

LOS HILOS DE LA MEMORIA: LOS DERECHOS COLECTIVOS A LA LUZ DE LA HISTORIA

The threads of memory: collective rights in the light of history

Os fios da memória: os direitos coletivos à luz da história

Julie A. CAVIGNAC

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

✉ juliecavignac@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de mayo de 2019

Fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2019

Resumen: Los afrodescendientes fueron de gran importancia para el desarrollo económico y social del Nordeste Brasileño. Estos individuos tuvieron como formas y espacios de resistencia, los quilombos y las hermandades negras donde perpetuaron sus prácticas y conocimientos. En el Seridó se tiene registro de la presencia de esas hermandades desde mediados del siglo XIX, sin embargo, a lo largo de los años, la historiografía oficial ocultó a estos individuos y los retrató de forma tal que suavizase su sufrimiento y ocultase los derechos violados. Aquí presentamos algunos elementos que revelan los procesos constitutivos de una amnesia generalizada cuando se habla del tiempo del cautiverio y mostramos los caminos recorridos para recuperar una historia que no fue contada. En este sentido, la memoria colectiva y la tradición cultural nos ayudan en este ejercicio de evocación del pasado, justificando las búsquedas recientes a favor de los derechos territoriales por parte de estas minorías étnicas. El ejemplo de la comunidad quilombola de Boa Vista, que redescubre su pasado, es de gran importancia, pues ilustra la difícil toma de conciencia de una memoria silenciada, así como también aporta a estos grupos nuevos caminos en la búsqueda de los derechos colectivos.

Palabras-claves: memoria; esclavitud; tradición; derechos territoriales.

Abstract: Afro-descendants were of great importance for the economic and social development of the Brazilian northeast. These individuals had as forms and spaces of resistance, the maroons and the black brotherhoods where they perpetuated their practices and knowledge. In the Seridó there is a record of the presence of these brotherhoods since the mid-nineteenth century, however, over the years, the official historiography concealed these individuals and portrayed them in a way that would alleviate their suffering and hide them. rights violated. Here we present some elements that reveal the constitutive processes of a generalized amnesia when talking about the time of captivity and we show the paths taken to recover a story that was not told. In this sense, collective memory and cultural tradition help us in this exercise of evocation of the past, justifying recent searches for territorial rights by these ethnic minorities. The example of the Maroon community of Boa Vista, which rediscovers its past is of great importance, because it illustrates the difficult awareness of a silenced memory, as well as providing these groups with new paths in the search for collective rights.

Keywords: memory; slavery; tradition; territorial rights.

Resumo: Os afrodescendentes foram de grande importância para o desenvolvimento econômico e social do Nordeste Brasileiro. Esses indivíduos tinham como formas e espaços de resistência, os quilombos e as irmandades negras onde perpetuaram suas práticas e conhecimentos. No Seridó, há um registro da presença dessas irmandades desde meados do século XIX, no entanto, ao longo dos anos, a historiografia oficial encobriu esses indivíduos e os retratou de forma a aliviar seu sofrimento e ocultar os direitos violados. Aqui apresentamos alguns elementos que revelam os processos constitutivos de uma amnésia generalizada ao falar sobre o tempo de cativo e mostramos os caminhos percorridos para recuperar uma história que não foi contada. Nesse sentido, a memória coletiva e a tradição cultural nos auxiliam nesse exercício de evocação do passado, justificando pesquisas recentes de direitos territoriais por essas minorias étnicas. O exemplo da comunidade quilombola de Boa Vista, que redescobre seu passado, é de grande importância, pois ilustra a difícil consciência de uma memória silenciada, além de proporcionar a esses grupos novos caminhos na busca de direitos coletivos.

Palavras-chave: memória; escravidão; tradição; direitos territoriais.

I. Introducción

El ciclo del ganado con la pasión por el caballo, armas individuales, sentimiento personal de defensa y desafíos, crío el negro suelto por dentro, guitarrista, sambador, ganando dinero, libertándose con el arte de la guitarra, obteniendo tierras para criar junto al amo, su futuro compadre, vínculo sagrado de auxilio mutuo.¹ (CASCUDO, 1975: 45)

El retrato de la esclavitud hecho por Luís da Câmara Cascudo corresponde solamente a una parcela de la realidad histórica. En verdad poco se sabe sobre los descendientes de estos vaqueros o guitarristas que ganaron tierras y libertad con su arte y, aún menos, sobre las condiciones de vida de la mayor parte de la población esclava durante el período colonial hasta la abolición. Lo que sabemos es que en el interior del noreste brasileño y, en particular, en Seridó², existió un contingente afrodescendiente significativo, presente antes de la abolición, que fue minimizado con el transcurso de los siglos (LEITE, 1996:40-42). Como los otros africanos esclavizados en el Sertão³, fueron sometidos a condiciones de vida degradantes, en clara contradicción con el retrato idílico hecho por el maestro del folklore Câmara Cascudo. El estado de Rio Grande do Norte tardó en elaborar una nueva versión de la historia a través de la reciente activación de los derechos constitucionales y la implementación de políticas públicas dirigidas para las llamadas minorías étnicas; asistimos hoy a un redescubrimiento de una sociedad plural, movimiento que se acompaña de la emergencia de las viejas identidades. Figuras olvidadas del pasado colonial, como negros, indios, gitanos y judíos, salen del mutismo y reclaman un lugar en el script de la historia nacional. Iremos aquí enumerar algunos elementos que revelan los procesos constitutivos de una amnesia generalizada cuando se habla del «tiempo de cautiverio». Mostraremos, a su vez, los caminos recorridos para recuperar una historia que no fue contada. Para comprobar la importancia de los afrodescendientes en el desenvolvimiento económico y social de la región, podemos citar las comunidades cimarronas que encontramos formadas a mediados del siglo XIX y las hermandades negras que son actantes hasta hoy, de varias ciudades del Seridó. El ejemplo de la comunidad cimarrona de Boa Vista, que se ocupó recientemente de la aventura de redescubrimiento de su pasado, siendo de gran importancia pues ilustra la difícil toma de conciencia de la memoria en la configuración de los grupos y en la reivindicación de los derechos colectivos.

II. Esclavitud y resistencia

Estudios recientes realizados en el Seridó vienen descubriendo la imagen de una esclavitud blanda, versión del proceso colonial que es acompañado de un racismo naturalizado con tonos paternalistas. Sin embargo, muchos sertanejos⁴ y gran parte de los estudiosos locales aún insisten en adoptar la versión de mestizaje armonizada y de la excepcionalidad de la condición de serventía en la región (MACEDO, 2007; MACEDO, 2013; PUNTONI, 2002: 13-47). En esta versión, la importancia de la mano de obra esclava es subestimada o idealizada: por tratarse de una sociedad pastoril, los esclavos son descritos por gozar de más libertad que en la región de los ingenios, son compañeros de sus amos en las labores diarias, compadres y amigos en la mesa de la cena. Cómo explicar entonces, si no existió una fuerte presencia indígena y negra durante la época colonial, que, en el censo de 1940, en Rio Grande do Norte, los mulatos representan el 43% de la población total y que este número no paró de aumentar hasta 2010, fecha en que más de la mitad de la población de Rio Grande do

¹ Traducción nuestra.

² Seridó es una microregión de la provincia de Rio Grande do Norte.

³ Zona árida del interior del Brasil.

⁴ Sertanejo es la forma que caracteriza a las personas que nacieron en el Sertão, región árida ubicada en el noreste del país.

Norte se declara mulata o negra? (IBGE, 2010; OLIVEIRA, 1999: 133). Hasta entonces el Estado no reconocía la pluralidad de la composición étnica de la nación y los grupos cimarrones no eran integrados en la historia de Brasil. Esto explica, en parte, las imprecisiones de las ausencias y la timidez de los ancestrales africanos en los libros didácticos (CAVIGNAC et al, 2011).

En los últimos años, muchos estudios han se dedicado a analizar los procesos de emergencia étnica y invisibilidad de esos grupos tradicionales en la historiografía oficial, habiendo material para escribir una historia contada del punto de vista de los vencidos: al hacer una lectura crítica de los documentos históricos existentes, retomando relatos legendarios encontrados en la literatura regional o en la oralidad, revisitando el pasado de las comunidades cimarronas a partir de las análisis comparativas de los registros orales, de la búsqueda genealógica, documental y arqueológica (WACHTEL, 1971). De hecho, hay indicios de otra historia que comienza a ser escrita, en la cual se habla de resistencias a la serventía y donde negros libres son protagonistas y no más agentes pasivos. Por ejemplo, en la región de Acari⁵, hay la epopeya del esclavo libre Feliciano da Rocha y del mulato Nicolau Mendes da Cruz, ambos de linaje criolla. La historia de Feliciano da Rocha fue escrita por Manoel Dantas (2001), cronista de la región, que registró la vida de Feliciano al escribir sus memorias; el esclavo se torna dueño de tierras y esclavos en las primeras décadas del siglo XVIII, momento inicial de la colonización en la región. El esclavo que se convierte en un coronel fue recordado en varias ocasiones por cronistas locales, fue sepultado en lo que era la iglesia matriz de Acari, junto con los blancos de elevada condición económica de la época. En la narrativa, Nicolau Mendes da Cruz es un negro liberto, hijo de madre africana, que logra comprar varias extensiones de tierras en la región del Sertão del Seridó de Rio Grande do Norte. Su extensa red de parientes va a mantener lazos de parentesco con la familia de Feliciano da Rocha. Tanto Feliciano da Rocha como Nicolau Mendes da Cruz son casos singulares para reflexionar sobre la construcción de esa historia de los vencidos, sus nombres fueron olvidados y sus tierras desaparecieron casi completamente (MACEDO, 2013: 155-255; SILVA, 2014).

Hay registros de grupos y familias negras que aún preservan una vasta memoria genealógica, aunque no se manifestaron junto a instancias oficiales en las ciudades de Acari, Cruzeta, Ouro Branco, Caicó, Currais Novos, Carnaúba dos Dantas, Serra Negra do Norte, etc. Localmente esas familias son conocidas por mencionar el lugar donde viven, como por ejemplo «Los negros del Saco» en Acari, «Os Caçotes» de Jardim do Seridó, o «Los negros de Boa Vista» en Parelhas. Son grupos domésticos viviendo aún en las zonas rurales, en los locales próximos a las haciendas donde sus ancestros fueron esclavizados o que viven en las periferias de las ciudades, y los habitantes le conocen por el sobrenombre de la familia negra (*Paula, Tum, Miguel, Caçote, Fael, etc*). El principal criterio de diferenciación que podemos observar está basado en la lógica de la sangre, pues es lo que pertenece a un linaje genealógico, lo que da acceso a la tierra y lo que posibilita el contraste entre los actores sociales (BARTH, 1988: 32-33). La consanguinidad define a los herederos y la alianza transforma al individuo en un pariente que, sin embargo, no goza de los mismos privilegios cuando se trata de la división de tierras. La unidad del grupo se fundamenta en relaciones sociales determinadas, privilegiadas en parte por la participación del individuo en importantes momentos de la vida social, como en el caso de las fiestas del Rosario, que ocurren en varias ciudades del Seridó. El sentimiento de pertenencia es un conjunto descrito y constituido por parientes que mantienen vivos los lazos de consanguinidad real y ficticia que se fundamentan en la imagen que el grupo construyó para sí y para los otros, siendo esta transmitida más allá de la existencia del sujeto en si (LÉVI-STRAUSS, 2003: 61). Las trayectorias de esas familias y de las hermanada-

⁵ Ciudad ubicada en el Seridó de Rio Grande do Norte.

des son poco valoradas debido a que son grupos independientes de las élites locales, sus tierras son tomadas sin que haya registros escritos de esos acontecimientos, los recuerdos familiares han sido apagados inclusive por sus propios descendientes que escogieron otras formas de vida en las ciudades circundantes o relativamente cercanas. La historia oral de los grupos y los raros documentos encontrados indican que varias ciudades fueron formadas por esclavos libres o que ellas surgieron luego después de la abolición (MEDEIROS, 1978: 97). En las haciendas y en las localidades donde hay registros históricos de la presencia negra, encontramos fotografías, títulos de tierras, ruinas, sepulturas, narrativas y prácticas rituales, en particular con la presencia de cruces y tumbas, de negros que se perdieron huyendo de sus amos y que dicen al respecto de la historia de una población que luchó por ganar la libertad, desarrollando estrategias y solidaridades activas, consiguiendo, así, una relativa autonomía económica estableciéndose en tierras cedidas o propias, pues muchos conocieron la libertad bien antes de la abolición de la esclavitud.

La concepción de comunidad, hoy asociada al término cimarrón, fue naturalizada por los interesados que se identifican como afrodescendientes. Implica generalmente el reconocimiento de los lazos genealógicos de un territorio común y de un pasado compartido. Los elementos originales de un grupo étnico, a saber, la identificación de esa determinada población con valores comunes, la creencia en un origen compartida y la existencia de una trayectoria histórica propia, se revelan a través de la descripción de los lazos de parentesco impregnados a lo largo de generaciones con miembros de otros grupos. Así la gran memoria genealógica que podemos obtener reflexiona sobre la preocupación de los integrantes en perpetuar la historia de las familias que están en el origen de Boa Vista y en recordar las relaciones tejidas con parientes viviendo en la fértil tierra paraibana⁶. Como veremos, la historia del grupo escogido invoca un origen común al afirmar una autonomía productiva y no una memoria de la esclavitud. Remitiéndose a una historia que se inicia dejando un trabajo subordinado a un señor y pasan a construir unidades productivas autónomas, basadas en el trabajo familiar combinado con el uso común de los recursos ambientales por un conjunto definido de grupos domésticos (CASTANHEDE, 2006: 34).

Como sucedió con otras poblaciones subyugadas a la orden colonial en toda América, la integridad física de los individuos y de los grupos era directamente relacionada a la negación de la identidad étnica y en el caso, del estatuto del esclavo. En este caso, entre los esclavos que consiguieron se librar de la serventía y sus descendientes, había un pacto implícito y compartido visando el silencio de las memorias, bien como una enseñanza narrativa de las fugas y los hechos heroicos de sus ancestrales, lo que explica la presencia de elementos míticos en los relatos sobre el pasado (LOSONZCZY, 2004: 601). El incómodo silencio que reinaba sobre la época de la esclavitud se asemeja a lo que aconteció con los marranos⁷ que oscila entre «la fe del recuerdo» y la «búsqueda del olvido». Sin embargo, la denegación de los hechos no significa una total ausencia de la memoria; así, recientemente, en la región que nos interesa, nos deparamos con un brutal despertar religioso que llevó algunas familias a volver para el judaísmo (WACHTEL, 2011). Al ascender una memoria colectiva necesariamente vinculada a los dispositivos de producción, encontramos discursos que dan una inteligibilidad a los eventos y también nos permiten entender el porqué de la ocultación de estos (HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1989).

Como en otras comunidades cimarronas, en Boa Vista, el discurso sobre el tiempo antiguo parece haberse construido en una dupla ausencia: la de herencia africana y la de condición de esclavo; apenas encon-

⁶ Paraíba es una provincia vecina de Rio Grande do Norte.

⁷ Marrano era la designación dada a los judíos que fueron obligados a convertirse a la fe católica, pero que en algunos casos mantuvieron sus prácticas religiosas de manera privativa (WACHTEL, 2011).

tramos evocaciones de la existencia de fugitivos y de la partida para huir de un trabajo pesado o de amos autoritarios (LOSONCZY, 2004: 598). El reflejo de los descendientes de los esclavos africanos fue de silenciar los episodios trágicos como tentativa de armonizar las marcas de la condición servil y el concepto racial para insertarse mejor en una sociedad desigual. Entendemos las razones del silencio: los africanos esclavizados y sus descendientes siempre ocuparon, y aún ocupan, los lugares más bajos de la escala social como ayudantes de los héroes civilizadores. Encontramos historias ejemplares de esclavos fieles, vaqueros o amas de leche, que sirvieron sus dueños hasta el fin de sus vidas, mismo después del fin de la esclavitud; por ejemplo, nadie cuenta la historia de Feliciano da Rocha, aunque muchos de sus descendientes aún viven en las ciudades de Acari y Cruzeta. Ninguna ciudad siente orgullo de un héroe negro. Sin estatuas ni museos que aborden directamente la temática de la esclavitud, no hay registros de rebeliones y la minoría étnica – a pesar de ser un buen número – continúa invisible.

En el lugar de la palabra, encontramos el mutismo, reflejo de siglos de sobrevivencia delante de los más poderosos que continúan siendo patrones y alcaldes. Las marcas de la resistencia a la opresión se materializan en la negación de una historia cuyos mentores prefieren apagar los detalles y los nombres. Delante de tantas ausencias y de memorias contradictorias, se entiende la dificultad de los cimarrones de construir un registro memorial positivo en el cual se pueden reflejar y transmitir elementos del pasado; los más viejos dejaron voluntariamente de contar para las nuevas generaciones sus sufrimientos. En vez de encontrar una historia que enaltece la resistencia frente a un sistema ambiguo de opresión y denuncias públicas, coleccionamos, en la memoria de personas más viejas, secretos de familia guardados a siete llaves y escuchamos denuncias furtivas de crímenes impunes: envuelven dueños de esclavos que practicaron crímenes sangrientos y cuyas familias todavía comandan las redes de poder, ricos hacendados que se libraron de las jóvenes embarazadas, para su familia no mancharse de sangre. Expulsaron los más débiles de sus moradas, cercando propiedades ajenas, vecinos cambiando «tierras por harina». Son los mismos hacendados que mantuvieron la autoridad gracias a capataces, según un modelo de organización social y económica que sobrevivió a la Ley Áurea.

En este contexto, es comprensible que, en el siglo XX, el movimiento negro tuvo dificultades para estructurarse y que, a pesar de la obligación de la enseñanza de la cultura y la historia afrobrasileña que existen hace 10 años, notamos pocos avances en el campo de la mentalidad. Lejos de las comunidades cimarronas y fuera de la esfera política, las marcas positivas de la negritud se limitan a la evocación de las fiestas, de los bailes, del ritmo y de la alegría de las hermandades del Rosario, que son consideradas como reliquias de otros tiempos, perteneciendo al folklore regional. Designados como negros, con diminutivos o con apodos que se dicen afectuosos (Pretinho, Neguinha, Nega, Morena, etc.) estos ni siempre tuvieron orgullo de su pasado, pues es asociado a privaciones, al trabajo pesado, a la segregación racial y no siempre consiguieron liberarse de las marcas de la esclavitud.

Mismo delante de este cuadro, es posible seguir algunas pistas que indican la continuidad de la presencia afrobrasileña en el Seridó, desde la era colonial hasta nuestros días: precisamos abrir los archivos, contar cómo fueron construidas las casas y las iglesias del Rosario, interpretar el mensaje de las danzas de las hermandades negras que continúan activas y conocer mejor los grupos familiares dispersos en todas las áreas rurales y urbanas de la región. La historia de las poblaciones afrodescendientes en Rio Grande do Norte todavía precisa ser esclarecida y, a pesar de las dificultades, encontramos cada vez más elementos que vienen contradiciendo el script de una historia eurocentrada. La investigación de la historia de la esclavitud, parte

obscura de la epopeya colonial potiguar⁸, comienza a ser escrita, sin embargo, necesitamos avanzar en el conocimiento del periodo esclavista y pos-abolición; hacer un levantamiento de las fortunas y de la distribución histórico y geográfica de los esclavos y de los libertos; entender el papel y la importancia de las hermandades negras, en particular, las estrategias de resistencia y reescribir la historia sobre un nuevo ángulo. Las memorias precisan libertarse y deben ser incentivadas acciones que visan la trayectoria positiva de descendientes africanos en el Brasil. Poco se sabe sobre las condiciones y realidad en que las poblaciones esclavizadas se encontraban, así como tenemos la dificultad en imaginar cómo era la vida cotidiana de los libertos que vivían en las márgenes de las haciendas del sertão. Esta tarea se hace urgente, pues las formas de exclusión implementadas en la sociedad colonial se remontan a la realidad del presente.

Hoy la marginalidad impuesta a los afrobrasileños, sea en la historia, sea en el paisaje social, comienza a ser cuestionada por los interesados que se asumen como cimarrones: al salir del olvido, los grupos descubrieron derechos, caminos, interlocutores, que afirman y admiten modelos generales de identidad que, gradualmente, serán reapropiados y reinterpretados en función de las expectativas (ARRUTI, 2006). En algunos casos, la invisibilidad del grupo fruto de segregación, fue disfrazada por la integración – por lo menos simbólica – del negro en la vida cotidiana en las ciudades del interior: el trabajo brazal y doméstico continúa siendo de responsabilidad de los agregados. Finalmente, si la esclavitud fue apagada de las memorias, ella conserva una marca negativa, pues está inscrita en las relaciones sociales cotidianas y en los contratos de trabajo que son, hasta hoy, fundamentados en la dominación históricamente construida en un poder económico de élite que mantienen la propiedad de la tierra y que no siempre actuaron de modo legítimo. Aquí nuevamente el problema étnico-racial es colocado, mas no es resuelto, y la presencia afrobrasileña en la región continúa a ser vista como un hecho curioso. Así, la proyección pública de las comunidades cimarronas no fue incentivada por los órganos gubernamentales en lo que respecta a sus manifestaciones culturales y raramente son acompañadas a nivel local de una reflexión crítica sobre el pasado esclavizador por la sociedad en su conjunto. Se trata de un proceso que inició hace poco tiempo y aún existen muchas barreras a ser vencidas.

Por lo tanto, constatamos que es un camino sin vuelta: las nuevas generaciones involucradas en la búsqueda de un reconocimiento social, posicionándose de modo diferenciado a lo que sus padres acostumbraban hacer, reclamando derechos étnicos recientemente descubiertos, mirando de un modo diferente la historia del Brasil, teniendo como referencia una imagen idealizada de África, base para una recomposición de identidad (MATTOSON, 1994).

III. La otra historia: Tereza y Domingos

Además de Boa Vista (Parelhas), dos comunidades fueron certificadas por la Fundación Palmares/MINC en el Seridó: Macambira (Lagoa Nova) y Negros do Riacho (Currais Novos), esta última aún en el encaminamiento de la regularización fundiaria junto al Instituto Nacional de Reforma Agraria (ASSUNÇÃO, 1994; CAVIGNAC, 2011; PEREIRA, 2007). El proceso de Boa Vista, iniciado en 1998 y retomado en 2007, se encuentra en la fase de finalización, faltando apenas los últimos procedimientos administrativos para poder recibir el título de propiedad colectiva. Más que tierras, Boa Vista gana el reconocimiento de su historia que apenas comienza a ser contada.

⁸ Nombre dado a quien nace en Río Grande do Norte.

Los negros de Boa Vista se distinguen de sus vecinos blancos (los Barros y los Luciano)⁹: la toponimia indica una división de territorio entre los grupos familiares en el modelo del campesino «espacio total complejo, construido de espacios menores articulados entre sí, correspondiendo cada uno de estos límites a determinadas actividades igualmente articuladas, como en una relación de insumos-productos» (WOORTMAN, 1998 : 167). Existen relaciones entre Boa Vista de los Negros, de los Barros y de los Luciano. Las familias mantienen relacionamientos de trabajo, de compadreo y de amistades o aún de conflictos, sobre todo por causa de las tierras. Probablemente, existía una hacienda que hoy es dividida entre los negros y los blancos; esa división territorial es explicada por una narrativa que cuenta la origen cimarrona de la comunidad.

La historia de la fundación de Boa Vista pone en escena un hacendado y sus agregados: insiste sobre el acto de donación de tierras que da origen a la comunidad actual. Una joven trabajadora emigrante del noreste brasileño es mencionada en la historia como la primera ocupante de Boa Vista. La joven habría sido dejada por su padre y adoptada por un hacendado, el coronel Gurjão. Son los más viejos que cuentan la historia de Tereza, dueña Chica y su hermano Zé Vieira, el señor Manoel Miguel y dueña Geralda. Todos mostraron un gran interés en recordar los hechos de sus ancestrales y en presentar su genealogía que convergen para un origen común. Según el señor Zé Vieira, fallecido en el 2007 a los 81 años, las otras dos hermanas de Tereza fueron dejadas en la Catinga Grande, localidad próxima a São José do Seridó y en Jardim do Seridó. Todos retoman la versión contada por el señor Emiliano (1911-2004), considerado como la persona de referencia en los asuntos enlazados al pasado de Boa Vista. Grande contador de historias, dotado de una memoria extraordinaria, el anciano era capaz de citar todos los nombres de los descendientes de Tereza y Domingos, hijo de Tereza, que es el nombre más mencionado en los recuerdos de las diferentes genealogías:

«Esa aldea de negro aquí comenzó de una mujer. Comenzó de una Lucia... Lucia, no, era Teresa, comenzó de una Teresa. Esa Teresa, dicen que era negra emigrante, venía de no sé dónde, venía bien de baya(R). Porque nadie sabe de dónde esa Teresa venía. Ahora, cuando ella llegó, era un año seco. Había un tal de coronel Gurjão. Esa Teresa se quedó en la casa de él, como criada como si fuera de la casa, criada de la casa. Ella no se quedó como esclava. Ella se quedó como criada de la casa y él pasó esos terrenos de aquí de Boa Vista para ella, ese coronel Gurjão, mas nadie sabe cuándo fue eso... porque mi abuela es de 1825, mi abuela. Y mi bisabuela, de dónde ella viene? (R). Yo ya soy de la quinta generación de esa Teresa. La Teresa, el primer hijo de ella fue Domingo. De Domingo, fue Roberto. De Roberto, fue Ignacio. De Ignacio, fue Antonio, que justamente es mi padre. Nadie escuchó hablar del esposo de ella. Ese Ignacio era bisabuelo de Francisca (Dueña Chica) y ella es hija de Zé Vieira... Imbém era hermana de mi padre. Mi abuelo, por parte de padre nació aquí y ahí fue la familia toda... todos nacieron aquí y crecieron aquí.»¹⁰ (El señor Emiliano 1991)

En la historia contada, no aparecen esclavos y el señor Emiliano insiste sobre el hecho de que Teresa haya sido libre al llegar a la hacienda. Tenemos un relato de una experiencia exitosa de libertad, cooperación, generosidad, adquisición y transmisión de tierras. Acompañando la genealogía descrita por el patriarca, volvemos aproximadamente para la segunda mitad del siglo XVIII; momento en que la emigrante, habría llegado a la casa del coronel Gurjão¹¹.

⁹ Localizado en la zona rural del municipio de Parelhas, el actual territorio de Boa Vista (200ha) conoce un proceso de desertificación avanzado como la gran parte del Seridó, lo que explica que la actividad agrícola sea residual. La investigación de campo fue iniciada durante la elaboración de la Relatoria Antropológica, fruto de convenio entre el Instituto Nacional de Colonización y el de Reforma Agraria – INCRA y la Universidad Federal de Rio Grande do Norte (Cavignac et al 2007). Luego después de la titulación las familias cimarronas tendrán acceso a 800ha de tierras para desarrollar proyectos productivos. Los hombres son empleados en las cerámicas vecinas o procuran ciudades para residir y trabajar en el sector de servicios, las mujeres trabajan en las casas de familias. Además de las modificaciones de su organización social el grupo mantiene a Boa Vista como una referencia de identidad y cultura.

¹⁰ Traducción nuestra.

¹¹ No encontramos un propietario con este nombre, pero este era el sobrenombre del gobernador del estado de Paraíba en la época de las primeras ocupaciones de tierras: en 1734, Tomás de Araújo Pereira obtuvo del gobernador de Paraíba, Francisco Pedro de Mendonça Gurjão, una sesmaria (que era o instituto jurídico portugués que normalizaba la distribución de tierras destinadas a la producción) en el río Juazeiro, que nace en el puente de la Sierra Rajada y que termina en Acauã. En 1735, el Cel. Lourenço de Gois y Vasconcelos, de Paraíba, obtiene una fecha de sesmaria en el Riachuelo de la Cobra, hoy en los municipios de Parelhas y Jardim do Seridó (Medeiros Filho 2002:

Aunque existen discrepancias con los registros parroquiales, la memoria del grupo es relativamente fiel, pues es compuesta, esencialmente, por la rememoración de los lazos genealógicos fundados en los casamientos internos¹². Ella se cristaliza alrededor de dos elementos: la llegada de la fundadora de Boa Vista y la línea genealógica que nos lleva hasta los actuales habitantes. La repetición de los nombres de los padres (Domingos, Roberto, Manoel), de las madres (Teresa, Antonia, María, Paulina, Ana) y de los sobrenombres (Vieira, Fernández, Cruz, Conceição) tiene como objetivo reafirmar el sentimiento de pertenencia al grupo, dando continuidad al linaje, pues el individuo es identificado gracias a la indicación del tronco de la familia que reivindica. La repetición tiene como principal función determinar y recordar la división de las tierras colectivas entre las familias y los herederos y consolidar la identidad colectiva (WEIMER, 2008). Interesante notar que la referencia a la esclavitud desaparece en la tradición oral que transforma en emigrante a Teresa, cuyo hijo, Manoel Fernández da Cruz, es designado como «negro liberto» en los registros de la iglesia. En fecha de 1815 y 1819, hay referencia a Manoel Fernández da Cruz que bautiza en su pequeña propiedad (Boa Vista) a dos de sus hijos; sin embargo, hay menciones hechas a la condición de exesclavo desaparecen de su inventario protocolado en fecha de 1859.

Gracias a la gran memoria genealógica que obtuvimos, y aunque sin poder hacer una correspondencia exacta entre los documentos y la traducción oral, lo importante es que tenemos la versión que el grupo escogió para hacer la explicación de su presencia en el local. La historia representa un esfuerzo para comprobar la legitimidad del grupo en el lugar. La memoria genealógica indica que son más de 5 generaciones: Dueña Chica, nacida en 1937, profesora jubilada, cuenta que su abuela María Serafina da Conceição conocida también como Imbém (1840 ?- 1946 ?), nació libre en Boa Vista. Theodozio (1866?- 1951), su hermano, hereda en 1859 de Domingo Fernandez da Cruz (1784-1857).

Si existe un inventario en favor de los herederos de Manoel Fernandes da Cruz, que falleció en 1856 y que deja bienes inmobiliarios y tierras para sus herederos, significa que el difunto había dejado de ser esclavo hace mucho tiempo, lo que comprueba, y, al mismo tiempo, explica, la tradición oral que insiste en la legitimidad de tomar las tierras. Theodozio, hijo mayor de Manoel, es recordado en Boa Vista por ser el único a poseer una casa de mampostería, hoy reducida a dos o tres ladrillos. Él surge como líder la comunidad, en 1934, en ocasión de la visita del padre Pinto, en Boa Vista.

Theodozio parece gozar de una situación financiera mejor que sus parientes pues era propietario de tierras desde fines del siglo XIX: compra una parcela de tierra en 1889 de su suegra y tía y otra en 1896, a Joaquín Bião dos Santos (CAVIGNAC et al, 2007). Esos elementos muestran que, mismo en una sociedad de escasez, circulaba dinero y que algunos negros libres conseguían tener una relativa autonomía económica. Proporciona informaciones preciosas sobre la trayectoria histórica del grupo presente en este territorio, explica porque la referencia a la esclavitud es tan remota, como también muestra la importancia dada a la genealogía oral, siendo considerada como la historia del grupo. La investigación documental, mismo siendo incompleta, aun comprueba la ancestralidad de la ocupación del territorio, pues encontramos un inventario con fecha de 1859 y dos títulos de compraventa con fecha de 1859 y 1896. De hecho, está conforme con la realidad histórica, pues es en el transcurrir del siglo XIX que son criadas las otras comunidades cimarronas de la región.

33-34). Esta coincidencia puede indicar el esfuerzo memorial del grupo en conservar un elemento importante para justificar el establecimiento del grupo en el local.

¹² El señor Ulises Bezerra nos comunicó, durante la investigación para el parecer antropológico en 2007, un registro de la muerte de un esclavo llamado Domingos en 1877, en la finca de Boa Vista (Cavignac et al 2007 :139). También se comprueba que Theodozio era casado con su tía Leocadia, también nieta de Domingos (investigación de Helder Macedo -2012 – realizada en Junio del 2013).

Además de las ruinas de la casa de Theodozio, hay otro lugar importante para conocer el pasado de Boa Vista: se trata de la casa de piedra situada en la pequeña finca Maracuyá, lejos de Boa Vista aproximadamente unos 10 km. La casa había servido como abrigo a Manoel Miguel dos Santos, que venía de la rica tierra fértil paraibana, que se casó con una muchacha de la región y que dió inicio a la familia Miguel. Aunque la tradición familiar no reconoce Manoel Miguel como esclavo que huyó, podemos considerar la casa de piedra que está en aquella pequeña finca del Maracuyá, como un lugar de refugio por ser de difícil acceso y no tener muchas habitaciones, hasta los días actuales. El alma de la persona que vivió en dicha casa aún conserva secretos que fueron revelados a través de sueños a pocas personas: Manoel Miguel habría escondido parte de un tesoro, aún para ser desenterrado, en este local y otra parte en la sierra de Marimbondo, próxima a Boa Vista. Esos registros apuntan para una presencia antigua de personas que se escondieron, pero no revelan las razones¹³. La gran memoria, aunque no sea siempre precisa y se disimula más de lo que esclarece, muestra que los habitantes de Boa Vista, que reconocen algunos de sus parientes en los documentos históricos encontrados, construyeron una historia en paralelo y al lado de sus antiguos señores.

Hoy, a pesar del poco interés de una buena parte de la población para cosas del pasado, sobre todo jóvenes, el sentimiento de libertad es mantenido a través de las reafirmaciones de parentesco, la legitimidad conferida al grupo es fruto de una narrativa de fundación del lugar compartida entre sí, una historia común y formas de solidaridad vinculadas a religiosidad, como es el caso de la hermandad del Rosario.

IV. El derecho a la tierra

La comunidad cimarrona de Boa Vista se destaca de otros agrupamientos familiares existentes en la zona rural del municipio y por haber sido excluidos socialmente durante los siglos pasados. Pertenecen a un grupo étnico diferenciado que participan de la Fiesta del Rosario. Ese sentimiento de pertenencia refuerza las pruebas de la presencia cimarrona en el local desde la primera mitad del siglo XIX.

Las cuarenta y dos familias de la comunidad están concentradas en treinta casas, formando pequeños núcleos habitacionales que son distribuidos a lo largo de dos carreteras de tierras que atraviesan Boa Vista, no muy lejos de la carretera asfaltada (RN 086). Podemos pensar que, por lo menos en el período entre finales del siglo XIX y hasta los años 1970, la comunidad de Boa Vista gozaba de cierta autonomía: según relato de nuestros interlocutores, la agricultura de subsistencia y el trabajo alquilado en las propiedades vecinas representaban las principales fuentes de renta. Aún de este modo, el grupo sigue marginalizado y vive en una situación de exclusión social.

A lo largo de los años, la comunidad Boa Vista sufrió con varias intervenciones en sus tierras por parte de propietarios vecinos. Con el proceso de desertificación agravándose y con la crisis del algodón, a partir de 1970-80, los habitantes tuvieron que abandonar gradualmente las actividades agrícolas, empleándose en el trabajo de la cerámica o emigrando para las ciudades en busca de empleo. El territorio, actualmente ocupado por la comunidad, se descontinuó con cercas que separan los grupos familiares, marcas de invasiones repetidas de vecinos. Varios conflictos aún existen entre los ocupantes de la periferia del territorio, en lo que se dice al uso del territorio cimarrón para actividades productivas (plantación, creación de animales, corte de leña y acceso a agua).

¹³ La historia contada por Maria do Carmo Nascimento, conocida como Nuca, obtenida por Sebastião Genicarlo dos Santos en Parelhas, 27/06/07.

El trabajo agrícola sigue como una actividad de subsistencia, a pesar de las dificultades encontradas. El territorio, actualmente ocupado por las familias que se encuentran en las áreas más críticas de la desertificación de la región, se ha convertido insuficiente para el mantenimiento del grupo: las actividades agrícolas se encuentran reducidas, los más jóvenes tienen que salir de Boa Vista para procurar empleo en la cerámica, en las ciudades de la región o mismo fuera del Estado. Las mujeres asumen un papel central en la vida cotidiana y política del grupo, pues son ellas que se proyectan como líderes y que sustentan los proyectos de desenvolvimiento (mejoras de la infraestructura, artesanía y pesca).

Al lado de la pecuaria (cría y manejo de ganado), la cultura del algodón y las culturas de subsistencia fueron los pilares de formación y de la reproducción de la sociedad tradicional en el Seridó. Hoy la industria de la cerámica, a pesar de múltiples daños ambientales que esa actividad proporciona, sirve de sustentación para la economía local. Constatamos que la economía cambió de una agricultura de subsistencia asociada a un trabajo asalariado en haciendas vecinas, marcado por la precariedad de los contratos, para una oferta de mano de obra esencialmente masculina. Así, actualmente, Boa Vista tiende a ser utilizada como un lugar de viviendas de familias cuyo jefe es empleado en la cerámica y en un espacio de refugio en caso de dificultad económica de algún miembro cercano de la familia: jubilados, niños, viudos, mujeres solteras, los cuales son acogidos en la comunidad. Es lo que explica la distribución relativamente homogénea de la renta constituida, en gran parte, de jubilaciones y pensiones. Sin embargo, más una unidad económica, constatamos que la comunidad cimarrona de Boa Vista supo desenvolver estrategias para mantener un equilibrio social, teniendo como base las relaciones de parentesco.

A pesar de los problemas enlazados a la falta de infraestructura y a la ausencia durante décadas de políticas públicas para la población cimarrona, a lo largo de los años y gracias a la movilización de sus líderes comunitarios, la comunidad consiguió mantener lazos con las autoridades locales, trayendo beneficios y construyendo pequeñas obras. La movilización y la actuación de las líderes femeninas posibilitaron el desarrollo de proyectos de mejoras en las condiciones de vida, en lo que respecta al acceso a la educación, a la salud y al empleo. Boa Vista se destaca, en el municipio, como una de las pequeñas comunidades rurales que sigue con una actividad agrícola de subsistencia, a pesar de las mudanzas ocurridas en la región, tanto del punto de vista económico como ecológico.

Los lazos de parentesco y las relaciones sociales construidas históricamente con los vecinos y los propietarios fundadores definen los límites del grupo cimarrón y su ocupación espacial. Como podemos demostrar, el tamaño de las tierras tradicionalmente ocupadas hasta el inicio del siglo fue drásticamente reducido, cuando la invasión de las tierras se acentuó. De modo progresivo llegamos a la situación actual de que el territorio no corresponde más a aquellos que lo ocuparon, los primeros herederos de Domingos. Además de eso, el territorio cimarrón se encuentra en el área más crítica de la desertificación de la región. Con consecuencias directas, observamos una reducción drástica de la actividad agrícola desde los años 1990, llevando, así, los segmentos más jóvenes a salir de Boa Vista para procurar empleos en la cerámica cercana y a vivir en la sede del municipio y en las ciudades vecinas, en las capitales de la región y del Sudeste. Así Boa Vista perdió una frágil autonomía que era constituida por una economía primitiva (agricultores, cazadores y ganaderos) combinado a un trabajo asalariado. Hoy se configura como un barrio rural destinado a ofrecer viviendas para familias cimarronas, es un lugar de referencia para los parientes que salieron de allí hace mucho tiempo y que, a todo momento son susceptibles a volver para vivir en sus antiguas casas. La familia extendida a la co-

residencia forma la base de la organización social y de la sociabilidad. Sigue el modelo de las pequeñas fincas que encontramos en las zonas agrícolas del Nordeste brasileño (WOORTMAN, 1995).

Los elementos que fundamentan el orden social y que permiten entender la lógica de la reproducción y de la continuidad del grupo, son las relaciones de consanguinidad y de alianza: el parentesco es el principal elemento que se destaca en la hora de afirmación de la identidad, apareciendo también como un principio de organización de la historia (LE GOFF, 1988: 115). Una prueba de eso es que las comunidades cimarronas identificadas en el Estado son conocidas regionalmente por sus patrimonios (CAVIGNAC et al., 2006). En el caso de Boa Vista, vimos que el sentido de pertenencia del individuo al grupo es determinado por su lugar en la parentela, siendo este un elemento regulador de la distribución de tierras entre los herederos.

El principal criterio de definición de los límites étnicos que podemos observar en campo sigue la lógica de la sangre, que tiene como principal función identificar los herederos de las tierras. Las relaciones de consanguinidad definen quién pertenece o no al grupo. La investigación genealógica y de la terminología utilizada para designar relaciones de parentesco dejó aparecer estrategias matrimoniales y formas de sociabilidad propias a familias de Boa Vista. Sin poder hablar de una endogamia en términos estrictos, verificamos que existen pocas uniones matrimoniales de personas fuera del núcleo de Boa Vista o de la Sierra de Cuité. También, constatamos que existen prácticas cotidianas, estrategias matrimoniales y momentos de rituales - como la Fiesta de N. S. del Rosario -, que sirven antes de todo para mantener las alianzas ya constituidas o para renovar lazos con parientes viviendo en otras localidades en Rio Grande do Norte (Parelhas, Currais Novos, Acari, Jardim do Seridó, Caicó), en Paraíba (Cuité, Pícuí) o en otros estados, destacándose São Paulo. Sin embargo, la relación matrimonial no era la única forma de alianza. La idea compartida de ser un grupo familiar refuerza el sentimiento de identidad fundamentado en la ancestralidad compartida y de un ritual que se forma al participar de las Fiestas de N.S. del Rosario. Esas relaciones fundamentadas en una red de parientes reales y rituales forman una parentela extendida a una sociabilidad de inter-conocimiento, sirviendo de base para la vida social. La unidad residencial es definida por las relaciones de parentesco y por los vecinos y esas se caracterizan a través del intercambio de bienes y servicios.

A lo largo de la investigación, verificamos que la discusión en torno del proceso de retomada de las tierras consolidó la identidad del grupo y proporcionó una reflexión interesante sobre su historia. Desde 1998, con el levantamiento de los datos realizados por la Fundación Palmares y más tarde, en 2004, con la formación de la solicitud de regularización fundiaria, a través de la abertura de un proceso en el INCRA, el grupo reivindicó el territorio actualmente ocupado, por lo cual, en aquella época, no estaba muy bien claro para todos, la oportunidad de recuperar las tierras que pertenecían a la comunidad. La ausencia de claridad en relación a los procedimientos a ser tomados, la legislación, la ausencia de interlocutores para expresar las dudas y la falta de una articulación con otros grupos cimarrones inhibieron el proceso. La decisión de tomar las tierras que fueron invadidas a lo largo de los años no fue una decisión fácil a ser tomada, en grande parte con miedo de las represalias de los vecinos: fueron muchos encuentros, reuniones y pláticas con las personas para fortalecer la posición de líderes y consolidar la demanda territorial.

La conciencia del derecho constitucional de reivindicar las tierras tradicionalmente ocupadas y perdidas se encuentra presente en los discursos de las personas mayores, que vivieron los conflictos existentes aumentados cada vez más, lo que tuvo como consecuencia directa la mayor participación de los hombres en la decisión sobre los límites de las tierras que antes no participaban activamente de las reuniones colectivas. Los procesos de afirmación étnica tradicionalmente accionados se realizaron a través de las vías simbólicas,

sobre todo en el plano ritual y en la instrumentalización de los elementos relacionados a la religiosidad, por pertenencia a la hermandad de N. S. del Rosario. Esas marcas de identidad están siendo reelaboradas con la entrada del grupo en el campo político, el apareamiento y el empoderamiento de algunos líderes comunitarios que se materializan en el pedido de regularización fundiaria. Por lo tanto, aun aquí, además de la toma de conciencia política por parte de los miembros más jóvenes, que se caracteriza por el uso de un lenguaje militante y una reapropiación de la palabra «cimarrón», constatamos que la tradición viene siendo reinterpretada de manera singular. Siguiendo una tradición iniciada por sus ancestrales, los cimarrones de Boa Vista expresan en la danza y en la música sentimientos de pertenencia a un grupo étnico y una visión del pasado de un segmento social históricamente estigmatizado y marginalizado.

Al reivindicar un territorio, enseñan prácticas culturales propias: son conocidos en toda la región por estar entrelazados con la hermandad de N. S. del Rosario, perpetuando un culto a favor de la santa con la danza del Espontão¹⁴. Si, hoy, la devoción de Nuestra Señora del Rosario es considerada como una expresión ritual de mayor importancia para el grupo y es utilizada para afirmar una diferencia, verificamos que la narrativa fundadora del grupo y la memoria genealógica son las principales marcas de identidad de la comunidad, esos elementos son constantemente accionados al reivindicar la legitimidad de la ocupación del territorio por los herederos de los primeros cimarrones que fundaron Boa Vista. Así, la memoria étnica no aparece homogénea, pues no es una simple reproducción de los hechos y del contexto anteriormente verificado: se presenta como un producto de una elaboración singular que los individuos tienen de sus prácticas sociales. Como otras expresiones de la vida social, pertenece al universo de las representaciones colectivas y aparece enlazada a una propuesta política de un grupo individuos que se presentan como representantes «naturales» de la colectividad (LÉVI-STRAUSS, 2003: 61). El estudio de las relaciones de parentesco y la utilización del método genealógico son de gran utilidad para entender las historias de vida, la constitución de las familias, pero también para informar sobre las formas de organización social y política en los términos utilizados por los miembros del grupo. La forma local de expresar los lazos sociales fundamentados la noción de comunidad recibe una traducción local que se traduce como «El pueblo de Boa Vista». Así como fue demostrado en otros contextos etnográficos, para los grupos campesinos, el parentesco aparece como «un componente básico de su reproducción social» (WOORTMAN, 1995: 65). La memorización de los lazos familiares se convierte en una estrategia para que los cimarrones se reconozcan como los herederos de la tierra, para expresar el sentimiento de pertenencia al grupo e identificarse como un territorio percibido en primer lugar como un lugar de origen. Así, la memoria genealógica aparece fundamental en el «sistema de representación y de identificación local» (ZONABEND, 2000: 506). Espacio de reproducción económica de los grupos domésticos, la «comunidad» designó, antes, un conjunto de elementos simbólicos relativos a la historia local y al espacio. Permite pensar en las modalidades de sucesión de las parcelas de tierra y la reelaboración de otras expresiones enlazadas a la herencia territorial, como la transmisión del nombre de la familia, las lógicas productivas, el origen del grupo y el ritual apuntado como marco de identidad, etc. (LÉVI-STRAUSS, 1974; MAUSS, 2003; SAHLINS, 1987; WOORTMAN, 1995).

Así, además de los criterios generalmente recordados como definidores del grupo étnico, la afirmación y el reconocimiento de una identidad diferenciada asociados al uso tradicional y colectivos de las tierras, res-

¹⁴ Danza de conjunto realizada por hombres. Cada uno de ellos trae una pequeña lanza con la que desarrollan de una coreografía que simula la guerra. No hay cánticos, sino acompañamiento rítmico producido por tambores marciales. Ocurre durante los festejos de Nuestra Señora del Rosario, en el Estado de Rio Grande do Norte (TESAURO DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR BRASILEIRA. 2018).

pondiendo a una lógica de transmisión familiar, encontramos un conjunto cultural transmitido al cual se suele designar internamente como «historias de antiguas» creencias o juegos, lo que los antropólogos suelen llamar de «tradicición» (ARRUTI, 2006: 86-91). La presencia de algunos trazos codificados de la cultura reflejan la existencia de algo más profundo que se reproducen y que permanecen a lo largo de la vida cotidiana de nuestros interlocutores, a través de gestos y de técnicas, de las expresiones lingüísticas o de las formas no verbales de comunicación; en fin, se trata de un conjunto amplio formado por los conocimientos del medio ambiente, las percepciones y el uso de espacio, las formas producidas localmente, las expresiones religiosas, etc. Ese conocimiento, técnicas y manifestaciones culturales se inscriben en un espacio y en una temporalidad propia de la sociedad estudiada, actualizándose regularmente y siendo, por consiguiente, susceptibles a mudanzas. Acompañando C. Lévi-Strauss (1983: XIX) y Pierre Bourdieu (1980: 88) las formas orales o corporales de la memoria aparecen como los vínculos privilegiados de la reproducción de las lógicas culturales.

A pesar de las mudanzas ocurridas en la organización económica y social del grupo, constatamos que los principales elementos de identidad fueron mantenidos, aunque resignificándose: las relaciones de parentesco que hoy funcionan en diferentes locales del territorio nacional y las manifestaciones en torno de la hermandad del Rosario, al saber de la fiesta anual, la danza del Espontão y la devoción a la santa.

V. Los negros del Rosario

La devoción a N. Sra. Del Rosario, la fiesta de fin de año y en particular los hombres de la hermandad se presentan como elementos importantes de Boa Vista como comunidad cimarrona. El estudio de la hermandad del Rosario abre caminos para conocer el pasado y la actualidad de Boa Vista, pues, como las narrativas de fundación, la danza del Espontão tiene un papel importante de legitimidad del pleito colectivo en el proceso de reivindicación étnica insistiendo sobre los aspectos tradicionales del ritual. Más que la danza y la ocasión de reconocimiento social de un grupo históricamente marginalizado es también un momento de fiesta durante la cual los cuerpos se muestran libres. Gracias a la Fiesta del Rosario, sabemos de la presencia de las poblaciones africanas en la región, desde el siglo XVIII hasta hoy.

Las hermandades negras, en particular la de San Gonzalo y de N. Sra. del Rosario, permitieron a los antiguos esclavos participar de la vida social de la provincia (MEDEIROS, 1978). Extrañamente, como podemos verificar en Jardim do Seridó, el lugar antes marginalizado reservado por la iglesia a los «negros» en la organización de las fiestas religiosas- es invertida; encontrándose hoy en Jardim do Seridó en el centro de las festividades locales, como es el caso de la Fiesta del Rosario. El estudio sistemático de las fiestas de la «Hermandad do Rosario», que se realizan en la región del Seridó paraibano y potiguar, o hasta la celebración de otros santos «negros», como San Gonzalo, cuya devoción se observa en la Sierra de Portalegre, debería esclarecer sobre la presencia de comunidades negras organizadas y gozando de una relativa autonomía económica. Las danzas y festividades son transformadas en señales positivas de diferenciación del grupo, prueba de la resistencia de una memoria rehabilitada y marcas diacríticas en acción. Reconocidos y apuntados regularmente por agentes externos por haber atravesado los siglos sin cambios significativos, los elementos culturales fueron transformados en folklore, perdiendo sus marcas étnicas. Encontramos también una narrativa que explica el origen de la devoción y muestra la relación privilegiada de la santa con los «negros».

La historia es contada por Zé Vieira, Zé de Biu y el señor Turco, tesorero de la hermandad en Jardim do Seridó, hoy ya fallecido. La narrativa ofrece una explicación sobre el origen y el papel de los tambores en el ritual: Nuestra Señora del Rosario fue encontrada encima de un pedazo de árbol cortada, en el medio del

monte y fue llevada para la iglesia de la ciudad, pero no quería quedarse en el local, siempre volvía hacia donde fue encontrada. Los padres volvían hacia el lugar donde estaba la santa, con oraciones, himnos y procesiones la reconducían a la iglesia, pero siempre volvía a su lugar de origen. Los padres mandaron los «negros tocando tambor y cantando». La santa fue conducida para una capilla que pertenecía a los negros quedándose allí para siempre. Examinando la narrativa del origen de la hermandad y de las fiestas de Rosario, visualizamos una vez más, las formas de evocación del pasado y de su autoctonía, pues son caminos que nos llevan a la comprensión y fijación definitiva de un evento histórico en la memoria local y de su transformación, en este caso, la narrativa cuenta el proceso de evangelización. El evento se impregnó en la tradición oral, en una modalidad relativamente indiferente a variaciones, pues encontramos la misma historia en otras ciudades, con algunas variaciones, en particular a lo que respecta a la identidad étnica. Una trama narrativa estable aparece y transmite el siguiente mensaje: la santa solo escucha los negros. La historia entonces puede ser leída como un mito de origen: la santa, como los fieles que compartían el mismo espacio natural, son autóctonos. La fiesta a lo largo de los siglos sufrió transformaciones y el rito religioso se tornó folklore, pero la devoción continúa atrayendo curiosos y admiradores. El grupo recibe auxilio constante de agentes locales, sobretodo de los habitantes, de los miembros de la iglesia y de los ayuntamientos de Jardim do Seridó y de Parelhas, y, más recientemente, del movimiento negro, siendo visitado regularmente. Aquí, el auto reconocimiento como cimarrón pasa por la reiteración de la historia, la danza del Espontão, la devoción a la santa y el sentimiento en relación a la tierra. Todos los elementos apuntan para una identidad en constante reelaboración a partir de un fondo cultural designado por los propios autores como «cultura»(CUNHA, 2009).

El parentesco y el ritual son asociados para afirmar una identidad étnica diferenciada, que trascienda las relaciones sociales. Ambos funcionan como un lenguaje común entre los que se reconocen en la historia, que siguen los mismos valores y adoptan un modo de vida semejante. Antes de designar un conjunto de relaciones sociales definidas por la alianza o por la consanguinidad, el parentesco representa un sistema de ideas y de percepciones compartidas que corresponde, en primer plano, a una terminología de nominación de parientes. La dimensión simbólica está presente en la formación del grupo, sea el constituido por consanguíneos o a fines, en un sentido amplio: en el caso de las comunidades cimarronas, designa los individuos que se integran al grupo, preferencialmente por el casamiento o por otra vía como, por ejemplo, la integración a la Hermandad de N. Sra. del Rosario, compartiendo un modo de vida semejante, experiencia y valores en común. En esas experiencias sociales, la familia ocupa un lugar de destaque, aunque las formas de vida social y económica del grupo pasen por cambios a lo largo de su trayectoria. En todo caso, percibimos que la memoria y la danza son íntimamente enlazadas al pasado de los grupos y que la «tradición» - término que hoy está siendo utilizado por nuestros interlocutores -, se expresa a través de una multiplicidad de expresiones culturales, sean ellas narrativas, artísticas o rituales (SAHLINS, 1987; CASTRO, 2002: 209; CUNHA, 2009).

La fiesta del Rosario es el ejemplo de una expresión cultural de los grupos marginalizados que reciben poco incentivo para continuar a practicar sus tradiciones, a proyectarse en una trayectoria histórica diferenciada de aquella reconocida por la sociedad regional (SAHLINS, 1978). Esas prácticas culturales se inscriben en una dimensión temporal, pues son presentados como parte del origen del grupo. La fiesta religiosa y profana proporciona ocasiones durante las cuales el grupo diseña sus límites, se piensa y se consolida (DURKHEIM, 1990; LÉVI-STRAUSS, 2003). El baile trae a la luz una historia invisible por las elites locales y silenciada por sus integrantes. Los bailes que sigue un guión altamente normatizado y repetitivos, aparecen

en el final del análisis como elementos de una memoria ritual, inscrita en los cuerpos de los bailarines (SEVERI, 1993: 361).

VI. La búsqueda de la memoria

Nuestro interés para la cuestión étnica fue despertado por los registros orales, coleccionados en campo, desde los años 1990: los textos narrativos muestran un posible camino, tanto para el conocimiento de una «historia subterránea de las Américas, entre memorias y olvidos» (WACHTEL, 2011: 31), ayuda a entender los procesos utilizados en el borramiento de las identidades no europeas y en la interiorización de una historia elaborada por las elites. Verificamos aquí lo que ocurre en otras partes del país, sobre todo con los grupos negros del sur: sin territorio reconocido se tornaron amnésicos e invisibles (LEITE, 1996).

La búsqueda de registros orales y de informaciones históricas sobre las poblaciones afrobrasileñas permite aprender el discurso nativo y las percepciones del mundo de un grupo que tiene una trayectoria histórica marcada por la exclusión y estigma. Los cimarrones y los integrantes de la hermandad del Rosario afirman su diferencia cultural y de identidad en referencia a un baile y a una historia común. Reunidos en torno de temáticas comunes, aproximando hechos historiográficos poco explorados, incursiones arqueológicas o resultados de investigación antropológica de las formas locales de representación del pasado, profesores y estudiantes coleccionan datos, registran monumentos o cualquier otro aspecto relacionado al pasado. Esa perspectiva visa aprender las lógicas internas organizando el proceso discursivo: transformaciones, continuidades, rupturas, o reordenamientos de hechos históricos son observados en enunciados orales, que suelen asociar imágenes del pasado al paisaje natural o construido (WACHTEL, 1992).

De hecho, hay una concentración narrativa en torno de los locales del pasado. Los monumentos (cruces, ruinas, iglesias, cementerios, casas de piedra, pinturas rupestres, etc.) despiertan la memoria. Posibilitan la evocación furtiva de los acontecimientos pasados de hechos históricos no analizados por los historiadores locales o de narrativas fabulosas. Por otro lado, la presencia de un evento histórico en las producciones colectivas coleccionadas revela aspectos poco conocidos del pasado de las poblaciones africanas, lleva a reflexionar sobre los procesos de identidad y sociales de construcción de la memoria. Es el caso de las narrativas sobre «las cruces» que cuentan la historia de personas que murieron de hambre, sed y enfermedades en «el monte».

Como apunta Jaques Le Goff (1996: 115), la memoria y la identidad colectiva se articulan para expresarse, específicamente, en los mitos de origen y en la genealogía. Podríamos aún incluir las diversas manifestaciones culturales enlazadas al culto de N. Sra. del Rosario, cuyas dimensiones memoriales y de identidad se destacan de otras expresiones simbólicas de la cultura local. La memoria narrativa y la resistencia a la esclavitud ensayada en la danza del Espontão, ayudan a reencontrar una versión nativa de la historia, aunque ésta sea silenciada. La memoria, también, no es homogénea, pues sabemos, gracias a los trabajos pioneros de Maurice Halbwachs (1990) y de su sucesor Michael Pollak (1989), que ella no es una simple reproducción de los hechos y de los acontecimientos: se presentan como producto de una elaboración singular que los individuos tienen de sus prácticas sociales; y, antes de todo, un proceso de mudanza perpetua.

En el Seridó encontramos pocas referencias del «tiempo de la esclavitud», pues continúa siendo un asunto tabú: las memorias de los afrodescendientes fueron silenciadas y, hoy, son constituidas, principalmente, por un cuerpo narrativo enseñando una versión edulcorada del pasado. Por ejemplo, hay relatos de viajes y de exilios cuyo motivo fue la seca, más que probablemente eran fugas. También la evocación de los «grupos negros» es asociada a las fiestas y danzas: en la leyenda que explica el surgimiento a la devoción son los negros

que encuentran N. Sra. del Rosario en el Sertão brasileño y consiguen llevarla, al sonido de los tambores, para la iglesia, dando inicio a la fiesta y a la hermandad. Importante depararnos en este aspecto para entender cómo fueron vehiculados los eventos históricos y para explicar porque la identidad étnica fue históricamente medida por la iglesia católica. Como otra forma de minimizar la importancia del trabajo esclavista, las manifestaciones culturales de esos grupos fueron asociadas al folklore: fiestas, danzas y devociones son realizadas para honrar los «santos negros», pero ni siempre existe una asociación entre la presencia histórica de los grupos, la cuestión étnica y de la esclavitud de las poblaciones de origen africana. Esta celebración es uno de los pocos eventos que recuerda la existencia de las poblaciones esclavas desde la época colonial y que trae para el presente un sistema de dominación que perduró, por lo menos, hasta finales del siglo XIX.

La memoria parece concentrarse en algunos elementos oriundos de una tradición cultural hoy reivindicada como patrimonio (CUNHA, 2009): expulsada de la memoria colectiva, la marca de la esclavitud continúa siendo un asunto tabú y los procesos de afirmación de identidad de los grupos, no eligieron la matriz narrativa de la rememoración de los eventos traumáticos del cautiverio, como es el caso de otros afrodescendientes de las Américas. Hoy con la tímida aplicación de los derechos constitucionales, constatamos la emergencia de una nueva realidad que presenta desdoblamientos importantes tanto en el área política, educacional, académica y en las mentalidades, por inducir una reflexión sobre el pasado y el legado colonial. Por lo visto ahora, la historia, puede ser recontada.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, U. L. de. (1989). *Um sertanejo e o sertão*, Belo Horizonte, Itatiaia.
- ABA. (2006). Prêmio ABA/MDA *Territórios quilombolas*, Associação brasileira de antropologia, Brasília, Ministério do desenvolvimento agrário, Núcleo de estudos agrários e desenvolvimento rural.
- ALMEIDA, A. W. B. de. (2002). «Os quilombolas e as novas etnias», In: O'DWYER, E. C. (org.) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, Editora FGV.
- ALMEIDA, A. W. B. de. (2006). *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico*, Brasília, MMA.
- ALMEIDA, A. W. B. de. (s.d.) *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum*, mimeogr.
- ANDRADE, M. C. de. (1990). *A produção do espaço norte-rio-grandense*, Natal: Cooperativa cultural, 2ª. Edição.
- ANDRADE, M. de. (1982). *Danças dramáticas do Brasil*, Belo Horizonte: ed. Itatiaia, vol. 2.
- ANDRADE, M. de. (2002). *O turista aprendiz*, Belo Horizonte: Itatiaia.
- ARRUTI, J. M. A. (1997). *A emergência dos «remanescentes»: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. Mana. [online]. out., vol.3, n.º 2 [citado 26 abril 2006], p. 7-38. [Disponível no site: <<http://www.scielo.br/>].
- ARRUTI, J. M. (2006) *Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc.
- ASSUNÇÃO, L. C. de. (1988) *Os negros do Riacho, um estudo sobre estratégias de sobrevivência e identidade social*. Natal, UFRN, dissertação de mestrado (Antropologia).
- BARTH, Fr. 1988. «Grupos étnicos e suas fronteiras». In: POUTIGNAT; STREIFF-FENART(Org.). *Teorias da etnicidade*, São Paulo: Unesp, p. 187-227.

- BRASILEIRO, S. y SAMPAIO, J. A. (2002). Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In: O'DWYER, E. C. (Org.). *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de Antropologia.
- BRITO, R. S. de. (1988) *De Hélio Galvão a Adauto da Câmara – uma carta*, Coleção Mossoroense, série B, n. 521.
- BOURDIEU, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Les éditions de minuit.
- CANTANHEDE, A. et alli. (2006) *O Incra e os desafios para regularização dos territórios quilombolas*. Brasília: MDA, INCRA.
- CARVALHO, M. R. G. de. (2011). «De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’», In: Rosário de Carvalho, M. y Reesink, E. B. (orgs.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade*: 82-99.
- CASCUDO, L. da Câmara. (1955) *História do Rio Grande do Norte*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, Mec.
- CASCUDO, L. da C. (1955). *História do Rio Grande do Norte*, Rio, Mec.
- CASCUDO, L. da C. (1962). *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, Mec, 2ª. ed., vol. I e II.
- CASCUDO, L. da C. (1975) *Viajando o sertão*. Natal: Fundação José Augusto.
- CASCUDO, L. da C. (2003) [1959]. *Rede de dormir*. São Paulo: Global ed.
- CASTRO, E. V. de. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify.
- CAVIGNAC, J. A. (2005) Retóricas do olhar e tramas da narrativa, In: Martins, José de Souza; Eckert, Cornelia; Novaes, Sylvia Caiuby (orgs.), *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC: 225-254.
- CAVIGNAC, J.. 2006. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil. Da história escrita ao relato oral*. Natal/RN: Edufrn, Coleção nordestina, tradução de Nelson Patriota.
- CAVIGNAC, J.; LINS, C. H. de Almeida; MOREIRA, S. C. P.; MAUX, A. C. de Oliveira. (2006) *Uma Sibaúma só! Relatório antropológico da comunidade quilombola de Sibaúma (Rn)*. Natal: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN.
- CAVIGNAC, J. (org.); MELO, J. A. F. de; RODRIGUES J., G. J.; SANTOS, S. G. dos. (2007). *Relatório antropológico da comunidade quilombola de Boa Vista (RN)*. Natal/RN: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. INCRA, Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN.
- CAVIGNAC, J.; A. CARVALHO, M. R. de REESINK, E. (2011) *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal: EDUFRN.
- CUNHA, M. C. da. (1973) *Logique du mythe et de l'action. L'ê mouvement messianique* Canela de 1963, L'HommeXIII, 4: 5-37.
- CUNHA, M. C. da. (1994) *O futuro da questão indígena, Estudos avançados* [online], 8, 20 [citado 2006-05-13]: 121-136. [Disponível em: <<http://www.scielo.br>>].
- CUNHA, M. C. da. (2009) *Cultura com asas*. São Paulo: Cosac & Naify.
- DANTAS, M. (2001) *Homens de Outr'ora*. Natal: Sebo Vermelho.
- DURKHEIM, É. (1990) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 4ed.
- FARIAS, I. S. (2005) *Parecer técnico-antropológico n.º 01/2005*, Natal, 24 de outubro de 2005 endereçado a Dr. Marcelo Alves Dias de Souza, 191 Procurador-Chefe da República no RN; Assunto: Remanescentes de populações quilombolas [PA n.º 1.28.001.000007.2003-36 (PRDC/ NOTC/PR-RN)].
- GALINIER, J. y MOLINIÉ, A. (2006). *Les néo-indiens. Une religion du III^e millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- GALVÃO, H. (1967) *Cartas da praia*. Rio de Janeiro: Brasil, Edições do Val.

- GALVÃO, H. (1989) *Derradeiras cartas da praia & outras notas sobre Tibau do Sul*. Natal: Fundação José Augusto.
- GRÜNEWALD, R. de A. (1997) *A tradição como pedra de toque da etnicidade*, Anuário Antropológico/1996. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 113-125.
- GRÜNEWALD, R. de A. (2001) *A construção da imagem dos 'bravios' e a memória Atikum*, Anuário antropológico 98. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 97-107.
- GUEDES, T. (1969) *Os filhos de Zumbi*. Revista Realidade: São Paulo.
- HALBWACHS, M. (1990) *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. *Censo demográfico do Brasil* (Características gerais da população – população por cor, raça e sexo segundo as Mesorregiões, as microrregiões e os municípios).
- JOFFILY, G. I. (1977) *Notas sobre a Parahyba. Seleção das crônicas de Irineu Joffily (1892-1901)*. Brasília: Thesaurus, 2^a ed.
- KOSTER, H. (1978) *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Recife: Secretaria de Educação e cultura, governo de Pernambuco, trad. Luís da C. Cascudo.
- LAMARTINE, J. (1965) *Velhos costumes do meu Sertão*. Natal: Fundação José Augusto.
- LE GOFF, J. (1996) *História e memória*. Campinas: Unicamp.
- LEENHT, M. (1971). [1947] *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- LEITE, I. B. (Org.) (1996) *Negros do sul do Brasil: Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras contemporâneas.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983) [1950]. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 8e ed.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1989) *O Pensamento selvagem*, São Paulo, Papirus.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1991) *Minhas palavras*. São Paulo: ed. Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2003) *Antropologia estrutural*, 6ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
- LIMA, J. A. de. (1988) *A escravidão negra no Rio Grande do Norte*. Natal: Cooperativa dos Jornalistas de Natal.
- LOSONCZY, A. M. (2004) *Sentirse negro: Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó*, Annales: Histoire, Sciences Sociales, 3, pp. 589-611.
- LOPES, F. M. (2005) *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o Diretório Pombalino no século XVIII*. Tese de doutorado em História do Norte-Nordeste: Universidade Federal de Pernambuco.
- MACEDO, A. P. de. (1942) *História da cidade de Parelhas*, mimeogr.
- MACEDO, H. A. M. de. (2013) *Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX)*. Recife: tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco.
- MACÊDO, M. K. de. (2007) *Rústicos cabedais. Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (séc. XVIII)*. Natal: tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- MAESTRI, M. (1991) *L'esclavage au Brésil*. Paris: Karthala.
- MATTOSO, K. de Q. (1994) Au Brésil: cent ans de mémoire de l'esclavage, Cahiers des Amériques Latines, 17, 65-84.
- MATTOS, M. R. M. F. (1985) *Vila do Príncipe – 1850-1890. Sertão do Seridó, um estudo de caso da pobreza*. Niterói: Instituto de Ciências e filosofia, Centro de estudos gerais, Universidade Federal Fluminense (dissertação de mestrado).
- MAUSS, M. (2003) Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades Esquimó, In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

- MEDEIROS, O. de. (1981) *Velhas famílias do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal.
- MEDEIROS, O. de. (2002) *Cronologia Seridoense*. Mossoró: Fundação Guimarães Duque, coleção Mossoroense, vol. 1268.
- MEDEIROS, T. (1978) O negro na etnia do Rio Grande do Norte. *Revista do Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte*, 70.
- MONTEIRO, D. (2002) *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, 2o ed. Natal: EDUFRN.
- MOONEN, F. (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, E. C. (Org.). (2002) *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de Antropologia.
- OLIVEIRA, J. P. de. (1998) *Uma etnologia dos 'Índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Rio de Janeiro: Mana, 4/1, 47-77.
- OLIVEIRA, J. P. de (org.). (1999) *Ensaios em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ.
- PEREIRA, E. (2007) *Comunidade de Macambira: de negros da Macambira à Associação Quilombola*. Relatório antropológico, Natal Convênio FUNPEC/UFRN/INCRA(RN), mimeogr.
- POLLAK, M. (1989). *Memória, esquecimento, silêncio*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos 3, Memória 2, 3: 3-15 (<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>)
- PORTO ALEGRE, M. S.; MARIZ, M. da S.; DANTAS, B. G. (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, C. (1951). *Povoamento e ocupação do interior pernambucano na fase colonial*, Arquivos IV-X, 7-20: 241-256.
- PUNTONI, P. (1999) *A mísera sorte. A escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico Atlântico sul – 1621-1648*. São Paulo: Edusp, Hucitec.
- REESINK, E. (1997) *Alteridades substanciais. Apontamentos diversos sobre índio e negro*, Salvador, trabalho apresentado no V Congresso Afro-brasileiro, mimeo.
- SAHLINS, M. (1987). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SALES, D. H. de Araújo. (1990) *Diocese de Caicó, meio século de fé*. Natal: Graf. União.
- SANTOS, P. P. dos. (1994) *Evolução econômica do Rio Grande do Norte (do séc. XVI ao séc. XIX)*. Natal: Clima.
- SANTOS, S. G. dos. (2007) *História e identidade no território de Boa Vista dos Negros*. Monografia do curso de graduação em história, Faculdade de História, UFRN, Caicó.
- SCHWARTZ, S. B. (2001) *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: Edusc.
- SEMECR. (1994) *Parelhas, um pouco da sua história e do seu espaço geográfico*. Parelhas/RN: Secretaria municipal de Educação, cultura e recreação, mimeogr.
- SEVERI, C. (1993) La mémoire rituelle. Expérience, tradition, historicité, in: Becquelin, Aurore ; Molinié, Antoinette : *Mémoire de la tradition*. Paris: Société d'ethnologie: 347-364.
- SILVA, D. P. da. (2014) *Os fios da memória: presença afro-brasileira em Acari no tempo do algodão*. Dissertação de Mestrado do Programa de Antropologia Social da UFRN: Natal, RN.
- TESAURO DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR BRASILEIRA. 2018. Verbete: Espontão.
Acesso em: 24 de setembro de 2018.
Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/tesouro/00001718.htm>
- WACHTEL, N. (1971) *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard (Coll. Folio Histoire).

- WACHTEL, N. (1992) *Dieux et Vampires: retour à Chipaya*. Paris: Seuil.
- WACHTEL, N. (2011) *Mémoires marranes*. Paris: Éditions du Seuil (Coll. La librairie du XXIe siècle).
- WEBER, M. (1971) *Economie et société*. Paris: Plon.
- WEIMER, R. de A. (2008) *Os nomes da liberdade: ex-escravos na Serra Gaúcha no pós-Abolição*. São Leopoldo: Oikos/ Editora da UNISINOS.
- WOORTMANN, E. F. (1995) *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiados do Nordeste*. São Paulo: Hucitec, Brasília: Ed. Unb.
- ZONABEND, N. (1986) *La mémoire longue, temps et histoires au village*. Paris: PUF