Assunção 1988; Silva 2003).<sup>90</sup> Como no caso dos índios, os 'negros' procuraram instalar-se nas zonas de difícil acesso ou nas terras devolutas, geralmente pouco férteis, acentuando assim a invisibilidade dos grupos.

Se o estado não conheceu uma revolta de quilombos, como aquela ocorrida no sertão de Pernambuco, em meados do século XVII, isto não quer dizer que no Rio Grande do Norte, não tenha havido fugas de escravos para o sertão (Andrade 1990: 18; Jofilly 1977: 118, 441; Maestri 1991: 159; Medeiros 1978: 97; Moonen 1989: 12; Puntoni 1999: 168-174). Nas aldeias de pescadores, ao longo do litoral potiguar, há uma maior presença dos descendentes de escravos, fugidos ou libertos. Também isto acontece nas comunidades negras do interior do Rio Grande do Norte cujos estudos apontam para grupos de fugitivos ou a existência de escravos libertos que saíram das zonas urbanas e da tutela dos seus donos. Assim, em 1722 havia

um “*Mocambo de negros com mais de quarenta arranchados na ribeira do Trahyri*” (Portalegre *et alii*. 1994: 159; Monteiro 2002: 117). Temos exemplos históricos de agrupamentos de ‘negros’ em outros estados próximos, como existia, pelo menos desde o século XIX, na Serra do Uma e da Cacaria em Pernambuco (Grünewald 2001b: 99).<sup>91</sup> Em Ipiancó, na Serra da Teixeira, na Paraíba, havia um mocambo que foi destruído em 1731 (Jofilly 1977: 367). Sabendo que havia comunicações regulares no sertão, através dos tropeiros e das boiadas, podemos pensar que esses grupos mantinham também relações entre si, ligando as diferentes comunidades; hipótese que poderia ser verificada com o estudo da organização conjunta das festas da “Irmandade do Rosário” ou até de outros santos ‘negros’.

É o quilombo de Zumbi dos Palmares, em Pernambuco, que se tornou modelo nacional da resistência negra. Nessa cidade de mais de dois mil lares, destruída em 1697, moravam índios, negros, brancos e judeus (Allen 2000: 245, 258-269; Jofilly 1977: 471; Pavão 1981: 86; Puntoni 1999:173-174). Os escravos fugidos eram perseguidos por Capitães do Mato ou Bandeirantes que, às vezes, se instalavam como criadores (Jofilly 1977: 443; Freyre 1974: 83-84; Koster 1978: 411; Puntoni 2002: 208-223). Mais tarde, no final do século XIX, escravos se aproveitaram da agitação criada pela Revolução de Quebra-Quilos para fazer um levante em Campina Grande, em 1874 (Souto-Maior 1978: 201-202). Mas, de modo geral, mesmo tratando-se de um fenômeno interessante, a formação das comunidades quilombolas e as revoltas de escravos se constituem em fatos que foram, relativamente, desapercibidos (Porto 1951: 251). Os escravos fugitivos oriundos do litoral e das zonas açucareiras empregavam-se como vaqueiros ou, aqueles que já tinham o estatuto de liberto, instalavam-se fora dos centros urbanos. A maior visibilidade das comunidades de ‘negros’ no Rio Grande do Norte – em relação às dos índios-, pode estar ligada ao fato de elas terem sido mais marginalizadas, estigmatizadas e segregadas ao longo da história. Além disso, e ao contrário

de que observamos para os descendentes das populações indígenas, alguns desses grupos foram assessorados por organizações não-governamentais ou se tornaram objeto de uma ação política partidária. Os membros dos grupos designados sob o termo genérico de "negros" que elaboraram, até então, estratégias de alianças endogâmicas, se reconhecem, às vezes, como os descendentes dos africanos, mas nem sempre como os dos escravos.<sup>92</sup> De fato, são muitas vezes comunidades formadas por escravos fugidos ou que surgiram após a abolição (Medeiros 1978: 97).

Apesar da dificuldade terminológica, ligada à multiplicidade das situações históricas, mesmo assim ainda comparáveis, os autores se concordaram na definição desses grupos em relação aos seus territórios tradicionais, às relações de parentesco, às atividades econômicas e aos modos de vida.<sup>93</sup> Cada vez mais, as comunidades negras rurais ou remanescentes de quilombos são caracterizadas como sendo

*“(...) grupos étnicos, ou seja, populações que compartilham identidade, história, cultura e valores próprios, considerando-se como sujeitos diferenciados em nossa sociedade. Essas comunidades correspondem às chamadas terras de preto, mocambos, quilombos que originam-se de fazendas falidas, das doações de terras para ex-escravos alforriados, da prestação de serviços em guerra, etc.” (Silva 2001: 37)*

Ou então

*“(...) atualmente, entende-se por quilombos, comunidades negras rurais habitadas por descendentes de africanos escravizados que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades chamadas remanescentes de quilombos valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e tem normas de pertencimento explícitas, com consciência de sua identidade” (Fundação Cultural Palmares e UNB 2002)*

Para o Brasil, segundo um levantamento feito pela Fundação Cultural Palmares em 2000, haveria 743 grupos, “totalizando cerca de dois

*milhões de habitantes, ocupando uma área de aproximadamente 30,5 milhões de hectares.*” Porém, há ainda poucas comunidades ‘tituladas’, nove delas se encontrando no Nordeste (CNDRS 2002). Hoje, no Rio Grande do Norte, apontamos para um número variável de comunidades de afro-descendentes – de dez a cinquenta registros -, reunidas em comunidades rurais, de caráter endogâmico, ainda tendo uma memória genealógica forte.<sup>94</sup> Alguns grupos ou antigos agrupamentos de famílias estão situados no litoral - Caiçara (São Bento do Norte), Simbaúma (‘Os Leandro’), Maracajaú, Zumbi, etc. –, outras, perto das sedes dos municípios, já foram ‘invadidas’ pela cidade.<sup>95</sup> Mas, a maior parte está situada no agreste e no sertão. Entre as mais conhecidas são as do ‘Bom Sucesso’, município de Macaíba; Poço Branco; ‘Os negros da Boa Vista’, município de Parelhas<sup>96</sup>; ‘Os pretos do Bom Sucesso’, no município de Jardim do Seridó; os ‘Negros do Riacho’ ou ‘Riacho dos Angicos’, no município de Currais Novos<sup>97</sup> e comunidades: ‘Pega’, no município de Portalegre; ‘Barra, família dos Higinos’, chamados também dos “Negros do Saco” perto de Acari; ‘Rio do Peixe’ no município de Caicó; nos municípios de Jardim de Piranhas e Serra Negra do Norte (Assunção 1988; Brito 1988; Dantas 1941: 98-99; Lima 1988: 73-79; Santos 1994: 82).<sup>98</sup> Comunidades negras existem também perto das cidades de Jardim de Piranhas e de Serra Negra do Norte (Assunção 1988; Dantas 1941: 98-99 ; Lima 1988: 73-79; Medeiros 1978). Essa lista não é exaustiva e existem levantamentos recentes que indicam a existência de vários outros grupos. Porém, o acesso a essas fontes é difícil e existem poucos detalhes sobre os contextos, a metodologia e os critérios utilizados na realização destes mapeamentos. Assim, por exemplo, é estranho encontrar os “Caboclos da Cachoeira”, no município de Caraúbas, registrados como sendo uma comunidade negra, quando, tradicionalmente, a categoria ‘caboclo’ designa os descendentes das populações indígenas e que o único estudo chama a atenção para a origem portuguesa do grupo (Brito 1988: 41-45)! Este dado reforça nossa hipótese que a terminologia utilizada pela sociedade

englobante – e retomada pelos estudiosos – reflete, sobretudo, uma alteridade genérica, omitindo as representações específicas dos grupos e as categorias nativas.

Assim, fora algumas raras exceções, os grupos ainda não são bem conhecidos e, cada vez mais, tendo sofrido um forte êxodo rural, encontram-se desestruturados e conhecem dificuldades econômicas. Há uma grande resistência, entre os membros destas ‘comunidades’, no auto-reconhecimento coletivo como afro-descendente e na busca de uma “história enterrada”. Por outro lado, quando investigamos a memória individual dos descendentes dos africanos, e mesmo tendo a presença de escravos atestada historicamente nas zonas montanhosas do estado – como Serra Negra, Martins, Pau dos Ferros ou Portalegre -, raras são as pessoas que se reclamam de um ancestral escravo ou que têm uma lembrança específica ‘do tempo da escravidão’ (Monteiro 2002: 192).<sup>99</sup> Os testemunhos coletados limitam-se, geralmente, a evocações fugitivas ou a anedotas, nas quais o ‘negro’ é associado à vida da fazenda, como vaqueiro ou empregado doméstico. É interessante notar que, para os netos dos antigos escravos, o esquecimento bem como a negação da diferença parecem ter sido as armas utilizadas na defesa de uma imagem mais valorizada de si. Em nível coletivo, a invisibilidade do grupo, fruto da segregação social, econômica e histórica, foi em parte compensada pela integração – pelo menos simbólica - do ‘negro’ na vida cotidiana das cidades do interior: através do trabalho braçal e doméstico, bem como através das irmandades específicas (S. Gonçalo e N. Sra. do Rosário). Assim, o lugar antes marginal, reservado pela Igreja aos ‘negros’ na organização das festas religiosas - momentos onde há uma afirmação da cultura e da diferença -, é deslocado (Medeiros 1978). Cada vez mais, são esses sinais positivos, marcas da memória do grupo, que são reconhecidos pela sociedade em geral e, de fato, valorizadas como ‘folclore’ e expressão de uma ancestralidade. O processo de identificação individual e coletivo não passa por uma referência a

um passado servil, mas, ao contrário, enaltece uma história feita de conquistas e de aquisições legais. Porém, mais uma vez, a projeção pública das comunidades incentivada pelos órgãos oficiais não se acompanha de uma reflexão crítica sobre o passado escravocrata da região.

De maneira sintomática, constatamos que a figura do escravo é excluída do *script* da história do Rio Grande do Norte, aparecendo mais como um ator que possui um papel subalterno ou como um indivíduo perigoso.<sup>100</sup> As razões da invisibilidade refletem, em parte, a ausência da atuação dos descendentes de escravos e a perda de uma memória coletiva. Mas, se a presença de ‘negros’ foi menor no interior do Nordeste, em relação ao litoral, e se a escravidão sertaneja apresentou formas diferentes daquelas que se encontram nas grandes plantações de cana-de-açúcar, a presença de descendentes de africanos no Rio Grande do Norte marcou fortemente a cultura da região; o que pode ser verificado nos festejos e nos folguedos considerados como tradicionais, como o ‘Bumba-Meu-Boi’ ou a dança do ‘Pau furado’. Finalmente, se a escravidão foi esquecida ou se conheceu alguns arranjos, ela está ainda inscrita nas relações sociais e nos contratos de trabalho que são, até hoje, fundados no respeito de uma hierarquia e de um poder determinado pela propriedade da terra. Aqui, novamente o problema étnico é colocado nos termos semelhantes ao dos ‘índios’.

### ***Impasses e perspectivas***

A questão da identidade étnica - seja ela ligada a afro-descendentes ou a remanescentes indígenas - ocupa um espaço crescente nos estudos antropológicos e históricos, bem como na atuação de instituições da sociedade civil (partidos políticos, ONG's, Assembléia Legislativa, etc.).<sup>101</sup> Com a emergência dos ‘grupos étnicos’, os antropólogos receberam um ‘presente de grego’: quem não sonha com um novo campo de investigação que se abre,

criado sob os nossos olhos? Porém, mesmo na academia, são muitas as críticas feitas aos colegas acusados de ‘inventar índios’, pois estes seriam pagos pelo Estado para distribuir terras e “carimbar índios” falsos e interesseiros! Por outro lado, profissionais revelam as dificuldades com as quais se deparam quando são chamados para elaborar laudos e perícias, pois é preciso dominar “*um novo gênero de saber administrativo*” para realizá-los (O’Dwyer 2002; Oliveira 1998; Oliveira 2001: 4). No Rio Grande do Norte, o debate não tem a mesma intensidade, pois o despertar étnico é ainda tímido e pouco visível: mais do que reivindicações étnicas, percebemos, ao longo da história como nas nossas primeiras observações em campo, estratégias necessárias à sobrevivência individual, como o esquecimento das origens, a negação de uma diferença étnica, o apagamento de uma história ainda sensível. No nosso caso, constatamos que as consciências individuais só puderam acordar com o início do novo milênio e que ainda tem bastante caminho para percorrer até que possamos falar de uma emergência étnica em terras potiguares.

Aqui a visibilidade das “populações emergentes” é limitada; raros são os grupos que reivindicam o pertencimento a um grupo étnico e pedem a delimitação de um território próprio, mesmo no caso dos afro-descendentes. Essa tomada de consciência e o movimento político a ela ligado não eclodem com força no estado; as razões, segundo nossas análises, são antes de tudo ideológicas. Como reflexo, no plano acadêmico, a questão étnica não é discutida ou, quando projetada na esfera pública, é altamente polêmica e conflituosa – a desconfiança e a retenção das informações por parte de certos estudiosos é uma das conseqüências mais flagrante. O fenômeno de emergência étnica acelerou-se no Nordeste como um todo, multiplicaram-se as reivindicações de direitos sobre os territórios das missões ou de terras tradicionalmente ocupadas por famílias e grupos de parentes que proclamam uma especificidade étnica ou, pelo menos, uma identidade diferencial.<sup>102</sup> Neste

processo, sofrendo a pressão da sociedade em geral, a afirmação de uma diferença se faz nos termos da sociedade brasileira e nos padrões impostos pelos órgãos oficiais, o que obriga os atores a tomarem como seus as marcas negativas e os estigmas que servem a denomina-los. De fato, neste processo, assistimos a uma crispação das identidades genéricas, retomadas para legitimar o acesso a terra ou o reconhecimento de um estatuto específico:

*“(...) a construção da imagem de índios descendentes dos bravios, com o uso de fardas e cocares de penas, bem como a implementação de ancestrais nos seus cultos, trata-se de uma construção contemporânea: são tradições articuladas contra o imaginário dominante, que busca deslegitimar sua etnicidade pela sua semelhança aos brancos catimbozeiros e, assim, há uma necessidade de se autenticar através de sua exibição como um tipo de sociedade oposta a do branco” (Grünewald 2001b: 105).*

Assim, a imagem caricatural do índio, herança de uma dominação política e ideológica sedimentada, deve ser integrada pelos membros dos grupos para que eles possam ser reconhecidos como tais pelo governo brasileiro. Esse esforço de adequação ao estereotipo não deixe de ser criativo. Porém, apesar de ser válida, a leitura nos termos de uma “reinvenção da tradição” pode aparecer incompleta e até, no longo prazo, contribuir para reforçar as imagens negativas ligadas aos ‘novos índios’. Será que a “re-identificação” é uma criação que é necessariamente acompanhada de uma recomposição cultural com fins de diferenciação e de uma afirmação do pertencimento a um território? A ativação de uma memória genealógica e outras ‘ações afirmativas’ devem ser lidas como simples ‘respostas’ aos ataques do mundo dos ‘brancos’; movimento político desencadeado com a pressão feita pela sociedade envolvente em relação ao território (Grünewald 1997; Oliveira 1998)? Essa visão, por sua vez, não chegaria à negação da permanência dos elementos centrais de uma cultura nativa - no sentido de uma cultura forjada ao longo dos séculos e formada pelo empilhamento de narrativas, experiências, hábitos e valores transmitidos a cada geração? Ao

contrário do que se pensa, elementos específicos das culturas de origem não teriam desaparecido totalmente mas, pelo contrário, estariam ainda bem vivos – ainda que sempre reformulados - entre os descendentes das populações indígenas e dos escravos trazidos da África? Ao invés de pensar que os índios são ‘misturados’ – afirmação que pode ser entendida no sentido de uma aculturação - não seria possível adotar uma perspectiva menos determinista? Sem deixar de reconhecer a pressão exercida pela sociedade englobante, por que não supor que os conteúdos e os princípios elementares das culturas pré-cabralinas se encontrariam difusos no resto da sociedade, sobretudo nas zonas rurais do sertão nordestino? Será que, longe de uma visão unilateral que considera unicamente os efeitos destruidores de uma colonização europeia ainda em vigor, não seria mais interessante levantar a hipótese de que a configuração simbólica nativa contaminou os ‘brancos’ – e os ‘negros’! -, a tal ponto que as representações do mundo humano, natural e sobrenatural encontram-se até hoje imbricadas até constituir um sistema coerente (Cavignac 1997; Sahlins 1987; Wachtel 1990)? Por que não examinar os discursos e as categorias nativas para entender uma possível lógica cultural específica do grupo (Vieira 2001: 2)?

Porém, quem desejaria encontrar a origem ‘étnica’ dos elementos deste sistema se viria engajado numa aventura duvidosa e sem fim, pois, mesmo na situação de dominação colonial, a

*“aculturação não se reduz a uma única marcha, à simples passagem da cultura indígena à cultura ocidental; existe um processo inverso pelo qual a cultura indígena integra os elementos europeus sem perder suas características originais. Essa dupla polaridade confirma que a aculturação não pode ser reduzida à difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade”* (Wachtel 1979: 114).

Efetivamente, em outro nível, quem pode afirmar com certeza que práticas religiosas que estão presentes no sertão nordestino e que foram

chamadas de ‘catolicismo rústico’, encontram sua origem na religiosidade ibérica – resta saber se elas pertencem a tradição católica, judia ou moura! -, nos múltiplos cultos oriundos do continente africano ou nos rituais chamanísticos dos primeiros donos das terras? Sem corresponder exatamente ao totemismo definido por Claude Lévi-Strauss (1989), são soluções encontradas pelos homens para resolverem problemas de ordem existencial, pois todas práticas e representações do além que podemos observar em campo se organizam e fazem sentido quando associados ao culto aos mortos. A maior parte deles supõe uma crença em espíritos potentes, sejam eles humanos ou animais, sendo classificados localmente como ‘almas’. Reunindo concepções sobre a vida e a morte, representações do tempo e do espaço, visões do além, noções de pessoa, imagens do corpo humano, etiologia das doenças, etc., a crença na existência de uma força ou de uma energia vital comum aos homens, ao mundo natural e ao universo sobrenatural aparece aqui como ponto forte da cosmologia sertaneja; elementos que reintegram o homem ao mesmo tempo no mundo social, natural e sobrenatural, organizando a vida cotidiana como o pensamento individual (Viveiros de Castro 2002: 27-85; Cavignac 1997: 139-186; Bastide 1997: 47-50; Leenhardt 1971: 139-309). Princípios que podemos reencontrar numa ‘concepção ameríndia’ marcada por “*uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos*”; pois poderíamos analisar as ‘estórias de trancoso’ e outras fábulas nordestinas que colocam em cena animais falantes como mitos oriundos de um ‘perspectivismo’ ainda em pleno vigor (Viveiros de Castro 2002: 349). Assim, uma metodologia inspirada pelo estruturalismo ainda é pertinente quando a proposta é a análise das produções simbólicas, sejam elas praticas rituais, produções narrativas, elementos da cosmologia ou mesmo representações locais no que diz respeito ao passado, à origem, à identidade, etc.

A uma perspectiva centrada na definição dos grupos e das suas fronteiras (Barth 1998), adequada quando da aplicação de um conhecimento

antropológico para elaboração de laudos técnicos, preferimos para a ocasião, uma abordagem mais próxima de uma antropologia dos sistemas simbólicos, na qual os acontecimentos históricos servem a discussão dos elementos salientes da cultura. Pois, por enquanto, na terra dos Janduí, não existe ainda nenhum movimento significativo de reivindicação étnica, apesar dos múltiplos indicadores da existência de identidades diferenciadas. Aqui, são avaliados, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e da diferenciação dos grupos entre si, bem como são procurados a ‘emergência’ dos atores marginalizados nas formas discursivas. Isto é, focalizar o estudo nas representações do tempo e das marcas culturais inscritas na paisagem: monumentos históricos – as famosas ‘casas de pedra’, nome genérico para todas construções coloniais cuja elevação é atribuída aos holandeses - ou lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.) por se encontrarem ‘habitados’ pelos espíritos dos seus antigos donos, sejam eles indígenas, negros ou brancos. Na ocasião, podemos propor uma reflexão sobre os mecanismos de rememoração, pois o monumento ou o objeto fixa e reativa a memória – produtora de ‘identidade’ –, seja ela individual, familiar ou do grupo (Pollack 1989). Precisa então relativizar a teoria dos limites étnicos (Barth 1998); se essas fronteiras são ao mesmo tempo mantidas e ultrapassadas pelas populações, pois tratam-se, antes de tudo, de representações simbólicas. As separações entre grupos permitem estabelecer limites de identificação socialmente significantes, e, ao mesmo tempo que separa, a fronteira produz um fluxo contínuo de indivíduos atravessando cotidianamente os limites. Barth abre a via para uma análise das relações entre grupos, concebidas como sistemas de forças sociais, políticas e econômicas, mas esquece um pouco a dimensão simbólica que é o fermento das ações humanas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias,

escolhendo num registro memorial e num repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que lhes são úteis naquele momento. É importante analisar as narrativas no sentido da compreensão das mudanças históricas no meio de uma sociedade colonial, mas não podemos esquecer que são produções simbólicas, pelo tudo que indica, encontram-se fortemente marcadas por uma concepção ameríndia do mundo (Reesink 1997). Com isso queremos esboçar as vias de explicação do passado e os modelos de apreensão do mundo, comparando as narrativas locais e as versões mais oficiais da história. Ao se discutir questões relacionadas à etnografia e à história, abrem-se novas perspectivas que permitem entender como se elaboram os processos identitários conjuntamente à reiteração de uma cultura nativa através da tradição oral (Carvalho s.d.; Cunha 1992; Wachtel 1993; 2001). Podemos aproximar esta perspectiva à de Nathan Wachtel (2001: 32), quando ele propõe a abordagem da “*problemática da construção da identidade nas suas relações com a memória coletiva*”. Para isso, é preciso utilizar os recursos tradicionais da literatura, as formas discursivas da história e da antropologia, principalmente, no tocante à pesquisa empírica. Finalmente, uma discussão nesses termos, longe de se opor a outras perspectivas e ir ao encontro do interesse das chamadas populações tradicionais, reforça a legitimidade das reivindicações identitárias e territoriais dos grupos historicamente marginalizados (Arruti 1997). São freqüentes as críticas virulentas acerca dos movimentos políticos que envolvem esses grupos e do engajamento – pelo menos em nível intelectual – por parte de colegas que estariam ‘fabricando índios’; na ocasião é interessante nos perguntarmos por que os antropólogos não são acusados de ‘fabricar negros’? No Rio Grande do Norte, muitos grupos podem, com toda legitimidade, acionar uma ou outra identidade; para isso, não é necessário que haja interesses econômicos, nem uma doutrina ou organização política guiando as ações, pois como se explicaria, então, a “emergência étnica” dos índios urbanos e invisíveis do

IBGE? A redescoberta de uma história coletiva é antecipada, neste caso, por uma tomada de consciência individual. De um modo geral, os ‘emblemas culturais’ retomados pelos afro-descendentes e pelos descendentes das populações indígenas nas suas práticas rituais, ou nas ‘brincadeiras’, sejam elas ligadas ao Carnaval ou a festas de santos, são formas de afirmação de uma identidade diferencial e de uma consciência histórica que está visível, por enquanto, apenas nas estatísticas. Assim, os dados estatísticos recentes nos ensinam que há, como no resto do país, um “despertar étnico” no Rio Grande do Norte e que precisamos encontrar um meio de interpretá-los.

O estudo dos grupos citados parece uma via fecunda a partir do momento em que, explicitando as mudanças ao longo do tempo, se recupera a versão da história contada pelos membros dos grupos e a análises de suas representações; registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação. Assim, pensamos que é necessário reavaliar as perspectivas investigadas até então. Planejamos realizar pesquisas que contemplem ao mesmo tempo o ‘patrimônio cultural’ – seja ele construído ou não - e a consciência étnica da população local. Para isso, é preciso antes abordar a representação das figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os ‘índios’ e os ‘negros’ ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social. Essas comunidades que vivem em ambientes rurais – ou que foram absorvidas recentemente pelo mundo urbano -, sobrevivem realizando atividades geralmente ligadas à agricultura e à criação de animais, inseridas na economia da região, comercializando produtos fabricados por eles mesmos nas feiras livres.<sup>103</sup> Apesar das dificuldades econômicas, os grupos tentam conservar a terra em que vivem, sendo muitas vezes o único bem que possuem, o lugar onde está ‘enterrado’ o passado: espaço ainda habitado pelos ancestrais e pelos espíritos sobrenaturais.<sup>104</sup> Mesmo quando são reconhecidos pela

população vizinha como “negros” ou “caboclos”, é interessante observar que os integrantes nem sempre se percebem como são designados. Apareceria aí a marca da sua maior resistência? Assim, queremos avaliar a visão que estas comunidades têm de si enquanto grupo social, deixando um pouco de lado a questão da identidade étnica para nos dedicar ao estudo das representações simbólicas. Assim, qual é o interesse em saber se são “índios ou negros misturados”, se os atores podem, legitimamente, se reconhecer como um ou outro? (Oliveira 1998). Como tratar da questão da invisibilidade dos negros e dos índios na história oficial e nas representações do senso comum (Leite 1996: 40-42) ? Perguntas que só poderão encontrar respostas após um longo trabalho de revisão das fontes documentais, mas também ao término de investigações empíricas que, no Rio Grande do Norte, se iniciaram há pouco!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Ulysses Lins de. 1989. *Um sertanejo e o sertão*, Belo Horizonte, Itatiaia.
- ALLEN, Joseph Scott. 2000. Identidades em jogo: negros, índios e a arqueologia da Serra da Barriga”, in: Almeida, Luiz Sávio de : *Índios do Nordeste: temas e problemas II*, Maceió, Edufal: 245-275.
- ANDRADE, Manuel Correia de. 1990. *A produção do espaço norte-rio-grandense*, Natal, cooperativa cultural, 2ª. Edição.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. 1988. *Os negros do Riacho, um estudo sobre estratégias de sobrevivência e identidade social*, Natal, UFRN, dissertação de mestrado (Antropologia).
- ANDRADE, Pedro Carrilho de Andrade. 1912. Memória sobre os índios do Brasil, *Revista do I G H R N*, vol. VII, Natal.
- ARAÚJO, Iaperi. 1985. *A medicina popular*, Natal, Nossa Editora.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*. [online]. out., vol.3, no.2 [citado 25 Julho 2003]: 7-38. <<http://www.scielo.br/scielo>>. ISSN 0104-9313.
- AUGUSTO, José. 1954. *Seridó*, Rio, Borsoi ed.
- AZEVEDO, Antídio de. 1962-63. Subsídios a história de Jardim do Seridó, *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte*, LV: 27-32.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1972. *Os kariris de mirandela, um grupo indígena integrado*, Salvador, UFBA, Estudos bahianos, 6.
- BALLET, Claire. 1981. *Le journal le 'libertador' et la province brésilienne du Ceará à l'époque de l'abolitionnisme (1881-1884)*, Paris, Université de Paris I, thèse de 3e. Cycle (Histoire).
- BARO, Roulox. 1651. Relation du Voyage de Roulox Baro interprète et ambassadeur ordinaire dela compagnie dès Indes d'Occident... In: MORIZOT, Claude Barthélemy. *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil...*, Paris, chez Auguste Courbe, traduction de Pierre Moreau: 195-307.
- BARRETO filho, Henyo Trindade. 1994. Tapeba, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica, *Série Antropológica*, 165, Brasília, Departamento de Antropologia, UNB.
- BARROS, Paulo Sérgio. 1998. Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indígena no Ceará colonial, *Ethnos*, ano II, 2, jan-jun. ([www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/barros.htm](http://www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/barros.htm))
- BARROSO, Gustavo Dodt. 1912. *Terra de sol. Natureza e costumes do Norte*, Rio, Benjamim de Aguilã.
- BARTH, Frederick. 1998. *Grupos étnicos e suas fronteiras*, in: POUTIGNAT, Philippe (org.), S. Paulo, Unesp: 185-228.

- BASTIDE, Roger. 1997 [1935]. *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock.
- BERNARD, Carmen; DIGARD, Jean-Pierre. 1986. De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelle, *L'Homme*, 97-98: 54-71.
- BOYER, Véronique. 2002. 'Quilombolas' et évangéliques: une incompatibilité identitaire? Réflexions à partir d'une étude de cas em Amazonie brésilienne, *Journal de la Société des Américanistes*, 88: 159-178.
- BRITO, Raimundo Soares de. 1988. De Hélio Galvão a Adauto da Câmara – uma carta, *Coleção Mossoroense*, série B, n. 521.
- CARDIM, Fernão. 1980. *Tratados da terra e gente do Brasil*, Belo Horizonte, São Paulo, Itatiaia, Edusp.
- CARVALHO, José Nunes Cabral de; LEITÃO, Terezinha Wanderley de Sá; CRISPIM, José. 1983. Nota prévia sobre a endogamia no grupo isolado dos caboclos, município de Caraúbas – RN, *Coleção Mossoroense*, série B, n. 334.
- CARVALHO, Maria Rosário G. de. s.d. "De índios 'misturados' a índios 'regimados'". In: M. Rosário de Carvalho & E. B. Reesink (orgs.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade*: 82-99 (no prelo).
- CASCUDO, Luis da C. 1947. *História da cidade do Natal*, Natal, Prefeitura da cidade do Natal.
- CASCUDO, Luis da C. 1949. *Os holandêses no Rio Grande do Norte*, Natal, Departamento de Imprensa.
- CASCUDO, Luis da C. 1955. *História do Rio Grande do Norte*, Rio, Mec.
- CASCUDO, Luis da C. 1962. *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio, Instituto Nacional do Livro, Mec, 2<sup>a</sup>. ed., vol. I e II.
- CASCUDO, Luis da C. 1968a. *Coisas que o povo diz*, Rio, Bloch.
- CASCUDO, Luis da C. 1968b. *Nomes da terra: geografia, história e toponímia do Rio Grande do Norte*, Natal, Fundação José Augusto.
- CASCUDO, Luis da C. 1975. *Viajando o sertão*, Natal, Fundação José Augusto.
- CASCUDO, Luis da C. 1978. *Meleagro*, Natal, FJA, 2<sup>a</sup>. ed.
- CASCUDO, Luis da C. 1985. *Tradições populares da pecuária nordestina*, Recife, Asa Pernambuco, 2<sup>a</sup>. ed.
- CASCUDO, Luis da C. 1991. *História de um homem*, Coleção Mossoroense, Serie C, DCXIV.
- CAVIGNAC, Julie. 1994. *Mémoires au quotidien. Histoire et récits du sertão du RN. (Brésil)*, Université de Paris X, Nanterre.
- CAVIGNAC, Julie. 1995. "A índia roubada: Estudo Comparativo da História e das Representações das Populações Indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte", *Cadernos de História*, UFRN.
- CAVIGNAC, Julie. 1996. Des joutes poétiques aux vauquejadas, *Cahiers ethnologiques*, 23, 17: 135-168.
- CAVIGNAC, Julie. 1997. *La littérature de colportage au nord-est du Brésil. Du récit oral à l'histoire écrite*, Paris, CNRS.
- CAVIGNAC, Julie. 1999. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia, *Horizontes antropológicos*, 12:

245-265 {*Mneme – Revista de Humanidades* [On-line]. Disponível em <URL:<http://www.seol.com.br/mneme>>}

CNDRS - Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável. 2002. Comunidades remanescentes de quilombos: contribuição para o Plano Nacional de desenvolvimento rural sustentável, julho, Available from World Wide Web: <URL: [ww.cndrs.org.br/documentos](http://ww.cndrs.org.br/documentos) >

CHIVALLON, Christine. 2002. La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy, *L'Homme*, 161:51-74.

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

CUNHA, Manoela Carneiro da. 1987. *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*, São Paulo, USP, 2ª. ed.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org). 1992. *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras.

DANTAS, Manoel. 1918. *O Rio Grande do Norte. Ensaio chorográfico*, Natal, typ. A República.

DANTAS, Manoel. 1941. *Homens de outróra*, Rio, Pongetti.

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

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L. e CARVALHO, Maria R. G. 1998 (1992). Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um espaço histórico, In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras: 431-456.

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

FERNANDES, Florestan. 1979. *Mudanças sociais no Brasil*, Rio, Difel.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. s. d. *Novo dicionário da língua portuguesa*, Rio, ed. Nova fronteira.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. 1995. *Repensando o sincretismo; estudo sobre a casa das Minas*, São Paulo, Ed da Usp; São Luís, Fapema.

Figueiredo Filho. José Alves de. 1969. Sobrevivência portuguesa no Cariri cearense, São Paulo, *Anais do IV Simpósio Nacional de professores universitários de história*: 311-343.

FURTADO, João Maria. 1976. *Vertentes*, Rio. Gráfica Olímpica ed.

FREYRE, Gilberto. 1974. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.

GARCIA, Afrânio Jr.1989. *Libres et assujettis. Marché du travail et modes de domination au Nordeste*, Paris, ed. Maison des Sciences de l'Homme.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1992. La redécouverte de l'Amérique, *L'Homme*, 122-123: 7-38.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen.1993. *Histoire du Nouveau Monde; les métissages*, Paris, Fayard, vol.II.

- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1997. A tradição como pedra de toque da etnicidade, *Anuário Antropológico/1996*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 113-125.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001a. *Os índios do descobrimento – tradição e turismo*, Rio, Contra Capa.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001b. A construção da imagem dos 'bravios' e a memória Atikum, *Anuário antropológico 98*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 97-107.
- GUERRA, Otto de Brito. 1989. *Vida e morte do nordestino. Análise retrospectiva*, Natal, Fundação Otto de Britto, PROED.
- GUERRA, Valter de Brito. 1985. *Histórias e vultos da minha terra*, Apodi, Coll. Mossoroense, TCXIII.
- HEMETERIO filho. Petronildo. 1983. *História do município de Patu*, Natal, s. éd.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1988. *Raízes do Brasil*, Rio, José Olympio, 20<sup>a</sup>. ed.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1991; 2000. *Censo demográfico do Brasil (Características gerais da população – população por cor, raça e sexo segundo as Mesorregiões, as microrregiões e os municípios)*.
- ISA – Instituto Socioambiental. 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, S. Paulo, Brasília, S. Gabriel da Cachoeira, ISA.
- JOFFILY, Geraldo Irineu. 1977. *Notas sobre a Parahyba. Seleção das crônicas de Irineu Joffily (1892-1901)*, Brasília, Thesaurus, 2<sup>a</sup>. ed.
- KOSTER, Henry. 1978. *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Secretaria de Educação e cultura, governo de Pernambuco, trad. Luis da C. Cascudo.
- LAET, Jean de. 1640. *L'histoire du Nouveau Monde ou description des Indes occidentales*, Leyde, chez A. et B. Elseviers, imprimeurs ordinaires de l'Université.
- LAMARTINE, Juvenal. 1965. *Velhos costumes do meu Sertão*, Natal, Fundação José Augusto.
- LE GOFF, Jacques. 1996. *História e memória*, Campinas, Unicamp.
- LEENHARDT, Maurice. 1971. [1947a] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LEITE, Ilka Boaventura (org.). 1996. *Negros do sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*, Florianópolis, Letras contemporâneas.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento selvagem*, São Paulo, Papirus.
- LIMA, Nestor. 1990 [1937-1942] *Municípios do Rio Grande do Norte*, Coleção Mossoroense, serie C, DXCVI.
- LIMA, José Ayrton de. 1988. *A escravidão negra no Rio Grande do Norte*, Natal, Cooperativa dos Jornalistas de Natal.
- LINHARES, Maria. Yedda (org.). 1990. *História geral do Brasil*, Rio, ed. Campus Ltda.

- LOPES, Fatima Martins. 1999. *Missões religiosas. Índios, colonos e missionários na colonização do RN*, Recife, UFPE, dissertação de mestrado (História).
- LOSONCZY, Anne-Marie. 2002. Marrons, colons, contrebandiers, reseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla), *Journal de la société des Américainistes*, 88: 179-201.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2000. A escravidão no Seridó: um olhar sobre as fontes judiciais de Caicó e Acari, *Mneme revista de humanidades* – <http://www.seol.com.br/mneme>, 1, 1 (ago-set.)
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2002. Vivências índias, mundos mestiços: relacionamentos interétnicos na freguesia da gloriosa senhora santa Ana do Seridó entre o final do século XVIII e início do século XIX, Caicó, Monografia de final de curso (História), UFRN, CERES.
- MACEDO, Muirakytan K. de. 1998. *A penúltima versão do Seridó – espaço e história no regionalismo seridoense*, Natal, UFRN, dissertação de Mestrado (Ciências Sociais).
- MACEDO, Muirakytan K. de. 1999. História e espaço seridoense entre os séculos XVII e XIX, <http://www.seol.com.br/mneme>.
- MAESTRI, Mário. 1991. *L'esclavage au Brésil*, Paris, Karthala.
- MATTOSO, Katia de Queirós. 1999. Les inégalités socioculturelles au Brésil à la fin du XIX siècle: Salvador de Bahia, vers 1890, In: Mattoso, K. de Queirós; Santos, Idelette F. dos; Rolland, Denis. *Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil. Objets, voix et mémoires*, Paris, l'Harmattan: 21-35.
- MEDEIROS, Tarcisio. 1978. O negro na etnia do Rio Grande do Norte, *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte*, 70.
- MEDEIROS, Bianor. 1985. *Paróquia de Acari*, Natal, Fundação José Augusto, Prefeitura Municipal de Acari.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1981. *Velhas famílias do Seridó*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1984. *Índios do Açu e Seridó*, Brasília, Senado Federal.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1987. *Os holandeses e a serra do João do Vale*, Mossoró, col. Mossoroense.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1988. Os Tarairius, extintos tapuias do Nordeste, *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 358: 57-72.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1993. *O engenho Cunhaú à luz de um inventário*, Natal, Fundação José Augusto.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1997. *Aconteceu no Rio Grande do Norte*, Natal, Depto. Estadual de Imprensa.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 2001. *Notas para a história do Rio Grande do Norte*, João Pessoa, Unipê.

- MELLO, José Antônio G. de. 1978. *Tempo dos flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*, Recife, Pernambucana, Governo do Estado de Pernambuco, 2e. ed.
- MONTEIRO, Denise Mattos. 2002. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, Natal, EDUFRN, cooperativa cultural, 2<sup>a</sup>. ed.
- MOONEN, Franz. 1989. *Os índios potiguara de São Miguel de Baía da Traição: passado, presente e futuro*, João Pessoa, UFPB, Cadernos de Antropologia e Sociologia, Serie Monografias I.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). 2002. *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*, Rio, ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de Antropologia.
- OLIVEIRA, Eliza Regis de. 1988. Alguns aspectos da escravidão na Paraíba no século XVIII, *CLIO*, 11: 105-116.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos 'Índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, 4/1, Rio de Janeiro: 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1999. *Ensaio em Antropologia histórica*, Rio de Janeiro, ed. UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico*, Rio, Relatório encaminhado à FUNAI em cumprimento do contrato de consultoria DGEP 30/2000 (mimeo).
- PAVÃO, João Bosco. 1981. *Politique des langues au Brésil, avec le cas spécifique des indiens du Nordeste*, Paris, Univ. de Paris V, René Descartes, Sorbonne, thèse de doctorat de IIIe. Cycle (Sciences Humaines).
- PINTO, Estevão. 1935. *Índigenas do Nordeste. Edição ilustrada*, São Paulo, cia. Ed. Nacional.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz. 1990. *Guerra dos Bárbaros: resistência indígena Nordeste colonial*, Recife, Fundarpe.
- POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio, *Estudos Históricos* 3, Memória, Rio de Janeiro, 2, 3: 3-15 ( <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arg/43.pdf> )
- PORTALEGRE, Maria Sílvia. 1998. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas, *Ethnos*, ano II, n. 2 jan.-jun. ([www.galindo.demon.nl](http://www.galindo.demon.nl))
- PORTO ALEGRE, Maria Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Gois (org.). 1994. *Documentos para a história indígena do Nordeste: Ceará, Rio Grande e Sergipe*, S. Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará.
- PORTO, Costa. 1951. Povoamento e ocupação do interior pernambucano na fase colonial, *Arquivos IV-X*, 7-20: 241-256.

- PORTO, Maria Emília Monteiro. 2000. *jesuítas na Capitania do Rio Grande do Norte. Séc. XVI-XVIII. Arcaicos e modernos*, tese de doutorado, Univ. de Salamanca.
- PUNTONI, Pedro. 1996. La confédération des Tamoyos chez Gonçalves de Magalhães: la poétique de l'histoire et l'historiographie de l'Empire, in: Mattoso, Katia de Queiros (org.): *Littérature / Histoire; regards croisés*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne: 45-57.
- PUNTONI, Pedro. 1999. *A mísera sorte. A escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico Atlântico sul – 1621-1648*, São Paulo, Edusp, Hucitec.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil – 1650-1720*, S. Paulo, Edusp, Hucitec.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1968. *Os cangaceiros, les bandits d'honneur*, Paris, Juillard.
- RAMINELLI, Ronald. 1996. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio, Jorge Zahar ed.
- REESINK, Edwin. 1997. *Alteridades substanciais. Apontamentos diversos sobre índio e negro*, Salvador, trabalho apresentado no V Congresso Afro-brasileiro, mimeo.
- SAHLINS, Marshall, 1987. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SALES, Dom Heitor de Araújo. 1990. *Diocese de Caicó, meio século de fé*, Natal, Graf. União.
- SANTOS, Paulo Pereira dos. 1994. *Evolução econômica do Rio Grande do Norte (do séc. XVI ao séc. XIX)*, Natal, Clima.
- SOUTO-MAIOR, Armando. 1978. *Quebra-quilos. Lutas sociais no outono do Império*, São Paulo, cia. ed. Nacional, Mec.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). 1986. O Império Luso-Brasileiro (1750-1822), In: *Nova História da expansão portuguesa*, Lisboa, ed. Estampa, t. VIII: 145-147; 501-548.
- SILVA, Elizabeth Lima da. 2001. Remanescentes de quilombos, in: "Negros e negras: diferentes sim, desiguais não", Natal, *Dito e feito – Mandato Popular do PT*, 5: 35-42.
- SILVA, Elizabeth Lima da. 2003. *Políticas públicas e diversidade étnica cultural: um estudo da comunidade negra rural de Capoeiras, Macaíba, RN*, Natal, UFRN, dissertação de mestrado (Serviço Social).
- TEENSMA, B. N. 1998. O Diário de Rodolfo Baro (1647) como monumento aos Índios Tarairiú do Rio Grande do Norte, *Ethnos*, ano II número 3- jul/dez ano II ([www.galindo.demon.nl](http://www.galindo.demon.nl))
- VALENCE, R. P. Apollinaire de. 1888. Histoire de la mission du P. Martín de Nantes, capucin de la Province de Bretagne chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688), Rome, Archives générales de l'ordre des Capucins (1707).

VIEIRA, José Glebson. 2001. *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena potyguara da Paraíba*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná (Antropologia).

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*, S. Paulo, Cosac e Naify.

WACHTEL, Nathan. 1979. A aculturação, In: Le Goff, Jacques; Nora, Pierre (org.): *História, novos problemas*, Rio, Francisco Alves, 2ª. Edição: 113-129.

WACHTEL, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Paris, Gallimard.

WACHTEL, Nathan. 1993. *Leçon inaugurale*. Paris, Collège de France.

WACHTEL, Nathan. 1996. *Deuses e Vampiros. De volta a Chipaya*, São Paulo, Edusp.

WACHTEL, Nathan. 2001. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*. Paris, Seuil.

---

<sup>1</sup> Agradeço Rafaela M. Ramos, aluna do curso de graduação em Ciências Sociais da UFRN, Helder Alexandre Medeiros de Macedo, Graduado em História na UFRN, Luiz Antônio de Oliveira, Mestre em antropologia pela UFPE e Profa. Dra. Florence Dravet (UNP) pelas transcrições e correções. Trata-se de uma versão traduzida e atualizada do terceiro capítulo da minha tese de doutorado defendida em 1994. Tento apresentar uma síntese (sobretudo a compilação dos dados empíricos disponíveis) acompanhada de uma reflexão crítica com base, essencialmente, numa revisão bibliográfica dos estudos sobre o Rio Grande do Norte e do Nordeste em geral (Cavignac 1994).

<sup>2</sup> Por exemplo, podemos citar a referência a índios trazidos da Europa (Cavignac 1995) como também o papel dos holandeses nas representações do passado colonial (Cavignac 1999).

<sup>3</sup> Florestan Fernandes (1979: 121; 125) fala de uma “história etnocêntrica”, na qual “o índio é sintomática e sistematicamente excluído de nossa história étnica. Ao negro, acontece, em menor grau, a mesma coisa”. Ver, em particular os artigos de Muirakytan K. de Macedo e de Helder Macedo.

<sup>4</sup> Curiosamente, o primeiro senhor de engenho da Capitania do Rio Grande não era português mas mestiço – ele está na origem da maior oligarquia: “*Jerônimo de Albuquerque II, um mameluco, filho de Jerônimo de Albuquerque com a índia Maria do Espírito Santo, e que depois se notabilizaria na conquista do Maranhão*” (Andrade 1990: 15; Medeiros Filho 1993: 7). A família Albuquerque-Maranhão domina o Rio Grande desde o início da colonização até o fim do séc. XIX: entre eles, o *brigadeiro* André de Albuquerque Maranhão Arcoverde, latifundiário

temido e cruel (sobretudo pelo tratamento que ele reservava aos escravos). Em 1823, a família possuiu cento e cinquenta-e-quatro escravos, repartidos em várias fazendas no sertão e tinha três engenhos, entre ele o Engenho Cunhaú – terras férteis do litoral indo do município de Canguaretama até a atual Paraíba. João de Albuquerque Maranhão, senhor do engenho Estrela, herdeiro de André, é também lembrado por querer, em 1877, cobrar impostos sobre suas terras dos lavradores (Medeiros Filho 1993: 41-55; Monteiro 2002: 137-138, 180-181, 189-190, 223).

<sup>5</sup> O que se aproximaria do que Henyo T. Barreto filho (1994: 4) chama de 'rótulos étnicos'.

<sup>6</sup> Refiro-me ao processo de santificação dos Mártires de Cunhaú e Uruaçu que se encontra em tramitação no Vaticano. Duas estátuas foram elevadas na BR101, em Canguaretama: uma mostrando dois padres martirizados e uma outra representando um índio – mais assemelhado a um índio norte-americano do que a um *tapuia* - flechando um padre pelas costas. Esta última imagem foi objeto de debates em nível local, falando-se em sua retirada. Ver neste número o artigo de Luiz Antônio de Oliveira e a dissertação de Mestrado: "O *Martírio Encenado; memória, narrativa e teatralização do passado no litoral sul do Rio Grande do Norte*", Recife, UFPE, 2003.

<sup>7</sup> Na pesquisa "*Remanescentes indígenas e afro-descendentes do RN*", em andamento, partimos de um mapeamento das comunidades onde o indígena e o 'negro' são lembrados como ancestrais – pelo menos por alguns moradores -, associado ao levantamento bibliográfico da presença histórica de escravos e de 'índios'. Este levantamento é feito em paralelo ao do Patrimônio construído do estado, pois a evocação dos monumentos (igrejas, cemitérios, furnas com pinturas rupestres, etc.) acompanha-se do registro oral de acontecimentos passados, de fatos históricos não analisados pelos historiadores locais ou de narrativas fabulosas que colocam em cena animais sobrenaturais ou 'almas'. De fato, pesquisadores e estudantes da UFRN, integrantes do Projeto de Pesquisa e do Projeto de Extensão TAPERA vêm discutindo, de modo sistemático, desde 2001, as questões ligadas à memória, ao patrimônio, à tradição e à etnicidade, centrando suas atenções no Rio Grande do Norte. Foram realizadas visitas aos monumentos, sítios arqueológicos e algumas comunidades a serem estudadas. Destas viagens exploratórias, surgem alguns contatos com os responsáveis e os moradores, possibilitando o nascimento de novas pesquisas em nível da graduação e pós-graduação. Para mais informação ver a home-page: <http://www.cchla.tapera.ufrn.br> .

<sup>8</sup> Por exemplo, podemos pensar que as categorias 'ciganos', 'caboclos', 'índios' e 'negros' são fluídas e podem ser utilizadas por pessoas externas às 'comunidades de remanescentes' para marcar uma alteridade radical ou, pelos próprios 'remanescentes', como sinônimos. Assim, encontramos várias significações para 'caboclo', que pode servir tanto para designar um homem, sem especificar a sua origem, um sertanejo, um índio – associado o termo 'brabo'-, um descendente de índio – geralmente mestiço -, e até, um afro-descendente. Temos um exemplo histórico disso com a expressão "os negros da terra" que designavam os índios escravizados (tupis) (Puntoni 1999: 167). Sobre a categoria 'caboclo', Maria Sylvania Portalegre (1994: 21) afirma que "*identificada etnicamente como o mestiço de origem indígena é menos uma categoria social concreta e muito mais uma construção ideológica, que se cristalizou em meados do século XIX, como forma de negar a identidade do índio e seus direitos, pela via da dominação cultural, em substituição à violência militar e à coerção do Estado*".

<sup>9</sup> Num outro momento pensamos analisar as principais representações nativas do passado nas localidades onde há uma forte 'memória étnica', investigar a questão da identidade pessoal e do grupo, ao lado do mapeamento das comunidades.

<sup>10</sup> Para uma discussão aprofundada dos estudos de etnologia no Brasil, ver Viveiros de Castro (1999). Porém, é estranho notar que, quando faz referência às populações indígenas do Nordeste, o autor não analisa as pesquisas produzidas nos centros acadêmicos da região, limitando-se a avaliar os estudos da "variante fundamentalista da teoria do contato" (Viveiros de

Castro 1999: 190). Para uma apresentação dos estudos e da história das emergências étnicas no Nordeste ver Arruti (1997).

<sup>11</sup> Como nota A. Marie Losonczy (2002: 182) 'etnia' deixa lugar para 'comunidade', construção consensual e menos exigente, pois não precisa de uma língua distinta, sendo também mais eficiente do ponto de vista político: "Trata-se do grupo territorializado consciente de si mesmo, defensor ativo dos interesses coletivos em face de um exterior dominante, no qual a multiplicidade das normas e das referências, a pluralidade das representações e das formas de religiosidade, o conflito e a discórdia, e a porosidade das fronteiras identitárias não tem mais nenhum lugar".

<sup>12</sup> A zona da mata pernambucana concentra alguns estudos sobre sociedades camponesas realizados por membros do Museu Nacional que escolheram o espaço como campo de investigação: aí foram feitas descrições das formas de organização social ou realizadas análises das relações de trabalho (José Sérgio Lopes, Rosilene Alvim, Maria A. de Heredia, Afrânio Garcia Jr.). Para uma revisão bibliográfica sobre os estudos antropológicos sobre o sertão, ver Cavignac 1997: 31-62.

<sup>13</sup> João Pacheco de Oliveira (1998: 47) e Eduardo V. de Castro (1999: 191-192), apesar das discordâncias conceituais, lembram a ausência de trabalhos sobre populações indígenas no Nordeste. Um dos primeiros estudos acadêmicos foi realizado nos anos setenta por Maria de Lourdes Bandeira (1972) sobre os Kariri de Mirandela (Bahia).

<sup>14</sup> A recente descoberta da obra de Câmara Cascudo por estudiosos do sul e sudeste mostra que existe ainda um descompasso entre as diversas produções acadêmicas; se os antropólogos 'periféricos' (sobretudo os do Norte e Nordeste) – para retomar a nomenclatura de Roberto Cardoso de Oliveira – lêem a literatura produzida no 'centro', o contrário não acontece sempre. Para o Rio Grande do Norte, a obra inacabada de Nestor Lima (1990) sobre a história dos municípios ainda é o ponto de partida obrigatória de qualquer estudo localizado, pois propõe reunir informações de natureza diversa sobre cada município (datas, fatos marcantes, lendas, etc.). Para os estudos sobre as comunidades negras rurais, podemos destacar o trabalho de Anita Maria de Queiroz Monteiro: "*Castainho: etnografia de um bairro rural de negros*", Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1985.

<sup>15</sup> Os trechos citados foram traduzidos por mim.

<sup>16</sup> Ver a análise de Eduardo Viveiros de Castro (1999: 164; 208) sobre os índios vistos como camponeses e proletários.

<sup>17</sup> Por falta de opção terminológica, devemos utilizar o termo 'étnico', apesar de não achar adequado para descrever a situação das comunidades rurais do RN. Apresentando sistemas de parentesco específicos, porém, os grupos fogem dos outros elementos da definição clássica dada pela antropologia, a saber, uma diferenciação dos outros membros da sociedade com uma língua e crenças próprias (Boyer 2002: 173). Geralmente formados, em seu início, por indivíduos de origens diversas, os grupos se reconhecem como tal a partir das suas relações de parentesco e da filiação com um ou dois ancestrais comuns. Porém nem sempre reivindicam direitos acionando uma identidade indígena ou negra. Assim, por exemplo, o Amarelão, foi formado inicialmente por dois casais (Ignácio Barbosa e Izabel Maria da Conceição do Brejo Paraibano; Antônio José de Mendonça – "índio domesticado" e sua mulher, vindos de S. Gonçalo nas primeiras décadas do século XX). Assim nasceu a família conhecida como 'os Mendonça do Amarelão' (Brito 1988: 35-40; Cascudo 1991: 36-37; Lima 1990: 20). Ver a monografia de final de curso de especialização em antropologia (2002) de Jussara Galhardo "*Os Mendonça do Amarelão: terra e identidade em conflito*", Natal, UFRN e seu artigo nesta edição sobre o assunto.

<sup>18</sup> Comentando o artigo de João Pacheco de Oliveira, Eduardo Viveiros de Castro (1999: 197) nota que "parece haver, entretanto, um discurso e uma prática do parentesco nas comunidades nordestinas".

<sup>19</sup> Em outro momento fizemos a demonstração de como os indivíduos, mesmo quando analfabetos, efetuam um uso próprio da escritura, seja ela ‘popular’ ou ‘erudita’ (Cavignac 1997).

<sup>20</sup> Para uma discussão dos conceitos de identidade e etnia, ver Ferretti 1995: 96-102 e Vieira 2001: 11-17.

<sup>21</sup> Assim, por exemplo, quando os integrantes da comunidade do Boqueirão, no município de Angicos, são chamados de ‘negros do *Currallim*’, isto é entendido como ofensa. Parece que, para os descendentes das populações autóctones, o termo “caboclo” faz mais sentido e é considerado mais legítimo, pois nele há marcas de uma história, de uma etnicidade e uma referência a um território que permitem comprovar a ‘autenticidade’ da cultura do grupo (Grünewald 2001b: 100).

<sup>22</sup> Neste artigo de referência, João Pacheco de Oliveira aponta para a necessidade de uma reavaliação dos modelos teóricos sobre etnicidade quando se trata de populações culturalmente pouco diferenciadas mas que, no entanto, se distinguem da sociedade local do ponto de vista étnico. O autor propõe que a discussão seja retomada a partir da idéia de territorialização (Oliveira 1998).

<sup>23</sup> Por exemplo, uma questão de terras, evocada por L. da C. Cascudo (1991:37-38), envolvendo os moradores do Amarelão, município de João Câmara (RN), podemos pensar que se trata de um episódio datado da primeira década do século XX, é lembrada como “uma briga por causa de um rabo de porco”! (Seu Pequinho, morador do Amarelão, novembro 2002).

<sup>24</sup> Também podemos ler alguns folguedos populares, como o “Bumba-meu-boi” ou os ‘romances’ de cordel, como uma *mise-en-scène* de uma situação de dominação econômica, no final superada. Seguindo a mesma idéia, a ‘Nau Catarineta’ apresenta uma encenação da história colonial, conservando elementos culturais desaparecidos – isto foi possível, pensamos, através da conservação do repertório oral de origem ibérica (Cavignac 1997). Em relação à ‘memória indígena’, e exceto algumas aparições de índios nos contos e outros registros orais, temos a referência generalizada, no Nordeste, a uma tataravó índia que foi seqüestrada. É o único registro dos descendentes das vítimas de uma história violenta que não mereceu a atenção dos historiadores (Cavignac 1995). Seguindo a mesma idéia, os índios aparecem nas ‘brincadeiras’ – termo que designa, nos grupos constituídos, o toré ou outras danças rituais –, nos blocos ‘de índios’ e desfiles carnavalescos, de maneira recorrente, assim como nos pequenos circos, sendo comum encontrar-se relatos com a presença de ‘índios de circo’.

<sup>25</sup> Para uma discussão aprofundada da indeterminação terminológica e a história das categorias utilizadas, ver o artigo de José Maurício Andion Arruti (1997).

<sup>26</sup> Para uma discussão das teorias do afro-centrismo como filhas do pós-modernismo, ver Chivallon 2002.

<sup>27</sup> Alguns, reivindicam um pertencimento ‘étnico’ na busca de uma promoção e participação em projetos desenvolvimentistas, promovidos por agências financiadoras internacionais.

<sup>28</sup> Como foi descrito acima, lembramos somente que existe um silêncio generalizado em torno da questão étnica e da distribuição fundiária no RN.

<sup>29</sup> A comunidade rural de “Catu dos Euletérios” situada numa zona rural do município de Canguaretama tem mostrado um interesse crescente em iniciar procedimentos junto à Funai e em procurar interlocutores governamentais. Cf. o artigo publicado na Tribuna do Norte no dia 15/06/2003: “Comunidade resgata o tupi-guarani” [disponível em <http://www.tribunadonorte.com.br/natal>].

<sup>30</sup> A ‘Guerra dos Bárbaros’ durou no total mais de quarenta anos. Os autores divergem sobre as datas (1651-1704, 1680-1720). Os primeiros levantantes datam da década de 1670, tendo uma aceleração do processo entre 1680-1720 (Lopes 1999: 116-128; Puntoni 2002: 123-180). O Rio Grande do Norte (com os Janduí e Paiacu, treinados pelos holandeses e possuidores de cavalos), foi o foco da resistência indígena no Nordeste, que se estendia da Bahia ao Maranhão (Puntoni 2002: 125). No final do século XVII, algumas populações indígenas que

moram no sertão começam a ser fixadas. Mas, o movimento só vai se generalizar a partir de 1720, firmando-se na segunda metade do século XVIII (Casculo 1985: 23-25).

<sup>31</sup> 1872 é o ano do desaparecimento oficial dos índios do Rio Grande do Norte, pois estes não aparecem mais como categoria distinta no censo desse ano – são classificados como ‘caboclos’ ou ‘pardos’. Um recente estudo sobre as fontes paroquiais do Seridó tem mostrado a existência de ‘índios’ – preferencialmente denominados ‘caboclos’ – ao longo dos séc. XVIII-XIX (Macedo 2002). O censo de 1801 registra uma população indígena para o RN que se eleva a 5613 e em 1805 a 5040 (em Vila Flor e Extremoz representam mais de 30% da população local, em Portalegre e Arês, mais de 40%). Em 1824, há um levante em Extremoz: os índios vivendo num regime de semi-escravidão e que ameaçam atacar a cidade de Natal; é o sinal que havia um número suficiente para representar um perigo para os moradores (Monteiro 2002: 147). Em 1839, o número baixa para 3103; mais da metade nos antigos aldeamentos: Extremoz, S. José, Vila Flor e Goianinha. Em 1844, contam-se 6.795 índios para o Rio Grande do Norte, localizados em Portalegre, Vila do Príncipe, Açú, Apodi, Acari, Goianinha, S. Gonçalo, Touros, Natal, Vila de S. José/Mipibu. Em 1872, 56% da população da Província era classificada como “parda”, os ‘caboclos’ representando 4,7% da população total (1877 pessoas). Em 1890 haviam 2549 ‘caboclos’. Para 1872 e 1890, deduz-se que havia um número conseqüente de índios em S. Miguel de Jucurutu, Serra Negra, Flores, Vila do Príncipe, Currais Novos, Acari, Jardim do Seridó, Nova Cruz, Ceará Mirim. É interessante notar que a maior proporção de ‘caboclos’ encontra-se no sertão; poucas cidades do litoral registram índios após 1839 ou 1844, estando presentes apenas nas antigas missões (Lopes 1999; Macedo 2002: 77-78; Monteiro 2002; Oliveira 1999: 137).

<sup>32</sup> A taxa de crescimento anual para o Rio Grande do Norte entre 1991 e 2000 é de 1,58, sendo 1,654 para o Brasil.

<sup>33</sup> Dos 3168 ‘indígenas’, encontramos 1757 pessoas que residem na “grande Natal” (IBGE 2000).

<sup>34</sup> “Potiguara”, de origem tupi designa o comedor de camarão (Ferreira s.d.: 1123).

<sup>35</sup> O Terço dos Paulistas, conhecido pela sua estratégia de guerra contra as populações indígenas, também era famoso por sua crueldade. Nas batalhas, o número de nativos mortos podia chegar a 200 ou 400. Os homens eram sistematicamente mortos, deixavam-se vivas apenas as mulheres e as crianças, utilizando-os nos serviços domésticos (escravizados), também fazendo uso da tortura para extorquir informações (Puntoni 2002: 100-105; 126; 132-137 e 181-210). Em outubro de 1689, Domingos Jorge Velho, num conflito na Serra da Rajada (perto da cidade de Carnaúba dos Dantas, RN), mata 1500 índios e 300 são prisioneiros. No ano seguinte, mais de mil índios são presos na serra do Acauã (entre Acari e Currais Novos) (Medeiros filho 2001: 127-132). Há um registro de deportação de quatro índios para Portugal, entre eles “dois filhos do principal Canindé” (Lopes 1999: 118). Há documentos que relatam a deportação de populações para Angola e Tapuias para o Rio de Janeiro em 1691 e 1713 (Portalegre *et alii*.1994: 147-150; Puntoni 2002: 155). Também alguns “índios nordestinos” foram levados pelos holandeses em 1625 (Medeiros Filho 1993: 11).

<sup>36</sup> Assim, ainda na metade do século XVIII, contavam-se mais de cem línguas para “as nações tapuias” e hoje, só um grupo, os Fulniô em Pernambuco, conhecem uma outra língua além do português, o Yaté, língua do tronco Macro-Jê (Puntoni 2002: 66; Bruna Franchetto in ISA 2000: 84-88; Dantas e *alii*. 1998: 433).

<sup>37</sup> Fátima M. Lopes (1999: 147-148) nota que o ‘acordo de paz’ que foi passado entre os Janduí e Bernardo Vieira de Melo foi confirmado com uma ratificação em 1695. Em 1702 foi firmado um outro acordo também ratificado no “Protesto de fidelidade”. Em 1706, o Padre Manoel de Jesus Borges faz um relatório sobre o povoamento do Seridó, dos primeiros poços e da chegada do gado (Faria 1980: 25).

<sup>38</sup> A construção do Forte dos Reis Magos, iniciada em 1598 para combater os franceses presentes desde pelo menos 1532, marca a ocupação efetiva da Coroa portuguesa da região.

Para isso, os portugueses contaram com a ajuda de índios Tabajara trazidos da Paraíba e do Pernambuco – dos 820 que viajaram, muitos morreram no caminho (Lopes 1999: 21-25). Jacques de Vaulx de Claye, num mapa descritivo de 1579, retrata a presença indígena do Ceará à Paraíba, contando um total de mais de 10 000 guerreiros. Os aliados dos franceses eram distribuídos em três “aldeias”: a de Random, perto da lagoa de Guaráiras com mais de 600 Potiguara, a de Tarara Ouasou (Tarairiu) e a de Ouratiaune, situadas no sertão tinham, respectivamente, 800 e 1000 guerreiros (Lopes 1999: 23).

<sup>39</sup> Só era permitido a ‘requisição’ dos índios não cristianizados – os que ainda não eram ‘reduzidos’, porém há vários exemplos que ilustram o contrário (Portalegre *et alii*.1994: 149; Lopes 1999: 138).

<sup>40</sup> Podemos citar para este período, a ‘peste de bexigas’ na região de Recife no ano de 1644 e a epidemia de febre amarela que assolou a região litorânea, da Bahia a Pernambuco, entre os anos 1686 a 1687 (Puntoni 1999: 180; Puntoni 2002: 132-33).

<sup>41</sup> Tratam-se de 38 casais de tapuias que pediram perdão e foram aldeados em Guagiru; os homens foram mandados para o sertão e as mulheres e crianças (150 pessoas) ficaram na aldeias (Portalegre *et alii*.1994: 123)

<sup>42</sup> Assim, tratando da descrição das populações indígenas, devemos nos resignar a ter informações truncadas, pois foram registradas pelos agentes coloniais. Antes de tudo, verificamos uma indeterminação na denominação dos grupos que eram divididos em tupis e tapuias. “Tupi”, termo genérico inspirado pela família lingüística à qual pertenciam essas populações, é utilizado na designação dos grupos indígenas do litoral - no RN, os Potiguara. “Tapuia” designa os outros grupos do interior - Cariri, Xucurú, Pega, Janduí, Paiacu, Icó, etc. – que, para sua grande maioria, supõe-se, pertenciam ao mesmo grupo lingüístico (Tarairiu).

<sup>43</sup> Nas missões do litoral, havia populações oriundas do interior (Canindé, Janduí, Caboré, Panacu-açu, Curema, Paiacu, Pega); às vezes, elas voltavam para suas regiões de origem (Lopes 1999: 144-156; Medeiros Filho 1997: 116; Monteiro 2002: 111-114; Portalegre *et alii*.1994: 109-180; Puntoni 2002: 155). Das seis aldeias previstas no sertão só a de Apodi foi viabilizada (Puntoni 2002: 124, 165).

<sup>44</sup> É interessante notar que padres jesuítas circulavam no sertão do RN durante a ‘ocupação’ holandesa, catequizando índios. Podemos citar Padre João Duarte do Sacramento e Padre João Rodrigues Vitória da Congregação do Oratório de Pernambuco que estiveram no sertão da Capitania do Rio Grande por volta de 1659-61 para catequizar os índios (Puntoni 2002: 76). Padre Miguel da Encarnação – era um dos mais requisitados por ter um bom relacionamento com os nativos - e Padre João Guincel atuavam entre os Cariri, Janduí, Paiacu do Rio S. Francisco, também visitaram as regiões de Açu e da serra de Ibiapaba (1676) (Portalegre *et alii*.1994: 137; Porto 2000: 122). O ‘nomadismo’ dos padres foi também notado por Henry Koster (1978) quando atravessou o RN no início do século XIX. Não seria uma das características principais da evangelização no Nordeste, pois os “missionários” volantes encontram-se também no século XX?

<sup>45</sup> Para uma tentativa de reconstituição da história dos conflitos e da presença das populações nativas, ver o mapa em anexo, elaborado a partir das fontes consultadas. Em 1712, índios Caboré da região de Assu e índios aldeados em Guajiru em 1716 estavam com armas (Portalegre *et alii*.1994: 145, 151-154).

<sup>46</sup> Para uma síntese da documentação, ver Puntoni 2002: 84-85. No Rio Grande do Norte, podemos destacar os trabalhos do Olávo de Medeiros Filho (1981 e 1984). Encontra-se uma edição recente do livro de Johan Nieuofs, na biblioteca do Memorial C. Cascudo em Natal. Johan Nieuofs viveu no Nordeste entre 1640-1649, e descreve, num relatório ao Conde de Nassau, a situação econômica da região antes da reconquista pelos portugueses. Para informações sobre o período, consulte as obras escritas por Laet (edição de 1644), Barlaeus (edição de 1647), Macgraf e Piso (edição de 1648), Roulox Baro (edição de 1651). Disponíveis para consulta na Biblioteca Nacional em Paris, os livros trazem a descrição das populações

indígenas no Nordeste e as relações que tinham com as diferentes potências colonizadoras. As traduções francesas são contemporâneas da ocupação holandesa (Baro 1651; Laet 1640). A relação da Missão do Frei Martin de Nantes, que data do início do século XVII traz mais informações sobre as relações conflituais entre missionários e colonos junto aos índios Cariris e menos sobre os costumes dos índios (Valence 1888, reimpressão). Relata o mito sobre a origem dos povos indígenas (Cariri) da região do São Francisco, mitos estudados por Lévi-Strauss no primeiro volume das *Mitológicas*, “O homem nu”. Para uma discussão dos documentos, cf. Cavnac (1994: 185-193).

<sup>47</sup> Há um relato da primeira visita de portugueses no Seridó em 1545 e uma outra em 1613, onde foi registrada a presença de índios Janduí, Canindé e Pega (Macedo 2002: 49).

<sup>48</sup> Houve nove aldeamentos no Rio Grande do Norte, entre os séculos XVI-XVIII (Puntoni 2002: 75). Inicialmente, foi instalada a missão de S. Miguel do Guajiru, antiga aldeia potiguara (1641) conhecida também como ‘Cidade dos Veados’ (Extremoz: 1678-1683), dirigida pelos jesuítas, para onde foram deportados vários *tapuias*: duzentos Janduí, trinta Panati. Segundo Joffily (1977: 118) foram esses índios que atacaram uma fazenda no século XVII, na Serra do Forte, atualmente situada entre as cidades de Carnaúba dos Dantas, no Rio Grande do Norte e Picuí, na Paraíba: “em 1713, foi reduzido um grupo de Janduí e também uns dez Caboré que vagavam nas proximidades do aldeamento” (Lopes 1999: 138). S. João Batista de Guarairas (Arês: 1681) dirigida pelos jesuítas; Apodi que de 1700 a 1712 foi dirigida pelos jesuítas e depois foi refundada em 1734 ou 1736 por capuchinhos (em 1696 era uma vila indígena, recebendo o nome de N. Sra. dos Prazeres). Essa missão foi extinta em 1761 com a deportação de setenta famílias de índios para Portalegre e que foram instalados em terras improdutivas, tomadas em 1825. Na ocasião setenta índios foram fuzilados. Transforma-se em vila em 1833, mas não há mais índios! Igramació (Vila Flor: 1700) é dirigida por Carmelitas e recebe índios Paiacu em 1704 vindo de Apodi. A Missão de Mipibu (1736, Vila de S. José de Mipibu), é organizada pelos capuchinhos e recebe 115 casais e 30 rapazes Pega da atual Serra de João do Vale em 1761. Um aldeamento foi constituído em Macaíba (Ferreiro Torto) em 1717, com os Panacu-assu e Caboré. Em 1702, são formadas as vilas de Ceará-Mirim, Potengi, Cunhaú com a presença de Janduí. Joffily (1977: 397) afirma que em 1718 o governador da Paraíba cede aos índios ‘Sucuru’ da nação Cariri, a sesmaria de Boa Vista (situada entre o Curimataú e Araçagi, PB), para agradecer sua ajuda na luta contra outros índios. Anota também outros aldeamentos perto de Jardim de Piranhas, Açú, Portalegre e Apodi. Na metade do séc. XIX, conta-se cinquenta aldeamentos para o Nordeste; cinco são situados no RN e são antigos aldeamentos jesuítas (Vila Flor, Nísia Floresta, Extremoz, Ceará Mirim, Açú). Nessas cidades, encontram-se populações oriundas do sertão (Canindé, Janduí, Caboré, Panacu-açu, Curema, Paiacu, Pega). Há também um registro de aldeamento de Canindé em Jundiá Pereba, hoje Jundiá de Cima, no município de Várzea, no Rio Grande do Norte, desde 1699; alguns fogem para o sertão e outros são deslocados para a Lagoa de São João, perto do engenho Cunhaú, recebendo uma légua de terra em 1704, formando o aldeamento de N. Sra. do Amparo de Cunhaú. Antes da “Guerra dos Bárbaros” haviam três aldeias missionárias [Guarairas, Guajiru e Apodi], as de Mipibu e de Igramació são posteriores (Lima 1990: 25; Lopes 1999: 101, 144-156; Medeiros filho 1997: 116; Macedo 2002: 78-79; Monteiro 2002; Portalegre *et alii.* . 1994: 109- 180). Em 1725 haviam quatro aldeias no Rio Grande (Portalegre *et alii.* 1994: 160). Nessas cidades, encontram-se monumentos históricos e existe ainda uma memória muito forte, apesar de não ser sempre compartilhada por uma comunidade ‘homogênea’.

<sup>49</sup> Em 1639, o chefe Janduí aproxima-se de Natal com 2000 homens, destruindo roças (Baro 1651: 201-202; Mello 1978: 205; Puntoni 2002: 85). O chefe Algodão, contactado desde 1599 no sertão da Copaoba (RN), na serra da Ibiapaba (1658-1671) e também na Bahia (1624) parece ter desempenhado um papel político importante nas alianças entre índios aldeados, portugueses e holandeses (Porto 2000: 119-122).

<sup>50</sup> Para o período da ocupação holandesa, há o testemunho de um Tapuia chamado Marcilaeu que vai até o Conselho de Guerra Holandês em Recife, saindo da atual Serra de João do Vale; para chegar ao litoral, a pé, era preciso um mês e meio. Marcilaeu se apresenta em 1631 como enviado de Janduí e de Oquenaçu, propondo aliança às autoridades holandesas no seu combate contra os portugueses. Graças a Marcilaeu, os holandeses puderam reunir um exército de oitocentos homens e atacar o Forte em Natal, em 1633, defendido somente por oitenta e seis soldados – quatro dentre eles ‘estropiados’ - que estavam dormindo! No Rio Grande do Norte, eles conseguem dominar os seus inimigos comuns em 1634 (Casculo 1955: 66; Medeiros Filho 1987; Puntoni 2002: 7).

<sup>51</sup> É interessante notar que os quadros de Albert Eckout, reproduzidos em todos os livros de história, retratam índios Tararairu que habitavam o atual Rio Grande do Norte e que hoje é um dos raros estados onde não há índios. O mais famoso dos mercenários da época, Jacob Rabi, aventureiro, judeu, alemão – ninguém tem certeza da sua nacionalidade - chega ao Brasil em 1637, com o Conde de Nassau, tendo para defesa pessoal, durante quatro anos, um exército de Janduí. Ele teria escrito um jornal onde havia informações preciosas que foram compiladas por Marcgraf (1648). O episódio que tornou famoso o aventureiro é o ataque e incêndio do Engenho Cunhaú, em 1645. Durante a missa, aproveitando-se que os fiéis haviam deixado as suas armas na entrada da capela do antigo engenho, ele comanda uma tropa armada de Janduí e de Potiguara que matam entre trinta e cinco e sessenta homens. Como ele nem sempre trabalha para os holandeses, Jacob Rabi incendeia, supostamente por sua conta própria, as fazendas dos portugueses (Casculo 1949: 50-51; Mello 1978: 206). Esse amigo dos Tapuias, morando com uma brasileira cujo nome era Domingas, perto da atual cidade de Ceará-Mirim, foi assassinado, em 1646 ou 1647, a mando de Joris Garstman, capitão do Castelo Ceulen e genro de João Lostão Navarro - mártir de 1645, morto em Uruaçu (Casculo 1955, 1978; Medeiros Filho 1989). Janduí e seus companheiros, amigos de Rabi, doravante temem o rompimento das relações com os holandeses. Um pouco depois disso, Rodolfo Baro, intérprete e embaixador ordinário da Companhia das Índias Ocidentais, toma o lugar de Jacob Rabi. Porém hesita em sair das fronteiras da ocupação holandesa, quer dizer, entre quarenta e cinquenta quilômetros do interior das terras. Ele é encarregado de uma missão delicada: tentar ganhar a amizade das nações indígenas (*Waipabas, Caripatous*), trazendo signos tangíveis de aliança. Testemunhas ‘desinteressadas’ que são aceitas pelo rei mais do que centenário, segundo o relato picante do próprio R. Baro (1651: 218). Aconselhado pelo filho de Janduí, que vem ao seu encontro, Baro sai finalmente na direção do sertão (nos arredores da atual cidade de João Câmara, RN), acompanhado de alguns índios Cariri. Ele decide, no dia 26 de abril de 1646, depois de algumas tentativas frustradas, atravessar, a nado, o Rio Potengi, que estava muito cheio. Na ocasião do seu relato, encontramos referências interessantes a práticas xamanísticas e religiosas (consulta do espírito ‘Taúba’ localizado num cabaço cheio de carroços e pedrinhas, transe com fumo e bebida de sementes de ipecacuanha, endocanibalismo, cultos aos mortos no topo das serras), tipo de alimentação (milho cozido, caça, mingau de farinha) e hábitos (partos, ritos de passagem, casamento coletivo, perfurações labiais e das bochechas, caçadas e churrascos, ‘peregrinações’ anuais à atual Serra de Santana, concursos desportivas). Para uma descrição e uma crítica da tradução francesa, ver Teensma (1998).

<sup>52</sup> É interessante notar que, inicialmente, se chamavam ‘cangaceiros’ os homens armados, encarregados, pelos fazendeiros, de trazerem de volta os índios (Queiroz 1968: 36). Depois chamados de jagunços ou capangas, verdadeiras milícias privadas dos grandes proprietários, os bandos eram compostos de criminais fugitivos, ex-soldados e antigos escravos (Lima 1988: 80; Garcia 1989: 39-43; Koster 1978: 138-139).

<sup>53</sup> Em 1718, o governador da Paraíba cede aos índios Xucurú, da nação Cariri, a sesmaria de Boa Vista que se encontra entre as cidades de Teixeira e Monteiro, na Paraíba. Essa sesmaria é a prova do reconhecimento da ajuda contra o levante de outros índios (Jofilly 1977: 397).

<sup>54</sup> A proibição da escravidão dos índios corresponde à saída dos jesuítas (1759) porém a escravidão indígena, ou a semi-escravidão foi a principal forma de trabalho no RN e durou até 1798 (Monteiro 2002: 113).

<sup>55</sup> Tremembé, Tapeba, Pitaguarí, Paiaku/Jenipapo-Kanindé.

<sup>56</sup> Entre outras, Kanindé, Potiguara, Tabajara, Kalabaça.

<sup>57</sup> As antigas missões eram situadas em maior número no “litoral sul”: 40 pessoas em 1991 e em 2000, mais de 800 pessoas se incluímos Nísia Floresta (604 indivíduos) e S. Gonçalo (182 indivíduos); as antigas missões do litoral sul eram situadas nos atuais municípios de Nísia Floresta, Canguaretama, Arês, São José do Mipibu.

<sup>58</sup> O IBGE não forneceu os dados por macro e micro-regiões no censo de 2000.

<sup>59</sup> Foram levantados unicamente os municípios onde aparecem ‘indígenas’. Cf. *Características gerais da população* - Tabela : “População residente por ‘cor’ ou ‘raça’ indígena”, IBGE 1991 e 2000. O Rio Grande do Norte contava um população total de 1.484.792 pessoas em 1991 e de 2.777.509 em 2000.

#Antigas missões ou aldeamentos.

<sup>60</sup> Informação coletada em Vila Flor em 20/12/2002 a partir do depoimento de Seu Sebastião Castiano Xavier, nascido em 24/07/1928, morador e bisneto de uma índia da B. da Traição: “A minha avó era índia. A minha mãe era mais ou menos. O meu pai era caboclo, caboclo da caatinga da lagoa do mato e mamãe era da Bahia (da Traição) A minha avó é de lá. Aí vieram pra cá, meu pai desceu numa seca, da caatinga... e casou com minha mãe. Ele casou-se com 16 anos e minha mãe com 17 [1854 ?] ... Ela (avó) chegou aqui mulher velha, índia velha, com quase 80 anos [em 1907 ?]. O meu avô não conheci. Era um povo que não se importava com a vida [não visitava os parentes. Um tio – irmão da mãe – morava na Penha (Canguaretama)]. Minha mãe era parteira, minha avó e meu avô curava’. A minha avó morreu com 102 anos [nasc. em 1837] em 1939. [na mesma época] Morreu meu pai, morreu tio Manuel, tudo nascido na Paraíba, a família toda [doença]”.

<sup>61</sup> Por exemplo, Seu Edmilson saiu de Vila Flor e foi para B. da Traição levando a família. É o caso também de Damião Bolacha e da Família Santana. Informação de Estevão Palitot, dez. 2002. Um estudo específico torna-se necessário.

<sup>62</sup> Por exemplo a ‘família Miranda’ no município de Caraúbas que seria descendente de caboclos vindo de Portugal; o que não nos pareceu tão incôngruo, pois encontramos, na tradição oral, várias referências a índios vindos da Europa (Carvalho 1983; Brito 1988: 41-45). Existem registros orais de grupos que têm uma origem ‘cabocla’ e ao mesmo tempo ‘negra’ como verificamos em “Boa Vista dos negros” (município de Parelhas): “Primeiro tem uma parte africana... mamãe dizia que tinha duas nega’ velha’ aqui, era da África, era da Angola... também tem uma parte que era índio, porque a gente tem parte com índio... esses mais velho’ casaram com uma cabocla braba. Olhe, a avó de Francisca era uma cabocla braba, mas já é da família de ‘Fael’ (Seu Emiliano, morador de Boa Vista, nascido em 1911). Francisca, professora em Boa Vista, nascida em 1938, fala da sua avó que nasceu em 1841, em Boa Vista. Ela tem dúvida sobre sua origem, se era ‘índia’ ou ‘negra’ (Entrevista realizada em 12/03/1991). Para o depoimento integral, ver Cavignac (1994: 574- 5). No município de Currais Novos, Riacho dos Angicos, existia, no final dos anos oitenta, um grupo de caboclos ao lado da comunidade dos ‘Negros do Riacho’ – alguns indivíduos se reconhecendo como descendentes dos ‘caboclos’ (eram 59) e dos ‘negros’. No total havia 98 unidades de residência em 1985 (Assunção 1988: 26-42, 132; Brito 1988: 19-28). Outras localidades ficam para serem registradas. No sertão de Pernambuco, em “Conceição das Crioulas”, Vânia Fialho de Paiva e Souza (O’Dwyer 2002: 126) cita a presença de índios/caboclos na árvore genealógica dos membros da ‘comunidade de negros’. A Serra do Umã, também no sertão do Pernambuco (mun. Carnaubeira da Penha), lugar atual dos índios Atikum, serviu de refúgio para escravos – com a presença de ‘brancos’ -; os ‘negros’ são também reconhecidos como ancestrais (Grünwald 1997: 117; Arruti 1997).

<sup>63</sup> “Remanescentes indígenas e afro-descendentes do RN”, Projeto de Pesquisa registrado na PPPG-UFRN em 2001 (com registro PVC797-02/03). Apesar da terminologia ‘remanescente’ ou ‘descendente’ ser criticada por insistir sobre um passado e uma memória ou por não apontar para o caráter político, preferimos ela à outras mais pejorativas e pouco explicativas como ‘índios’ ou ‘negros’.

<sup>64</sup> Por exemplo ‘Rio dos índios’, ‘Cova do Caboclo’, ‘Sítio Tapuio’ ou ‘Serra da tapuia’.

<sup>65</sup> Por exemplo, há uma ‘presença indígena’ na toponímia do Rio Grande do Norte: Igapó: mata cheia de água; Açú: grande; Potengi: rio dos camarões; Cunhaú: bebedouro, aguada das mulheres; Upanema: água má; Mipibu: o que surge (fonte do rio), Itajá, Itaú: Ita: pedra, etc. (Cascardo 1968b). Encontra-se também na culinária (produtos derivados da mandioca – farinha, tapioca, beiju, pirão -, macaxeira, preparações a base de peixes e animais silvestres), artesanato, medicina popular, crenças, conhecimento da natureza, etc.

<sup>66</sup> Nosso objetivo aqui não é de fazer uma revisão da ampla bibliografia sobre o assunto mas trazer dados para pensar a ausência dos descendentes de africanos na representação do passado e na historiografia local. Para uma revisão dos estudos realizados, ver Boyer 2002: 161 e Ferretti (1995: 40-74) sobre os estudos sobre o sincretismo religioso afro-brasileiro.

<sup>67</sup> Estima-se a mais de um milhão e duzentos mil o número de escravos trazidos no Brasil (Linhares 1990: 21; Silva 1986: 49). Vânia Fialho de Paiva e Souza afirma que o número de escravos no sertão foi maior do que se pensava, segundo estudos recentes, no sertão do Pernambuco, havia mais de 60% das fazendas utilizavam a mão-de-obra escrava (O’Dwyer 2002: 137).

<sup>68</sup> Claro que é uma tentativa de síntese que não pretende a exaustividade.

<sup>69</sup> Estudos históricos sobre a presença escrava no Seridó estão sendo desenvolvidos, ver Macêdo 1998; Macedo 2000.

<sup>70</sup> Encontramos os primeiros escravos no Rio Grande, em 1598, em Natal (Santos 1994: 83-94). No início do tráfico, os escravos do Rio Grande foram primeiramente importados da África (Angola, Congo, Guiné) - *via* Recife (Monteiro 2002: 116). Segundo os Oficiais da Câmara de Natal havia 100 escravos para toda Capitania em 1695 (Portalegre *et alli.* 1994: 129). Encontramos escravos nos municípios onde havia a cultura de cana de açúcar, no litoral sul onde em 1775 eram localizados 22 dos 27 engenhos e engenhocas existentes: São José do Mipibu, Goianinha, Canguaretama (engenho Cunhaú), Vila Flor, Extremoz, Coité (hoje Macaíba, onde havia o engenho Ferreiro Torto), Arês, São Gonçalo e Ceará-Mirim. Mais tarde, nos meados do século XIX, houve um crescimento da produção açucareira, ainda concentrada quase exclusivamente no litoral sul do estado (Andrade 1990: 24-34). É interessante notar que são as antigas vilas e aldeamentos jesuítas que recebem o maior número de escravos.

<sup>71</sup> Há registros de “incorporação” de ‘negros’ ao exército dos Janduí e de roubo de ‘negros’, pelos mesmos, aos portugueses, durante a expedição de William Lambert, em 1645 (Puntoni 1999: 170). Assim, a tropa de 1400 homens liderada por Henrique Dias, em 1646, na guerra da restauração pernambucana tinha recrutas de origem diversa, sem que quase nada seja conhecido das especificidades de cada grupo: índios, tapuias, negros, minas, mamelucos, etc. (Puntoni 1999: 167; Puntoni 2002: 58; 136). 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 1994: 129).

<sup>72</sup> Entre o fim do séc. XVIII e a primeira metade do século XIX, o interior do estado se organiza efetivamente, de um ponto de vista administrativo e religioso. O início da penetração e da instalação das populações é a nomeação de padres titulares que acontece em 1748 para Caicó e após 1850 para as outras cidades do Seridó (Sales 1990: 25-54). Neste período, são construídas estradas, cidades importantes nascem e alguns municípios se emancipam (em 1788, Vila Nova do Príncipe – Caicó -, Vila Nova da Princesa – Assu -; são criadas as primeiras freguesias do Seridó: em 1835, a de N. Sra. da Guia (Acari), em 1855, a de N. Sra. da

Conceição (Jardim do Seridó) (Augusto 1954: 132; Azevedo 1962-63: 32; Dantas 1918; Medeiros 1985: 25-26).

<sup>73</sup> Interessante notar que, a partir do século XIX, os escravos eram trazidos do Maranhão, chegando no Rio Grande pelo Ceará, passando por Mossoró (Medeiros 1978: 93; Santos 1994: 81). Porém, cada vez mais os escravos nascidos no Brasil se encontram em número maior: assim, em 1823, no testamento de Dona Antônia Josefa do Espírito Santo Ribeiro, viúva do cel. André de Albuquerque Maranhão, dos 154 escravos, apenas 63 tinham nascidos na África - 60 vinham de Angola, 2 do Congo e 1 da Guiné (*Fula*) (Medeiros Filho 1993: 55).

<sup>74</sup> Paulo Pereira dos Santos (1994: 82) nota uma presença significativa de agrupamentos de escravos fugidos na fronteira do estado com o Ceará, nos municípios de José da Penha, Marcelino Vieira, Riacho de Santana, Doutor Severiano, Pau dos Ferros, Encanto, Água Nova, Francisco Dantas e Pilões.

<sup>75</sup> Como é o caso dos 'índios', Câmara Cascudo faz afirmações contraditórias: às vezes, ele reconhece a existência de escravos sertanejos; outras, não (Cascudo 1955: 45-50).

<sup>76</sup> Em 1704, os Oficiais da Câmara de Natal pedem ao Rei que os Padres da Companhia de Jesus responsáveis das duas aldeias do Rio Grande "repartissem os índios delas entre os moradores, para pescarem e outros para conduzirem o gado à Capitania de Pernambuco visto que não possuíam escravos para fazerem estes serviços" (Portalegre *et alli.* 1994: 138).

<sup>77</sup> No final do séc. 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 : 41). Em meados do século XVII, com a presença holandesa, o tráfico negreiro no Nordeste aumenta e, com ele, a formação dos quilombos (Puntoni 1999: 150-151; 157; 171-172). No RN, os engenhos importantes estavam situados nas regiões de Ceará-Mirim e Canguaretama (Medeiros Filho 1993; Monteiro 2002: 17-94). Há registros que mostram que o escravo gozava de uma certa autonomia. Da mesma forma, há casos em que o escravo teria feito um acordo com o proprietário arruinado para trabalhar mais e não ser vendido (Almeida in: O'Dwyer 2002: 64).

<sup>78</sup> Tarcisio de Medeiros (1978: 95-96) nos informa sobre os censos das populações escravizadas do século XIX, para o estado: 1819 (8109); 1835 (10240 – entre negros e pardos); 1855 (20244); 1870 (24236); 1872: (233979), 1884 (23467); 1888 (3716). Em 1883, Mossoró alforria seus 50 últimos escravos. Natal, em 1888 libera 30 escravos.

<sup>79</sup> Há variações significativas de número de escravos segundo as fontes. Segundo Monteiro (2002: 191-193, 205) a população escrava no RN, vai diminuindo ao longo do séc. XIX, com flutuações: "Entre 1820 e 1844 houve um aumento de quase 100% no número de escravos existentes no Rio Grande" (Monteiro 2002: 131; 156). De um modo geral, a população escrava segue as variações populacionais da Província: conhece uma baixa em 1845, sobe a partir de 1860 e cai de novo a partir de 1870. Assim, em 1820 havia 9109 escravos, em 1835, 10240, em 1844, 18153, em 1854, 3000, em 1870, 24326, e em 1873, 10282 e, finalmente, em 1888, 482! Ver o artigo de Muirakytan K. de Macedo nesta edição sobre o número de escravos no Seridó (Augusto 1954: 13; Lima 1988: 20-21; Santos 1994: 83; Monteiro 2002: 192).

<sup>80</sup> Números de escravos nas cidades do interior em 1811: Açú: 1221, Apodi: 1073; Caicó: 871; Pau dos Ferros: 496; Portalegre: 100 (Santos 1994: 83). Citando A. Tavares de Lyra, Denise Mattos Monteiro (2002: 147) apresenta Tomás de Araújo Pereira, presidente da Província em 1824, como um grande proprietário de terras e de escravos em Acari e em Extremoz – escravos indígenas.

<sup>81</sup> Sobre o assunto, ver Macedo 2002. K. de Mattoso define as irmandades religiosas como sendo "tecidos de solidariedade (...) elo, refúgio, ajuda mútua e de um outro lado, instrumento de fiscalização, de coesão, de educação (...) centros de verdadeira solidariedade para toda espécie de ajudas mútuas que podiam ser de ordem moral ou material para os doentes e inválidos, até de pensões para viúvas, de dotes para as órfãs ou poupanças para libertação" (Mattoso 1999: 29). Um estudo sobre as "irmandades de preto" no sertão e o seu papel social

informaria sobre o número aproximado de escravos no interior ao longo dos séculos e sobre solidariedades, sistemas de ajuda aos mais pobres, formas de sociabilidade, estratégias de sobrevivência e de revalorização do grupo, afirmação identitária, crenças e práticas. De qualquer forma, a presença de um número importante e contínuo de escravos no Seridó é atestada pelo funcionamento da Irmandade, a partir de 1771, em Caicó, e no decorrer do século XIX, nas outras cidades (Azevedo 1962-63: 32; Dantas 1961: 56-62; Lamartine 1965: 69-80; Medeiros 1985: 25-26). Há relações entre os integrantes das Irmandades do Rosário de diferentes lugares do interior do RN (Caicó, Jardim de Piranhas, Jardim do Seridó [irmandade constituída em 1885]: Acari, São Manáu, Riacho de Fora, Rio do Peixe, São João do Sabugi) e PB (Santa Luzia, Pombal, Cajazeiras) para organização das festas e eleições dos Reis e das Rainhas – informação coletada em Caicó em 28/10/1990 junto ao porta-bandeira da irmandade Seu Paulo Mariano. No mesmo sentido, há festas feitas em devoção a santos negros em outras localidades: São Benedito, em Pau dos Ferros, São Gonçalo, em Portalegre, Santa Efigênia (Lima 1988: 120; Medeiros 1978: 99).

<sup>82</sup> Por exemplo, Ulisses de Albuquerque (1989) informa que o seu pai, numa propriedade no sertão de Pernambuco, possuía três escravos.

<sup>83</sup> É o que nos transmite a tradição oral sobre a origem de “Boa Vista dos Negros” (município de Parelhas), onde “Tereza” (criada) e o seu filho Domingos teriam ganhado umas terras de um fazendeiro – o coronel Gurjão, possivelmente no início do século XIX (Cavignac 1994: 574).

<sup>84</sup> Nos registros da paróquia de Augusto Severo (Triunfo), encontramos regularmente casamento de libertos a partir de 1885; para o período anterior, também são encontrados registros de negros libertos, mas são mais escassos. Por exemplo, Pedro, liberto de Antônio Afonso – que libertou seus escravos antes de sua morte - casa com uma viúva no dia 28 de setembro de 1886.

<sup>85</sup> Livros da paróquia da cidade de Triunfo, 1879. No início do século XVIII, em Currais Novos, um escravo jovem e de boa saúde valia o equivalente a seis bois (Lima 1988:76). No final do século XIX, era avaliado na região entre 600\$000 e 800\$000. Já as mulheres valiam menos. Um pouco antes da abolição, os preços foram multiplicados por dois.

<sup>86</sup> O estatuto de “escrava-liberta” é pelo menos estranho!

<sup>87</sup> Juvenal Lamartine (1965: 77) relata a libertação de Josefa, escrava de um proprietário brutal de Serra Negra, depois do discurso de um advogado.

<sup>88</sup> Açú liberta seus escravos em 1885, Caraúbas e Triunfo em 1887 (Monteiro 2002: 205).

<sup>89</sup> Por exemplo, há registros apontando para exércitos formados por escravos ou mestiços, como o de Henrique Dias, e de miscigenação com casamentos entre ‘negros’ e ‘índias’ (Monteiro 2002: 116; Portalegre *et alli* 1994: 155; Puntoni 1999: 168-170). O último escravo conhecido em Natal a chegar da África foi o “Paulo Africano, pescador, dançador de Zambê e tocador de puita que dizia ter desembarcado em Serinhaém”, nos Pernambuco (Medeiros 1978: 101).

<sup>90</sup> A ausência de trabalhos acadêmicos, a dispersão das fontes, a dificuldade de acesso – muitos deles não foram publicados – soma-se à discricção dos autores que temem em divulgar suas pesquisas, revelando o caráter marginal das mesmas, que tratam da presença dos descendentes africanos no Brasil. Se faz necessária, urgentemente, a criação de um centro de pesquisa específico e uma maior integração dos pesquisadores.

<sup>91</sup> Atuais municípios de Carnaubeira da Penha e Floresta, em Pernambuco.

<sup>92</sup> É interessante notar que em São Luís do Maranhão, cidade que recebeu um aporte de população africana importante, não possui uma referência à África, mas sim à Jamaica, com o *Reggae* e a moda vestuária que o acompanha.

<sup>93</sup> “As comunidades remanescentes de quilombos caracterizam-se, em sua maioria, por serem de predominância negra, rurais, com atividades sócio-econômicas que integram a agricultura de subsistência, atividades extrativas (minerais e/ou vegetais), pesca, caça, pecuária tradicional (pequena quantidade de animais de pequeno, médio ou grande porte), artesanato e

*agroindústria tradicional e/ou caseira voltada principalmente para a produção de farinha de mandioca, azeites vegetais e outros produtos de uso local que normalmente são comercializados também. Isto, contudo, não significa que todas comportem todos esses sistemas de produção, posto que o arranjo dos sistemas produtivos tradicionais, para cada uma dessas comunidades, depende, principalmente, da potencialidade produtiva do meio ambiente onde estejam inseridas. Genericamente, as comunidades remanescentes de quilombos conjugam áreas individuais e áreas de uso comum, quando da execução das atividades produtivas.” (CNDRS 2002).*

<sup>94</sup> Segundo os dados fornecidos em março 2003 pela Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro-DPA, apresentando uma sistematização das comunidades identificadas pela Fundação Cultural Palmares, o estado teria quinze registros, estando a maior parte das comunidades situadas no sertão: Pau dos Ferros (Alto São Benedito); Parelhas (Boa Vista dos Negros); Caraúbas (Caboclos da Cachoeira); Macaíba (Capoeira dos Negros); Ceará-Mirim (Coqueiros); Pedro Avelino (Negros das Arqueiras); Currais Novos (Negros do Riacho); Portalegre (Pega); Caicó (Periferia); uma comunidade no município de Sagi; Tibau do Sul (Sibaúma); Dr. Severiano Melo (Sítio); Jardim do Seridó (Sítio); Acari (Sítio); Barcelona (Sítio dos Queimados). Elizabeth Silva (2001: 39, 41) conta, em 2001, de vinte a vinte e duas “Comunidades negras rurais quilombolas” no Rio Grande do Norte e, em 2003, trinta. O Prof. Geraldo Barbosa de Oliveira Jr. fez um levantamento para Procuradoria da Justiça do Rio Grande do Norte em 2002 e encontrou 52 comunidades (informação cedida pelo pesquisador).

<sup>95</sup> Cf. o artigo publicado na Tribuna do Norte no dia 22/06/2003: “Quilombolas querem a posse da terra” [disponível em <http://www.tribunadonorte.com.br/natal>].

<sup>96</sup> Otávio Pinto, num artigo publicado no jornal “A República”, em julho de 1934, informa sobre a existência de uma comunidade em “Boa Vista” e nos mostra que a aldeia contava com mais de 500 habitantes, antes da terrível seca de 1877 que levou a maior parte dos moradores a sair da comunidade (Casculo 1975). Em 1990, contava-se cerca de 80 pessoas, morando em 22 casas. (Dados colhidos durante uma visita a comunidade em 1991). Seu Emiliano (Boa Vista) é capaz de citar cinco gerações, o que nos leva até a segunda metade do século XVIII, momento do nascimento de Tereza, uma retirante refugiada na casa do coronel Gurjão, onde ficou como empregada doméstica. O coronel, segundo essa versão, teria doado terras a Tereza e seu filho Domingos, iniciando assim a ‘comunidade de Boa Vista dos Negros’.

<sup>97</sup> A comunidade é situada a nove quilômetros de Currais Novos e as atividades de fabricação e comercialização de louça de barro é um dos principais meios de sobrevivência (Lima 1988: 82). Raimundo Soares de Brito (1988: 19-28) cita um artigo do jornal “O Poti” (13/06/1976) onde constam as seguintes informações: nesta época vivam lá 200 pessoas; o mais antigo morador era Damião Lopes (Mião), nascido em 1893, casado com Maria Isabel da Silva, nascida em 1892. Mião conta que foi seu pai (Tomas Lopes) um dos primeiros moradores a ter chegado no lugar. Luís Assunção (1988: 60) anota, da memória dos moradores, a data mais antiga que faz menção de uma comunidade negra (1867). Em 1988, havia noventa e oito pessoas distribuídas em vinte e dois lares, vivendo em torno de 3,5 ha de terra (Assunção 1988). Nos casos das comunidades de Boa Vista e do Riacho é interessante notar a referência comum a um único ancestral, que teria chegado na região entre o final do século XVIII e o início do século XIX.

<sup>98</sup> Nos municípios de José da Penha, Marcelino Vieira, Riacho de Santana, São Miguel, Dr. Severiano, Pau dos Ferros, Encanto, Água Nova, Francisco Dantas, Pilões havia uma forte presença negra nas atividades agrícolas e essa região servia de refúgio para os escravos fugidos. Também escravos foram trazidos de Recife, sobretudo, para o Seridó, nos municípios de Serra Negra do Norte, Timbaúba dos Batistas (Ouro Branco), Jardim do Seridó e Caicó (Santos 1994: 82-84). No longo prazo, pretendemos cruzar sistematicamente os dados históricos e a presença dos afro-remanescentes.

---

<sup>99</sup> Assim, na cidade de Martins, entrevistamos, em 1991, Francisca Marcelina da Silva (Chica Balisa), cuja avó era escrava de Dona Zefinha. Uma vez liberta, a ex-escrava foi para Amazônia, com sete dos seus dez filhos.

<sup>100</sup> Nos textos da tradição oral e da literatura popular – cordel – a figura do negro é ligada a inferioridade, a crueldade, à bruxaria e à evocação do demônio. Ver Cavignac 1994.

<sup>101</sup> Por exemplo, a temática da Campanha da Fraternidade 2002 - "Por uma terra sem Males", centrada nas populações indígenas, buscava discutir a presença dessas populações na história e na atualidade do país

<sup>102</sup> Em nossa primeira tentativa de organizar em conjunto o material sobre as populações 'remanescentes' – sejam elas indígenas ou africanas -, com base em informações orais e bibliográficas, verificamos o interesse em realizar um tal estudo no Rio Grande do Norte e em incentivar pesquisas mais detalhadas.

<sup>103</sup> Como pudemos observar na feira de Currais Novos, a venda de potes de barro pelos 'negros' do Bom Sucesso.

<sup>104</sup> É o caso do cemitério indígena no sítio Ermo em Carnaúba dos Dantas ("As cruzes") onde são realizadas preces e devoções.