

## **A BOTIJA DE RIO FORMOSO E OUTRAS HISTÓRIAS <sup>1</sup>**

Maria do Socorro Cipriano ·

**RESUMO:** Vistas aqui como um artefato cultural e histórico, as botijas foram constantemente reinventadas por várias tradições, entre elas, os tesouros deixados pelos holandeses no período colonial e as fortunas ocultadas pelos senhores de engenho. Este artigo visa problematizar as narrativas sobre essas riquezas encantadas, que subsistem à contemporaneidade, possibilitando pensar a dimensão fantástica que constitui a vida de seus crentes, à medida que expressam seus desejos e suas visões de mundo, que revelam tensões sociais, reatualizadas a partir de novos campos de batalhas.

**Palavras-chave:** Botija encantada; tesouro; narrativa.

**ABSTRACT:** Seen here as a historical and cultural artifact, the jugs were constantly reinvented by various traditions, among them the treasures left by the Dutch during the colonial period and the fortunes hidden by plantation owners. This article intends to discuss on the narratives those enchanted wealth, which remain to contemporaneity, allowing fantastic dimension to think that constitutes the life of its believers, as they express their desires and their world views, which reveal social tensions, reuddated from new battlefields.

**Keywords:** Enchanting jug; treasure; narrative.

### **A invenção da botija de Rio Formoso**

Em 1967, trabalhadores da construção da BR 101, que liga o Estado de Pernambuco ao Sul do País, encontraram um fabuloso pote de moedas, enquanto removiam a terra com máquinas. A notícia logo se espalhou. Além dos *florins*, também constariam na botija copos de ouro, medalhas, placas de ouro e barras de prata e cobre. Ligada à tradição holandesa, a botija de Rio Formoso marca, de início, uma série de discussões dos especialistas em numismática sobre a autenticidade das moedas que nela continham, considerando-se aí dúvidas sobre a veracidade do próprio achado. O tema extrapola a circunferência daquela pequena cidade e atinge o âmbito nacional, quando a descoberta é noticiada pela revista

---

· Doutora em História e docente do Departamento de História da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB

*Manchete* (BEZERRA, 1980), em reportagem de 18 de julho de 1977. Atraindo curiosos e colecionadores de toda parte do país, inclusive estrangeiros que se lançaram à investigação sobre a procedência das moedas ali encontradas, o achado tomou proporções grandiosas: publicações de livros, revistas e cordéis. A botija provocou uma verdadeira corrida ao ouro: pessoas que investiram suas economias ou colecionadores que trocaram valiosas moedas por aquelas que supostamente seriam os legítimos *florins* holandeses. Um livro destinado a investigar a referida botija de Rio Formoso foi publicado em 1980 por Rubens Borges Bezerra: *Moedas Holandesas em Pernambuco*, obra essa que já anunciava, em seu título, *Dutch Coins In Pernambuco*, as confirmações de sua hipótese sobre a origem das moedas<sup>2</sup>.

Apesar dos esforços do engenheiro e colecionador Rubens Borges Bezerra no sentido de comprovação das moedas holandesas, descobriu-se depois que elas não passaram de um engodo, e ele acabou se retratando. Mas, Bezerra não fora o único a se deixar seduzir pelo que parecia ser um grande acontecimento na história da numismática do Brasil<sup>3</sup>. A tese das “moedas obsidionais” dos holandeses, apoiada por alguns especialistas no assunto, somente fez impulsionar o mercado numismático e multiplicar a circulação de falsas moedas, contribuindo para pequenas fortunas de alguns anônimos, que souberam aproveitar o momento de euforia em torno do suposto achado. O numismata Alberto Paashaus escreveu um interessante artigo, divulgado no *site* “Fórum de Numismática”<sup>4</sup>, no qual afirma que a botija de Rio Formoso foi um “grande golpe aplicado na numismática brasileira”, declarando-se ele mesmo uma vítima da fraude<sup>5</sup>.

Com a finalidade de recolher o máximo possível de provas para averiguar aquele evento, e como sua pesquisa tivera como objetivo dar conta da “verdade” e dos “fatos” sobre a referida botija, Bezerra volta ao passado da invasão holandesa, na Província de Pernambuco, para mostrar o processo de cunhagem daquele período, em que a Colônia portuguesa passava por uma crise. Seu objetivo é claro: provar que houve condições possíveis para a cunhagem e que, portanto, as moedas de Rio Formoso tinham procedência.

Conferindo um caráter sério à história daquela botija, desviando, então, do âmbito do sobrenatural, o pesquisador naturaliza a prática de enterrar tesouros, afirmando que são de “longínquas datas” esses costumes e citando descobertas de tesouros enterrados em várias partes do mundo (BEZERRA, 1980, p. 11). Com isso, ele explica a prática também em Pernambuco, situando-a na área de dominação holandesa, no século XVII: “a zona canavieira pernambucana, que possuía, no início do domínio holandês, 30 engenhos e 70 pequenas edificações, em diferentes lugarejos, onde se fabricava açúcar, proporcionando o aparecimento das grandes fortunas daquela época”<sup>6</sup>. Munido dessas informações, ele pode

dizer em outro momento de seu texto que a Zona da Mata, onde o município do Rio Formoso se localiza, era “mais rica no tempo da ocupação holandesa, onde outras botijas de elevado valor têm sido encontradas” (BEZERRA, 1980, p. 11).

Mais do que todo o debate travado em torno da idoneidade dos achadores da botija e da comprovação da autenticidade das moedas <sup>7</sup>, interessa-nos aqui pensar sobre esse evento e sua articulação com todo um agenciamento do desejo a partir de sonhos com o ouro; desejos que não deixam de estar ligados ao universo das riquezas perdidas ou encantadas. A pesquisa de Rubens Borges Bezerra, em seu primeiro, livro recria o evento da referida botija, alimentada pela crença nos tesouros deixados pelos holandeses e, de certa forma, também ele se insere nesse imaginário do tesouro perdido <sup>8</sup>.

Para que essa história sobre botija pudesse ser tão brevemente resumida, teríamos que silenciar sobre as narrativas que continuam a alimentar esse desejo de busca pela riqueza escondida. Ainda que a história da botija de Rio Formoso continue a ser mencionada entre os numismatas como um evento importante sobre as falsificações de moedas, o mais instigante nesse evento são justamente as narrativas que atravessam essa história e se multiplicam em seu percurso. Narrativas que, ao mesmo tempo movidas pelo desejo de riqueza, entrelaçam fios de uma trama mais complexa do universo de crenças da riqueza encantada, a tecer desejos e expectativas de vidas de seus crentes. Mas, também, ao criar práticas culturais que desenham redes de crenças movidas por tensões, conflitos, por relações de poder.

Como o foro privilegiado para o tema da botija pertencera, durante muito tempo, ao folclore, coube a Câmara Cascudo legitimá-la também como herança dos holandeses, à exemplo do que consta em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*:

Dinheiro enterrado, o mesmo que botija para o sertão do Nordeste, ouro em moeda, barras de ouro ou de prata, deixados pelo holandês ou escondidos pelos ricos, no milenar e universal costume de evitar o furto ou o ladrão de casa de quem ninguém se livra. Os tesouros dados pelas almas do outro mundo dependem de condições, missas, orações, satisfação de dívidas e obediência a um certo número de regras indispensáveis (...) O tesouro é encontrado unicamente por quem o recebeu em sonho (...) Se faltar alguma disposição, erro no processo de extrativo, o tesouro transformar-se-á em carvão. Todos os sinais desaparecerão, se o silêncio for interrompido, mesmo que por um grito inopinado ou por uma oração. A primeira moeda encontrada é a que deve ficar no lugar do tesouro (CASCUDO, 1998, p. 862).

As *botijas* eram recipientes de barro vidrado e que transportavam genebra ou zinebra (bebida) da Holanda e da Bélgica para a América portuguesa e “eram curtas, bojudas, com

uma asa” (CASCUDO, 1998, p. 181). No Brasil colonial, os referidos recipientes foram reaproveitados, ganhando outras funções, inclusive, como instrumentos musicais ou servindo para enterrar suas fortunas em moedas de ouro e de prata, ou mesmo, pequenas economias, como jóias, e outros objetos, como tesouras, talheres, canecas, tesourinhas, também em metais preciosos. Segundo Câmara, esta prática de enterrar dinheiro foi comum num período em que não existiam bancos ou mesmo quando eles emergiram no século XIX e eram vistos com desconfiança.

Dessa forma, enquanto prática cultural, a definição de botija sofre um alargamento simbólico e ganha um sentido mais amplo, passando a ser designada como tesouro enterrado, inclusive em outros recipientes, como por exemplo, caixas de madeira, panelas de barro e outros utensílios domésticos, a exemplo das chaleiras e bules para café.

Segundo a crença, uma alma penada aparece ao vivo, o *escolhido* – pessoa não avarenta e que possua outras atribuições necessárias de fé e coragem – para entregar o tesouro que ocultou em vida e, somente assim, poder alcançar a salvação. Nesse sentido, a botija ocupa, nesse universo de crenças, o espaço entre o mundo dos vivos e dos mortos. Ainda sob as observações de Cascudo, para que a pessoa agraciada alcance o tesouro prometido, é necessário seguir fielmente o ritual de achamento, enfrentando as forças do mal e lutando contra elas, representadas pelas astúcias do diabo. Este, por sua vez, se empenha num trabalho incansável para impedir o feitio do desencantamento e, com isso, impedir a salvação da alma que se encontra vagando pelo mundo terreno.

A botija torna-se desejo de sonhadores dos mais comuns mortais, que almejam mudança de vida, como é o caso dos trabalhadores e também de literatos, pesquisadores, memorialistas, poetas, de homens e mulheres que, por motivos outros, são igualmente seduzidos por seus encantos. Os relatos dão conta de quão viva é essa crença: sonhadores e caçadores de botijas se lançam nesse território da crença, inventam trilhas e fabricam uma geografia onírica.

O próprio tema da botija é também diabólico, pois ele aparece aqui e ali, transfigura-se e, assim sendo, é narrado através de outros eventos; esvai-se numa ebulição de símbolos e signos<sup>9</sup>. Inventada a partir de diferentes tradições, a botija extrapola, pois, a definição de mero tesouro enterrado, passando a um construto narrativo, sendo possível inscrevê-la em pelo menos cinco fortes tradições. A tradição ligada aos jesuítas, explicada através da crença de que eles teriam deixado riquíssimos tesouros em túneis e tumbas, espalhados pelo país; a tradição articulada aos cangaceiros, principalmente, está relacionada aos bandos de Antônio Silvino e de Lampião; a que associa as botijas às minas e especialmente aos sítios

arqueológicos, sinalizadas pelas inscrições grafadas nas pedras. E as duas últimas tradições a serem problematizadas neste texto: as que localizam as botijas nos Estados de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, atribuídas aos holandeses, quando de sua permanência no período colonial e a que articula a botija aos antigos senhores de engenho, esses ricos “avarentos” da cultura do açúcar.

Essas várias tradições aparecem entrelaçadas e formam um vasto tecido narrativo do mundo do *encantamento*<sup>10</sup> que se desdobra em várias outras histórias. Ao serem reatualizadas pela memória, são reinventadas, muitas vezes, como estratégias discursivas para constituírem identidades locais<sup>11</sup>. Mas, estes fios se urdem em tramas, em muitos momentos, difíceis de serem separadas.

As botijas constituem uma geografia imaginada, onde as pessoas até localizam os elementos constitutivos do encantamento; onde elas mapeiam, cartografam, apontam para lugares específicos do assombro, do invisível, no qual estariam as riquezas encantadas, mas, como ela existe enquanto um universo narrativo cultural, ela sofre constantes alterações, acréscimos, tráficos; essa geografia é constantemente burlada, reorganizada, desfeita, refeita. As narrativas se inscrevem a partir desse espaço e escrevem esse espaço. As botijas se elaboram como um ponto de entrecruzamento de histórias, um *intermezzo* (DELEUZE, GUATARRI, 1977, p. 51).

Assim, longe de serem fossilizadas, essas tradições são elaboradas por narrativas a partir de um tempo e de um lugar de constituição histórica, constantemente reatualizadas. Cada uma delas, à sua maneira, fabrica lugares legítimos para falar de verdades que lhes são singulares: as tradições fabricam (com) textos. Nessa perspectiva, as botijas não se reduzem a explicar o mero hábito dos ricos de enterrarem suas fortunas, pois dizer isso seria simplificar a persistência dos relatos que continuam a vigorar, mesmo no presente. Reinventadas a cada achamento, a cada história narrada, elas cintilam em cores diversas no tempo e no espaço dessas invenções. Assim, Hobsbawm definiu:

“invenção das tradições”: entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras e tácticas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que é possível tenta-se estabelecer uma relação com o passado (HOBSBAWM, 2008, p. 09).

Essas tradições narratológicas que pretendem explicar as botijas se constituem na medida em que, ao tentarem estabelecer uma continuidade com o passado, o fazem atribuindo

novos sentidos. Sentidos, muitas vezes, investidos do desejo de preservação de um passado, sentidos de criação de identidades, como bem demonstram Gilberto Freyre e Lins do Rego para preservarem e tornarem intacta uma cultura do açúcar; também como Câmara Cascudo, para fabricar uma cultura folclórica nacional ou, ainda, como forma de religar passado e presente, partindo de novos eventos inexplicáveis para muitos.

Nesse sentido, a polêmica de Rio Formoso sobre o falso tesouro não se encerra nas escritas de Bezerra e nem nos textos de especialistas que abordaram o tema. Resplandecente como o brilho das moedas, o debate vai além do circuito numismático. Manoel Crispim Idelfonso, um motorista do caminhão-caçamba, natural da Paraíba, um dos funcionários que primeiro viu o pote, levanta uma questão:

Crispim pega num dos pedaços que estava por cima, sente o peso dele e, naquele exato momento, como um raio, vêm à sua memória as histórias de grandes botijas, com imensas riquezas, ouvidas no seu querido Sertão da Paraíba. Mas, não podia ser. Botijas eram dadas pelas almas e só podiam ser cavadas de noite, debaixo de muita reza (BEZERRA, 1980, p. 12).

Através dessa fala do autor, percebe-se que a dúvida de Crispim pairava sobre uma questão que extrapolava ao próprio evento e à polêmica dos numismatas: “botijas eram dadas pelas almas e só podiam ser cavadas à noite, debaixo de muita reza” (BEZERRA, 1980, p. 12). Do que trata essa fala de Crispim? Esse motorista não estava simplesmente se referindo ao dinheiro enterrado, mas ao “dinheiro enterrado” em forma de botija, tal como ouvira em sua cidade natal – Pombal, na Paraíba; ele falava sobre a dimensão do encantamento, do qual partilhava e no qual se inscrevia o achado. Deve-se admitir que o *encantamento* é uma realidade e, assim como outras práticas culturais, deveria seguir alguns rituais que o institucionalizam e que também o legitimam, pois, sendo tal crença compartilhada por outras comunidades, possibilitava a criação de ressonâncias. Ressonâncias de uma visão de mundo que circula por outros campos de conhecimento, muitas vezes, circunscritas a grupos e pessoas que são regidos por valores culturais outros, que vivem em outras “redes de crença”, para além daquelas norteadas pelo formal.

Um outro entrevistado por Bezerra, o engenheiro Jorge Bastos, ao recordar o achado, chega a descrevê-la de forma redundante, dizendo que “um dos tratores arrebentou um *botijão de barro vidrado, que continha uma botija* (grifo meu), segundo comentaram os operários (BEZERRA, 1980, p. 23). Percebe-se que, embora a *botija* por ser um recipiente resistente fosse reaproveitado, tal denominação, no entanto, extrapola seu valor utilitário, pois como mostra o trecho da fala do engenheiro – fala parafraseada pelo autor -, a *botija* é posta

numa outra dimensão cultural, no qual Crispim se insere. Além disso, através do burburinho que o achado provocou, pode-se notar que o tema foge ao problema de uma simples nomenclatura.

A história é desdobrada em outras versões e, em cada uma delas, novos elementos são-lhe acrescentados. Sobre esse ocorrido, o cordelista José Soares, que se autodenomina como “poeta repórter” não perde tempo e anuncia, à sua maneira, o achado no cordel *Vamos arrancar a botija*:

Quem mora em Rio Formoso  
 Trapiche ou Serinhaem  
 Está achando moedas  
 De ouro e prata também  
 Apanha moeda no chão  
 Troca por nota de cem

Dizem que essas moedas  
 Foi quando Pedro Primeiro  
 Veio visitar Rio Formoso  
 E um rico fazendeiro  
 Queria mostrar a D. Pedro  
 Que tinha muito dinheiro

(...)

Tem muita gente cavando  
 De enchada e chadecão (*sic*)  
 E com colher de pedreiro  
 Com cavador e com a mão  
 E mais de mil curiosos  
 Que vai prestar atenção (SOARES, s/d, pp. 1-8)

A partir de sua imaginação poética, recria o evento, reorganizando-o com base em toda uma espetacularização da corrida ao ouro: ferramentas, mãos a cavarem os buracos em busca de brilhantes e moedas dos tempos da monarquia. Ele cria um espaço de ficção ao jogar com os elementos de um passado que faz parte do seu repertório: em lugar de holandeses, “fazendeiros e D. Pedro I”. Ele desdobra a botija, capitalizando-a: “moedas de brilhante e de cristal”, também de esmeralda e de topázio (SOARES, s/d, pp. 2). Atribuindo à sua poesia uma autoridade jornalística, o autor astuciosamente elabora a sua versão: recorta histórias passadas, organizando poeticamente o acontecimento, cria para seus leitores possibilidades outras de leituras sobre o achamento daquela botija.

Outro cordelista, Olegário Bernardes da Silva, *A história da botija*, ao retomar o evento, afirma que havia tanto moedas portuguesas como holandesas. Inclusive, não se

furtando ao julgamento estético das mesmas, que lhe pareceram enigmáticas, diz: “O formato da moeda/ Porém ele não é feio/ São moedas quadradas/ Com um emblema no meio/ Tem um nome gravado/ Porém ler ele eu não sei” (SILVA, s/d, pp. 1-2). Olegário faz um trocadilho na última estrofe: ao anunciar o término de sua história, afirma que também ele “vai ver se arranja” “uma prata dessa” para ele (SILVA, s/d, p. 8), talvez brincando com o desdobramento da botija, no que seu folheto poderia lhe render.

É somente situando o achado de Rio Formoso no universo cultural das narrativas sobre botijas que se pode entender como o evento conseguiu mobilizar tantas pessoas em torno daquelas supostas moedas holandesas. Essa história ganha força não somente pelo evento em si, mas pelas produções de sentidos que é capaz de gerar. Sentidos que são possíveis dentro de um espaço legítimo para essas narrativas que partilham do mesmo universo encantado.

### **As botijas dos senhores: Gilberto Freyre e Lins do Rego**

Como um desdobramento dessa tradição das botijas holandesas, elas também teriam se tornado uma prática dos senhores de engenho, como uma continuidade da sociedade colonial. Uma das referências mais importantes que contribuíram para legitimar a botija como herança dos senhores coloniais foi Gilberto Freyre. Especialmente através das obras *Casa-Grande e Senzala*, *Sobrados e Mocambos* e *Recife Antigo*, o autor contribuiu para formular um lugar identitário para Recife, através de uma imagística do sobrenatural, em que a riqueza colonial se perpetua. Ao falar sobre o universo do sobrenatural como uma marca cultural de Recife, ele traça toda uma rede que formula o encantamento, onde os seus signos estariam presentes em praticamente toda antiga casa senhorial, nas antigas ruas do espaço do tempo colonial. Tentando dar inteligibilidade a uma cartografia fantástica, Freyre religa as narrativas sobre as botijas aos antigos sobrados dos antigos senhores e dos antigos Reis Del-Rei Dom José ou Del-Rei Dom João (FREYRE, 2000<sup>a</sup>, p. 229). Elas tornam-se emblema de riqueza soberana e, no âmbito da sociedade do açúcar, signo de riqueza senhorial <sup>12</sup>.

Também como sinónimo da cultura do açúcar, a tradição das botijas ligadas aos senhores de açúcar ganha força na literatura de Lins do Rego. Através da memória de um outro filho de senhor de engenho, a várzea da Paraíba fora povoada por visagens, por fantasmas e suas botijas. Mas, enquanto na narrativa de Freyre, a botija é monumentalizada, aparecendo aí como um ícone dos tempos da riqueza colonial, dos senhores de cabedais, inscrevendo-se como guardiã de uma memória das antigas famílias de nome e de tradição, na



escrita de Lins do Rego a botija segue outra dinâmica, oscilando entre símbolo do atraso e da salvação do engenho.

Atravessada pelas narrativas da negra Totonha<sup>13</sup>, a infância de Carlinhos se edifica através de um mundo de encantamento, informada pelas histórias de fantasmas, de lobisomens, de cangaceiros e de botijas. Estes eram assuntos comuns nas conversas, os quais as crianças testemunhavam no cotidiano da fazenda ou durante as visitas recebidas na Casa-Grande, como nos faz ver Lins do Rego, em *Menino de Engenho*. Neste, Carlinhos revela sua fixação pelo cangaceiro Antônio Silvino nas conversas com Maria Clara; também lá estava o cangaceiro com “seu punhal enorme, os seus dedos cheios de anéis de ouro e a medalha com pedras de brilhantes que trazia ao peito”<sup>14</sup>, quando este se serviu à mesa da própria casa do avô, em visita de cortesia. Assim, as narrativas sobre almas penadas, sobre as visagens se misturavam às notícias de ataques de cangaceiros e suas peripécias pelas vilas, a exemplo da passagem daqueles à casa do Seu Napoleão, pelo engenho de Seu Lula<sup>15</sup>. Para o menino Carlos, a botija aparece como mais um elemento do mundo encantado.

As histórias do personagem se entrelaçam à do autor. Ao narrar Carlos, ele também se narra. Testemunha a riqueza do engenho Santa Rosa e depois a sua decadência e vê nesta a derrocada de um sistema produtivo que agoniza.

As histórias de assombração acompanharam a vida de Carlos e, sob seu olhar, marcaram a sua vida e as terras do engenho Santa Rosa. De volta do Curso de Direito, num dos passeios com Maria Alice pelas terras do engenho, alguns lugares visitados são referências encantatórias: “Mata do Rolo, aquela onde o lobisomem se encantava”; “as cajazeiras mal-assombradas”, que mudavam de lugar à meia-noite<sup>16</sup>. Assim, o romance de Carlos e de Alice, sob o olhar do narrador, que se tece entre aves e flores sensualmente perfumadas, como um conto de fadas, não poderia ter outro lugar senão este do encantamento.

Em *Menino de Engenho*, a botija aparece como um obstáculo para o pragmatismo do mundo que as mudanças impunham ao mundo dos engenhos. Ela é descrita por Lins do Rego como signo de atraso e de ingerência de antigos senhores, que, ao invés de voltarem seus lucros para alargarem seus engenhos, optam por enterrar suas fortunas, acabando por “cair em desgraça”. Ela aparece na sua narrativa como costume de senhor de engenho que não soubera acompanhar as mudanças do tempo, tal como o seu Lula: “Corriam histórias da casa de seu Lula: o povo de lá não comia, as negras viviam de jejum; uma lata de manteiga era para um mês; as vacas trabalhavam nos carros de boi. E ele tinha dinheiro de ouro enterrado”<sup>17</sup>.

Em outra passagem, o autor faz essa associação mais direta entre a botija e o passado da tradição: “— Coitado do Lula — diziam os senhores de engenho em suas conversas. — Atrasou-se”<sup>18</sup>.

A esses comentários que costumavam fazer sobre o velho Lula, acrescenta-se outro, sugerindo que a herança de atraso fora herdada de seus antepassados: “E o seu engenho perdera até o nome bonito, chamavam-no somente de engenho do seu Lula. Diziam, então, que ele vivia de uma botija que arrancara ao avô”<sup>19</sup>. A imagem da ingerência e do atraso para o engenho de seu Lula, antes o Santa Fé, era desenhada através da ausência de subsistência básica do cabedal, como a falta de comida para as negras, a manteiga regrada e as vacas que trabalhavam em lugar dos bois. E, ainda assim, “ele tinha dinheiro de ouro enterrado”. Como partes de uma história de Trancoso, as imagens de seu Lula e seu engenho parecem contrastantes diante das mudanças dos tempos que, para Lins do Rego, aparecem como uma mudança natural. Seu Lula “atrasou-se” no tempo. Residia no passado de fantasias, ao contrário do avô Paulino, não soubera acompanhar a dinâmica dos novos tempos. Nesse sentido, seu Lula e a botija estavam deslocados, eles faziam parte daquele mundo da Velha Totonha, mundo esse, cujas histórias eram boas para se ouvir, não para serem vividas.

Já em *Bangüê*, essa concepção de botija tende a mudar. Há dois momentos cruciais em que a botija é mencionada: momento após a morte de José Paulino, quando Juca se lança à caça de uma botija que supõe ter sido enterrada no piso da Casa-Grande por seu pai. De posse das chaves dos baús e das malas, lança-se inutilmente à caça do tesouro, mas diante da frustração, ele acredita que alguém tenha roubado a botija. Carlos, ainda assim, desacredita que seu avô tenha enterrado a botija, pois sendo ele um senhor de engenho que costumava investir na compra de terras - tanto que fora bem sucedido -, não poderia enterrar dinheiro como fizera Seu Lula.

Contudo, em outro momento, quando Carlos já à frente dos negócios de seu avô, encontrando-se ciente do fracasso inexorável do engenho Santa Rosa, vislumbra a botija como uma saída para aquela situação: “E se fosse verdadeiro o ouro que o tio Juca dizia que o meu avô deixara? E fazia planos de maluco. Descobriria a botija ali pelo chão, debaixo de algum tijolo, as moedas da Monarquia. Trocava na Paraíba e, de bolso cheio, entraria pelo escritório da usina, de chapéu na cabeça”<sup>20</sup>.

Enquanto o engenho agoniza, a botija aparece para Carlos enquanto salvação para a fazenda Santa Rosa. Aqui, Carlos, cada vez mais enraizado nas memórias de seu avô, passa a sonhar com uma botija que pudesse tirá-lo daquela situação de franca decadência. As

“moedas da Monarquia” sacramentariam a continuidade desse herdeiro dos senhores de engenho.

Esse é o período em que ele está completamente enraizado à fazenda, às coisas de sua gente. Toda a sua infância-casulo é revivida por ele, ao ressignificar o passado e ao reatualizá-lo, fazendo aparecer aí todo universo encantado: com seus fantasmas, seus diabos, com dentes de ouro a oferecer-lhes fortunas <sup>21</sup>. Esse desejo pelo tesouro encantado também só é possível quando ele vê-se enlouquecendo. Sim, porque Carlos não acredita em fantasmas, em diabos ou, pelo menos, não naqueles que as pessoas do engenho temiam. Se o “quarto dos santos” da Casa-Grande o assombra, e ele se nega a adentrá-lo, chegando a mandar retirar os santos, mesmo sob os protestos das negras da casa, no entanto, esses assombramentos são de outra natureza para ele. Os diabos que atormentam Carlos não são os da negra Totonha. Os seus diabos são aqueles que atormentam o seu interior, aqueles que o fazem ver seu presente de sucessivos fracassos na administração do engenho; aqueles diabos que o perturbam pelo desamor de Alice; aqueles que o levam à quase loucura e ao “dilaceramento pessoal” <sup>22</sup>.

Com o fim de seu romance, Carlos volta, então, para o seu mundo real. Agora muito mais endurecido pela morte do seu avô. Quando vê desmoronar o mundo senhorial, mundo esse que na infância o havia acolhido como um casulo, descobre que está enraizado nesse lugar, tal qual as gameleiras e as cajazeiras encobrem o lugar com seus cheiros, seus galhos, buscando se firmar na terra. A morte do seu avô que deveria, naquele momento, representar um corte com o seu passado, impulsionava-o para um caminho de volta para seu povo. A perda do avô representava o medo de ser tragado junto com o engenho pelo melão-de-são-caetano, planta de cadáver de engenhos, que enfeitava as desgraças com suas ramas <sup>23</sup>. Ao contrário, ele tenta fazer reviver o avô e o engenho Santa Rosa e, mesmo embrutecendo nesse percurso, ainda que desdobrando o Paulino que nele há, tenta eternizar o passado.

Por mais absurda que fosse a idéia da botija, essa se apresenta a ele como a salvação do engenho e a possibilidade de continuação da memória do avô. Sonhava então Carlos em recuperar sua dignidade e sua autonomia perante seus credores: “Que os ladrões me dessem as letras. Queria as letras. E sacudia os setenta contos e os juros por cima deles” <sup>24</sup>.

Assim, o Carlos de *Banguê* somente poderia acreditar na botija a partir do momento em que ele se reelaborasse nessa relação de estranhamento consigo mesmo e com o seu espaço. Momento em que ele se vai enlouquecendo diante do novo, esse novo que é para ele desastroso, em que seu-mundo-casulo se despedaçou. É justamente nesse contexto que devaneia com a botija. Esta surge em seus pensamentos capturando-o do seu presente de fracassos para livrá-lo desse tempo em que “a usina devorava tudo” <sup>25</sup>.

Mas é para esse Carlos, tomado pela memória de um passado do assombroso, do encantamento, que a botija emerge enquanto possibilidade de ele continuar existindo. A botija torna-se a salvadora das tradições de sua família; perpetuação do passado.

### **Os senhores da botija: novas batalhas nos campos do açúcar**

As tradições da botija ligadas à herança holandesa e aos senhores de engenhos aparecem, também, amalgamadas aos relatos desse universo assombroso mais amplo.

Alguns pesquisadores da área da Antropologia têm desenvolvido trabalhos, principalmente envolvendo algumas cidades do Rio Grande do Norte, mostrando como a passagem dos holandeses deixou marcas que impregnam muitas comunidades até hoje. O estudo de Luiz Antônio Oliveira (OLIVEIRA, 2003), por exemplo, mostra como os “mártires” santificados de Cunhaú, mortos no século XVII, estão entrelaçados à história dos holandeses. Muitos de seus habitantes acreditam que seus tesouros teriam ficado “guardados” nas paredes da capela da cidade, nos túneis que, além de outros tesouros, também abrigariam seres monstruosos.

Nessa perspectiva, também os antropólogos Julie Antoinette Cavnignac e Antonio Motta, referindo-se às memórias sobre o universo sobrenatural do Rio Grande do Norte, apontam para a relação estabelecida entre alguns monumentos atribuídos aos holandeses e os elementos de encantamento, inscritos na memória local. As botijas aparecem aí como um desses monumentos:

as famosas “casas de pedra”, nome genérico para todas as construções coloniais cuja elevação é geralmente atribuída aos holandeses e que são hoje desabitadas, relegadas ao seu estado primeiro de natureza, pois não pertencem ao mundo social - ou a lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.) se acompanha uma glosa sobre fenômenos misteriosos: almas, botijas ou animais encantados (CAVIGNAC, MOTTA, 2008, p. 48).

Na Paraíba, as invasões holandesas também marcaram a memória local e provocam, ainda no presente, outras dobras no mundo da riqueza encantada. Na cidade de Cabedelo, próxima à cidade de João Pessoa, o Forte de Santa Catarina, ao ser tomado como marco de resistência aos holandeses, agrega, em meio às suas grossas paredes e seus túneis, além das

marcas das dores das vítimas das prisões, as sombras de fantasmas que aparecem e desaparecem, as botijas encantadas.

Em sua pesquisa, visando elaborar a história da cidade de Cabedelo, Altimar Pimentel, ao abordar alguns de seus aspectos considerados por ele como sendo folclóricos, aponta para vários eventos testemunhados pela população local como sendo sobrenaturais e, entre eles, os fantasmas que vivem no forte. Essas referidas habitações de fantasmas retalham o lugar, demarcando suas posses através dos relatos da comunidade, marcadas pelo signo do fausto e da violência:

Em praticamente todos os pontos da Fortaleza, foram registrados fenômenos sobrenaturais, mas há locais em que eles ocorrem com maior frequência – coincidentemente são aqueles em que se verificam mortes ou grandes sofrimentos, torturas físicas e morais certamente (PIMENTEL, 2002, pp. 289-290).

Assim, tomados por uma memória afetiva, os funcionários e mesmo os visitantes do forte, testemunham sobre esses fantasmas dos tempos dos batavos. Os guias turísticos narram o lugar, falando sobre as dores, as violências, as mortes ali represadas por suas paredes e dessas imagens narradas; muitos fantasmas vão surgindo para eles e para quem os escuta. Além das aparições da mulher-de-branco, dos vultos sem grande definição que abalam as portas e suas fechaduras; além dos fantasmas cativos, como aqueles que habitam a casa do capitão-mor, dos “atores fantasmas” (PIMENTEL, 2002, p. 294), existem aqueles que aparecem com a intenção de doar suas botijas. Uma das moradoras da cidade, Maria Júlia da Conceição, em entrevista concedida ao autor afirma que a botija recebida por sua amiga fora doação de um holandês: “um holandês deu a botija a ela” (...) “a botija era ali no pé da rampa do lado da casa do capitão-mor” (PIMENTEL, 2002, p. 299).

Também nos possíveis túneis deixados pelos holandeses, que supostamente interligariam o forte com a igreja de São Francisco, em João Pessoa, haveria “dragão jogando fogo”, “ninho de cobra”, esqueletos humanos, morcegos. Essas histórias fazem com que as pessoas “cavocavam” nos arredores do forte em busca de tesouros enterrados (PIMENTEL, 2002, p. 299-304).

Assim, a partir da tradição dos tesouros holandeses, os engenhos tornam-se lugares privilegiados de botija. Para além da literatura de Lins do Rego, muitos engenhos da Paraíba são citados por memorialistas ou por pesquisadores amadores e folcloristas como guardiões do fausto e da riqueza desses senhores, mas também como lugar de mando e de “crueldade”, daí muitos deles explicarem a aparição de fantasmas e tantas outras visagens. Em *Lendas e*

*Superstições*, escrito na década de 1950, Ademar Vidal inclui entre as suas mais de seiscentas páginas, várias histórias de fantasmas, visagens e de botijas ligadas aos engenhos da Paraíba.

O lugar que ocupa essa história no livro de Vidal é o da superstição, da lenda, da ironia, do folclore: lugar da impossibilidade. Afinal, ele é um homem letrado e tem por objetivo, no período em que escreve o livro *Lendas e Superstições*, mapear o terreno do folclore paraibano, trabalho que pode ser entendido como tentativa de resgatar histórias exóticas, visando separar a realidade da crença no sobrenatural. Em sua empreitada, o autor as olha do alto e é desse lugar - e mesmo estando familiarizado com histórias sobre assombração que o informaram na infância -, que as descreve como credices de pessoas simples e ignorantes, ou ainda, “insanas”. Mas para além das descrenças de Vidal, elas continuam a ser ditas e escritas, ainda que sob o emblema institucionalizado dos folcloristas que, nesse período, tentam abarcar todas as falas, todas as crenças e qualquer sinal de expressão popular.

Mas, ao historiador, como se valer dessas memórias, das sobrevivências dessas narrativas ainda no presente, se não para problematizá-las num outro espaço de significações?

As narrativas elaboram a zona açucareira como repleta de fantasmas e histórias de botijas. Os relatos que aí se inscrevem explicitam a complexidade desse universo do invisível. De acordo com tais narrativas, as visagens convivem com os vivos e são principalmente os “senhores bons” e os “senhores maus” que continuam a transitar pelos seus antigos domínios, em forma de alma penada. Mas, se a aparição do morto denuncia quase sempre sua dívida para com o mundo terreno, o que quer ele dizer? Pois, seja para clamar por rezas, por perdão ou para entregar, em morte, as fortunas que ocultaram em vida, suas aparições acabam por revelar tensões, lutas que transbordam o espaço do sobrenatural, instaurando outros campos de batalhas: as relações de forças estabelecidas entre senhores e seus subordinados.

No “outro mundo”, o cotidiano, tal como no mundo dos vivos, parece seguir seu curso, numa eterna repetição de atividades dos trabalhos, da gestualidade dos seus personagens, do trilhar das ferramentas e das louças; barulho das conversas, das risadas. O “outro mundo”, com suas cores tão vibrantes, com seus barulhos tão intensos, chega mesmo a impor-se sobre o mundo dos vivos, estabelecendo uma normalidade, uma inversão tão particular, que os “outros”, nessa relação, passam a ser os vivos <sup>26</sup>.

Câmara Cascudo oferece algumas pistas que mostram como nos engenhos esse cotidiano era reproduzido através de barulhos, de visões e de toda uma série de eventos constitutivos de um mundo à parte do mundo dos vivos, ao mesmo tempo interligado a este último. O ambiente da fazenda é reeditado através das visagens dos antepassados. Não só todo

o trabalho do engenho é reproduzido, mas, através dele, vê-se desempenhar o trabalho exaustivo e perene dos escravos, dos carros de boi sob a vigilância dos senhores:

Fantasmas de carreiros tangendo carros invisíveis, escravos sem nome, chegadores na fornalha, cortadores fulminados na faina dos partidos, cevadores colhidos pelas impiedosas engrenagens dos cilindros, moleques caídos nas tachas de mel ferventes, cancelheiro tombando do mourão, numa síncope sem retorno, cambiteiro defunto à curva da estrada noturna, o espectro reconhecível do Patrão-velho aparecendo na varanda da Casa-Grande ou passando no chouto-galopeando do alazão, também mortos: Sinhá-Velha, cheia de malvadeza, chorando e pedindo perdão, gente de outro Tempo, rejuvenescida nos túmulos sem idades (CASCUDO, 1971, p. 248).

Como se existisse um mundo paralelo, essas narrativas sobre as visagens reconstruíam os acidentes envolvendo crianças, mostrando a dureza que o cotidiano reservava para esses “moleques”; nesse mundo onde o tempo se torna repetição, a figura do senhor produzindo seu lugar de autoridade. Essa “fantástica toponímia” que construía outra realidade em torno da cultura do açúcar foi produzida, muitas vezes, por uma memória interessada na perpetuação das antigas sociabilidades que ali existiram.

Através das narrativas sobre os fantasmas dos engenhos, vislumbra-se esse universo com seus habitantes, inclusive, toda uma hierarquia que reproduz no mundo invisível as suas práticas sociais e os seus costumes terrenos. Mas também, através desse universo do invisível, é possível subverter a ordem anteriormente estabelecida, reparar as injustiças, promover vinganças, destituir os poderosos de seu poder <sup>27</sup>. Os relatos muitas vezes desmontam o discurso tautológico sobre as antigas relações de poder estabelecidas nas regiões de produção de açúcar ou nas antigas fazendas, de Casas-Grande abandonadas que ainda encerram em suas paredes e arredores segredos e fortunas acumuladas pelos antigos donos.

Os canaviais eram barulhentos, afirma Cascudo. A região do açúcar era, por assim dizer, um lugar de aparição, de vozes e “barulhos” no engenho, durante o período em que eles estavam abandonados ou mesmo em momentos em que não estavam em funcionamento <sup>28</sup>. Os relatos registrados pelo autor dão conta dos “fantasmas penitentes” que rondavam sem sossego, como castigo divino, a reparar seus pecados. E eram muitos: “amos avarentos, cruéis, ladrões do pecúlio escravo, violadores das camarinhas, defloradores de meninas, perseguidores de negros esbeltos, disputados pelas mulheres, reapareciam sofrendo, proclamando as culpas, humilhados na expiação punidora”(CASCUDO, 1971, p.251).

Schmitt alertou sobre esse retorno dos fantasmas e sobre o julgamento feito por esses ao mundo dos vivos <sup>29</sup>. O fantasma “não se contentava em revelar os mistérios do além. Ainda

que diga falar das coisas espirituais preferencialmente às coisas corporais, faz julgamentos sobre a sociedade dos vivos. Sob suas palavras manifesta-se a ordem moral” (SCHIMITT, 1999, p. 110).

Em sua análise sobre os monstros europeus e brasileiros, afirma Del Priore que, tanto em algumas partes do Brasil como em outras sociedades, “a presença de assombrações era para assegurar a reverência aos mortos, além de sancionar os padrões morais gerais, apoiando as boas relações sociais e perturbando o sono de culpados e infratores”<sup>30</sup>. Corroborando com essa perspectiva, no processo que trata do roubo de uma botija na cidade de Mamanguape, na Paraíba, em 1995, o casal que se afirma lesado ao ter seu suposto tesouro roubado por um vizinho, narra as diversas aparições e diálogos que mantivera com a alma penada, a doadora do tesouro. Chamada à cena da Justiça através das falas do casal reclamante, a entidade participa do andamento do processo, emitindo sinais de desaprovação face à falta de ingerência da justiça e do próprio merecedor do tesouro, que não soubera administrar a doação<sup>31</sup>.

Como entender as narrativas sobre esses fantasmas e suas botijas, decifrar suas mensagens, se não atentando para a elaboração de seus códigos de condutas, nesse mundo invisível<sup>32</sup>?

Ademar Vidal, ao observar a diferença entre as condutas dos senhores, conhecidos como os “açúcares doces” e “açúcares amargos”, mostra como nos engenhos a morte era vista como uma continuidade da vida. Dos açúcares amargos, sabe-se que não adentravam os céus e ficam vagando pela vida terrena, nos lugares onde, em vida, provocaram muitos sofrimentos<sup>33</sup>. Nesses lugares, ninguém ousava passar em determinados horários. Lugares úmidos, onde se ouviam “vozes ocultas”:

Nesses lugares úmidos e que exalam frio arrepiante é onde se acham localizadas lembranças macabras de mistura com vultos fantásticos entre luzes furtivas da meia-noite. Lugares mal-assombrados (...) Os mais corajosos ainda insistem. Atravessam afoitamente esses “lugares proibidos” e de ordinário afetam arrependimento: tiveram ensejo de presenciar o que jamais desejaram (VIDAL, 1950, p. 274).

Como antes do surgimento dos cemitérios, havia o costume de enterrar as pessoas na igreja - era justamente nesse espaço que a generosidade ou a crueldade do senhor poderia ser percebida. Se o sepultamento dos senhores da Casa-Grande na capela do engenho era um privilégio de bons e de maus senhores, o reconhecimento de um e de outro se daria pelos sinais de julgamento divino em relação ao mesmo<sup>34</sup>. Quem adentrasse uma capela ou igreja



da zona açucareira e se surpreendesse com manchas de óleo no chão, poderia logo afirmar: “aqui foi enterrado um senhor mau”.

Muitos acreditavam que a natureza expelia de alguma forma o senhor mau: “a terra se recusa a ficar com gorduras’ (...) ela não destrói a carne que seria comida pelos vermes. Os ossos não viram pó. E o óleo ou gordura era tudo quanto a terra poderia sugar avidamente. Mas não quis e não quer”. Com relação ao senhor generoso, concebido como o “açúcar doce”, ocorre o contrário, pois a terra o consome porque a matéria é constituída de boa qualidade como consta nessa interpretação de Vidal: “a ajuda e gosta de anexar material de primeira como natural função de sua finalidade diante dos mortos que bem desempenharam o seu papel neste mundo velho” (VIDAL, 1950, p. 275).

O próprio Vidal reconhece a dubiedade dessa interpretação para esses acontecimentos, inclusive, inteiramente oposta, pois outra versão sobre a questão indica que as manchas, os óleos são interpretados como lamentação da terra pela morte do senhor virtuoso; no caso do senhor mau, a terra consumiria tudo, ficando a alma do senhor a vagar sem sossego.

É possível que esta oscilação para as versões sobre a conduta dos senhores fosse individualizada, a variação das interpretações atendia aos possíveis efeitos a que os cadáveres reagiam e apresentavam ante a decomposição. As narrativas são alteradas no decorrer do acontecimento. No Engenho Santo André, um proprietário cruel, “coração de pedra”, “a terra devorou com sofreguidão”, e sua alma passaria a habitar onde sempre praticara as “crueldades”, vivendo, pois, na mata, nas estradas e no canavial, escondendo-se da luz e do sol (VIDAL, 1950, p. 349).

Contudo, os fantasmas apareciam nos engenhos de bons e de maus proprietários, demarcando espaços através dos muitos sinais de comunicação com os vivos. Isso ocorria com o Engenho Japungu, citado por Ademar Vidal, em que o dono mesmo conhecido como sendo “uma boa pessoa”, tornou-se assombrado: “aquelas ruínas escondem segredos do passado que parou de súbito – e que continua viver na lembrança de enorme população miserável. Que se cobre de trapos, trabalhando incessantemente.” (VIDAL, 1950, p. 232-233). Ainda assim, não era um assombro comum, pois os fantasmas bons, ao contrário dos ruins, não assustavam os moradores.

Mas, o que fazer para tornar-se um fantasma camarada? Para tornar-se “bom fantasma”, é fundamental que senhor invista, em vida, no cabedal do além, praticando no seu presente, a ética aceita na comunidade da qual faz parte, ou seja, senhores que nunca surraram, não “tomaram dinheiro de pobre, nem se tirou de casa filha dos outros para não se casar”; “acolhia

pedidos para invernar bois mediante certos favores recíprocos”, generosidade que poderia ser atestada pelo pasto sempre bom.

Dessa forma, seja qual for a natureza que designa a aparição, o canavial se constituía num lugar privilegiado para as aparições. Neles apareceriam barulhos, assovios, vultos de senhores a espreitar os trabalhadores ou quem se atrevesse a entrar na imensidão verde. Alguns apareciam “vestidos de branco, com largo camisolão, de cajado em punho” ou estalando seus chicotes no ar (VIDAL, 1950, p. 350). A esse exemplo, segue-se uma explicação dos moradores: argumentam que, as aparições continuam pelos arredores de suas propriedades, não por opção, não porque gostam de ficar a esmo, mas porque estão espiando pecados, permanecendo, assim, nessa “vagabundagem eterna”.

Alguns deles vagavam em torno das bordas do açude, “fantasma alto e magro, vestido com simplicidade, trazendo na mão um chicote e, como todos de sua espécie, ligeiríssimo no andar”. Mas, como saber se é o fantasma do outro mundo? “Ninguém o pega. Ninguém chega junto dele” (VIDAL, 1950, p. 371).

Normalmente os espectros dos senhores são localizados no espaço exterior à Casa-Grande, como se continuassem a tomar posse de seu território. O espectro do senhor também poderia ser visto no espaço doméstico, como, também aí, sua autoridade não era menor. Dentro da Casa-Grande, mesmo não sendo “visto”, ele é reconhecido por seus “passos firmes e seguros”.

Ocorrendo uma comunicação com os vivos, os pedidos obedeciam à certa lógica de repetição: eram pedidos para “celebração de missas e sufrágio de almas do purgatório (...) Padre-Nosso e Ave-Maria, uma Salve-Rainha – rezas fortes que possam influir no destino celestial dos infelizes” (VIDAL, 1950, pp. 371-372).

Inseridos nessa economia de trocas ordinárias entre os mundos dos vivos e dos mortos, “os amos avarentos, cruéis, ladrões do pecúlio escravo, violadores das camarinhas, defloradores de meninas, perseguidores de negros esbeltos, disputados pelas mulheres”, eram vistos implorando por missas e passando por “humilhações na exibição punidora”, padecendo no “purgatório popular”, no qual os “Demônios atormentavam as almas em pena” (CASCUDO, 1971, p. 251).

No caso das senhoras dos engenhos, se não eram elas as detentoras das fortunas dessa sociedade patriarcal, elas também não ficavam imunes às expiações das crueldades que praticaram em vida. De alguma maneira, eram igualmente responsabilizadas e julgadas nesse purgatório popular. Aliás, segundo Cascudo, esta era a “classe mais acusada”. As senhoras e também os padres não escapavam às humilhações após a morte. Especialmente as “Sinhás-

Velhas” voltavam ao mundo assumindo formas bichos: “cadelas, vacas, cabras, berrando aflitas, rodeando a Casa-Grande, onde viveram”. Seus crimes eram normalmente aqueles ligados aos castigos contra as mulatas:

As sinhás que não voltavam do “outro mundo” em forma de bicho conservavam formas humanas amortalhadas, tinham os pés em fogo-vivo, gemendo e chorando a desgraça do orgulho e o ciúme sádico. Algumas ostentavam correntes, algemas, torniquetes na cabeça, lanhadas de tabicas e azorragues, como haviam mandado aplicar às mulatas concorrentes ao amor marital. Falando em voz baixa, roucas, soluçando (CASCUDO, 1971, p. 251).

Segundo o autor, sobre os fantasmas de pobres não recaíam castigos pelos seus roubos e mesmo pelos seus estupros. Vivia-se numa sociedade em que as mulheres ainda não tinham direitos sobre seus corpos.

A partir dessas narrativas, percebe-se que a zona canavieira produziu não somente a grande riqueza da produção de açúcar, mas também seus fantasmas. A crença nesse retorno dos fantasmas dos senhores representando, quase sempre representa um ajuste de contas, são significadas nas narrativas orais, nas poesias de cordéis como uma oportunidade de justificação ao consentir a partilha dos bens enterrados.

A botija seria, então, essa metáfora que, acionada em diferentes épocas, é reveladora de conflitos, apontando, no entanto, para estranhas negociações, efetivadas nos espaços considerados ocultos, a celebrar a particular justiça social. Para melhor entender essa questão e não simplificar as ações, ou obliterá-las no campo dessa literatura, é importante recorrer a Michel de Certeau, em sua análise sobre os contos e lendas. Identificando nesses discursos estratégicos uma “formalidade das práticas cotidianas”, ele afirma que estas

invertem freqüentemente as relações de forças e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória nem espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida. Oculta-as também às categorias sociais que ‘fazem história’, pois a dominam. E onde a historiografia narra no passado as estratégias de poderes instituídos, essas histórias ‘maravilhosas’ oferecem a seu público (ao bom entendedor, um cumprimento) um possível de táticas disponíveis no futuro (CERTEAU, 1996, p. 85).

Esse mesmo jogo tático também confere aos “pobres” que partilham esse universo de crenças uma inversão dos lugares sociais nas narrativas sobre as riquezas encantadas, pois estas também acionam os lugares fantásticos e utópicos como campo de batalhas e confrontos com os adversários, dirigidas pelo desejo de vitórias futuras. Significa falar aqui de um outro

espaço de prática política do cotidiano, talvez mais sutil, mais sub-reptício, aos modos das “ações microbianas”, no dizer de Certeau, mas que promovem o deslocamento de fronteiras (CASCUDO, 1971, p. 41).

Os próprios fantasmas, ou a forma como eles são descritos pelos moradores das fazendas da Zona do Açúcar, na Paraíba, servem como indícios para pensar essa relação de forças. Câmara Cascudo, ao tematizar a banalização do aparecimento dos fantasmas em volta da Casa-Grande e das lavouras de cana, por volta da década de 1950, mostra como nas narrativas as almas dos senhores e das senhoras permaneciam no mundo dos vivos, sofrendo pelos pecados que cometeram em vida contra seus subordinados (CASCUDO, 1971, p. 251).

Fica explícita a mensagem desses narradores: as botijas, além de premiarem os pobres, também representam uma forma de obrigar o senhor a saldar sua dívida para com ele. A revelação da botija é o momento do acerto de contas, de penalização de suas “injustiças”, de seus crimes, pois essa é a única condição da alma do senhor de se salvar, talvez de seu maior pecado, a avareza. E não por acaso, Vidal afirma, ao articular as “panelas enterradas” ao sobrenatural, que é “na Zona dos engenhos, onde a escravidão tendo sido mais intensa” os buracos que mostram que a botija foi encontrada, existem “ordinariamente” e “são buracos feitos dentro de casa, ou nas estradas, por todos os lugares, desde que se tenha a visita do que todos chamam de ‘sinal’. Ou o fogo-fátuo. Ou a alma penada” (VIDAL, 1950, p. 406).

Portanto, as narrativas sobre as botijas, inscritas no campo da história cultural, podem ser reveladoras da dimensão de experiências vivenciadas por pessoas e grupos sociais de uma cultura que transborda a própria história oficial, erigida pelos senhores do açúcar ou pelos seus memorialistas. Enquanto lugares de memórias, as histórias de botijas guardam seus fantasmas que se dão a ler e a ver. As narrativas nelas implicadas não somente falam da violência, da exploração, mas também da dimensão dos sonhos e dos desejos, muitas vezes, difíceis de ser realizados no curto espaço de uma única vida. Daí, talvez, as ressonâncias dessas histórias chegarem ao nosso presente, para se inscreverem a partir de outras relações de forças, para provocar outras dobras. Nesse sentido, quando Crispim, o motorista, se depara com um tesouro soterrado, logo reconhece neste uma botija, e mesmo que ela não tenha sido revelada através do ritual de achamento, ele se inscreve nessa história como um achador, um mercedor. Ele se percebe como “senhor” da botija.

## **Referências Bibliográficas**

ALBUQUERQUE Jr. Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 1999.

BEZERRA, Rubens Borges. *Moedas Holandesas em Pernambuco – Dutch Coins in Pernambuco*. Recife, Pernambuco, Brasil, 1980.

BOXER, Charles R. *O Império Marítimo português, 1415-1823*. Trad. Anna Olga de B. Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Coleção Terra Brasilis. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sociologia do açúcar: pesquisa e dedução*. Rio de Janeiro: M.I.C., 1971.

CAVIGNAC, Julie Antoinette/MOTTA, Antonio. Retóricas do Olhar e Tramas da Narrativa. *Revista Fazendo História*. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/fazendohistoria/downloads/revista/edicao1/artigo2.pdf>. Acesso em: 16/09/2009.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 2ª ed. V. 1 Petrópolis: Vozes, 1994.

DELEUZE, Gilles/ GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. 2ª ed. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 38ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e mucambos: a continuidade de Casa-Grande & Senzala*. 11ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Assombrações do Recife Velho*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 2000c.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz, *Cidades da mineração: memórias e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do século XX*. Cuiabá, MT; Carlini & Caniato; EDUFMT, 2006.

HOBBSWIM, Eric. *A invenção das tradições*. 6ª ed. Tradução de Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

MARTINS, Marcos Lobato. Assombrações em Diamantina. *Revista Leituras da História*. Disponível em: <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/12/artigo100855-6.asp> Acesso em: 08/01/2010.

TORRES, Antonio Montenegro. *História Oral e Memória – a cultura popular revisitada*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2007.

OLIVEIRA, Luiz Antonio. *O Martírio Encenado, memória, narrativa e teatralização do passado no litoral dório Grande do Norte*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia da UFPE. Recife, 2003, 150 folhas.

PIMENTEL, Altimar de Alencar. *Cabedelo*. Vol. II. Prefeitura Municipal de Cabedelo. Secretária de educação, Esporte e Cultura. Cabedelo - Paraíba, 2002.

REGO, José Lins do Rego. *Menino de Engenho*. Nota de Carlos Drummond de Andrade; estudo de Antônio Carlos Villaça. 80ª ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2001.

\_\_\_\_\_. *Bangüê: romance*. 21ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

\_\_\_\_\_. *Histórias da Velha Totônia*. 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SOUZA, Laura de Melo. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

VIDAL, Ademar. *Lendas e Superstições: Contos Populares Brasileiros*. Empresa Gráfica O Cruzeiro S.A: Rio de Janeiro, 1950.

<sup>11</sup>Artigo pautado na tese de doutorado CIPRIANO, Maria do Socorro. *Histórias de botijas e os labirintos do universo assombroso na Paraíba*. 2010. Tese de Doutorado em História. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

<sup>2</sup> Rubens Borges Bezerra afirma que decidiu publicar o seu livro após a reportagem sobre a referida botija pela revista *Manchete*. Segundo o referido autor, no final de 1977, também fora encontrada uma segunda botija “contendo 6.000 mil moedas de ouro”, próximo ao local da primeira botija. BEZERRA, op. cit. p.11.

<sup>3</sup> Em 1694, foi fundada a Casa da Moeda na Bahia, objetivando a circulação de moedas na Colônia – circulação restrita ao Brasil -, muito embora continuem circulando outras moedas, desde 1645 (BOXER, p. 166).

<sup>4</sup> O artigo expõe várias imagens das moedas falsificadas e argumentos no sentido de comprovar que as moedas de Rio Formoso não poderiam ter sido cunhadas pelos holandeses, não somente por serem falsificação grosseira, mas também pelos dados e datas anacrônicas. Contudo, as moedas teriam sido vendidas para colecionadores estrangeiros e também se encontram, segundo ele, em exposição no Banco Central, em Recife. Ver site: <http://www.forum-numismatica.com/viewtopic.php?f=52&t=31628>, consultado em 23 de novembro de 2009.

<sup>5</sup> O próprio Rubens Bezerra menciona o intenso comércio desses tesouros encontrados no Nordeste brasileiro entre os colecionadores. Mas, o burburinho sobre achado de Rio Formoso e adjacências também muito revelou sobre as possibilidades de falsificações nesse comércio. Op. cit. P. 15.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Os trabalhadores eram funcionários da empresa responsável pela construção da BR 101, que liga o estado de Pernambuco ao Sul do país. O achado do tesouro teria ocorrido por ocasião das escavações.

<sup>8</sup>A própria história das expansões marítimas que conduz as coroas, portuguesa e espanhola, ao Novo Mundo, testemunha esse desejo de encontrar os mananciais dos tesouros perdidos e o Paraíso Terreal. SOUZA, Laura de Melo. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>9</sup> A partir de seu diálogo com Proust, Deleuze mostra como para além do mundo do *logos* esse mundo racional, organizado e lógico, regido pela lei de uma verdade antecipadamente estabelecida, os *signos* operam num outro campo de sensibilidades, ao inscreverem-se enquanto *anti-logos*, impondo a “disjunção”, o “dislógico”.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p.138.

<sup>10</sup>Através da tradição oral e das fontes pesquisadas, o *encantamento* não se restringe apenas ao universo da botija, também pode envolver animais, pessoas, espaços e o próprio diabo. Estar encantado é está invisível ao olhar comum e que somente pode ser revelado à pessoa autorizada (merecedora), àquela que partilha os ritos da rede de crenças. Nesse sentido, o encantamento é uma realidade, porém exige que a pessoa decifre os signos aí implicados. No caso do achador de botijas o encantamento quebra a dualidade entre o mundo dos ricos e dos pobres, à medida que funciona como uma negociação entre os dois mundos.

<sup>11</sup>As crenças nas botijas e em todo esse universo encantado também podem ser apropriadas como estratégias de *marketing* destinadas ao turismo. Um exemplo disso é o *site* referente à cidade de Carnaúba dos Dantas, no Rio Grande do Norte; um dos seus pontos turísticos é a Pedra do Dinheiro, citando que, em torno desta, existe uma “lenda” sobre o carneiro de ouro e botijas. Ver o *site*:

[http://www.rntur.com/ecoturismo\\_carnauba\\_dos\\_dantas.php](http://www.rntur.com/ecoturismo_carnauba_dos_dantas.php), consultado em 22 de novembro de 2009.

<sup>12</sup>Essa discussão sobre as articulações entre botija e passado colonial, elaboradas por Freyre, consta no artigo “Freyre e seus Fantasmas: a sociedade patriarcal e a botija”, publicado nos anais do Colóquio de História da Universidade Federal de Pernambuco, *Brasil e Portugal: nossa história ontem e hoje*.

<sup>13</sup>Sobre essas histórias, Lins do Rego escreveu o livro *As histórias da Velha Totonia*. Rio de Janeiro: Editora Olympio, 2003.

<sup>14</sup>REGO, José Lins do Rego. *Menino de Engenho*. Nota de Carlos Drummond de Andrade; estudo de Antônio Carlos Villaça. 80ª ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2001, p.33.

<sup>15</sup>REGO, José Lins do Rego. *Menino de Engenho*, op. cit. p. 92.

<sup>16</sup>REGO, op. cit. p. 92.

<sup>17</sup>Idem

<sup>18</sup>REGO, op. cit. p. 91.

<sup>19</sup>Idem.

<sup>20</sup>REGO, José Lins do. *Bangüê: romance*. 21ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002, p. 249.

<sup>21</sup>REGO, Op. cit. p. 254.

<sup>22</sup>Para ALBUQUERQUE Jr., tanto Gilberto Freyre como Lins do Rego partiam de uma mesma “memória pessoal ou coletiva sobre a sociedade tradicional dos engenhos”, e ambos desejam articular passado e presente, mas para este último, “restabelecer a continuidade e a unidade de seu mundo era estancar o próprio dilaceramento pessoal, reencontrar-se consigo mesmo” (1996, p.130)

<sup>23</sup>REGO, 2002, p. 149.

<sup>24</sup>Op. cit. p. 249.

<sup>25</sup>Idem, p.239.

<sup>26</sup>O filme *Os outros* (2001), do diretor Alejandro Amenábar, trata de uma casa mal-assombrada a partir do ponto de vista dos fantasmas. Invertendo a relação entre vivos e mortos, são estes últimos que se reconhecem como donos da casa. Enquanto isso, os vivos que, por sua vez, pouco aparecem no filme, é que assustam os mortos e acabam sendo os “os outros”.

<sup>27</sup>Regina Beatriz Guimarães Neto em sua pesquisa sobre as cidades de mineração de Mato Grosso, na primeira metade do século XX, destaca o importante papel dos relatos de memórias no sentido de “explorar as práticas culturais dos grupos sociais que se estabeleceram nas fazendas”. Atenta para as narrativas que inventam lugares assombrados, mostrando como, muitas vezes, eles acabavam se tornando verdadeiros por operarem uma lógica particular de crenças: “as histórias de mulheres e homens que se articulam com as histórias de Deus e do Diabo, numa contigüidade reveladora de espaços que se conjugam - o da terra e o do outro ‘mundo’”. GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz, *Cidades da mineração: memórias e práticas culturais: Mato Grosso na primeira metade do século XX*. Cuiabá, MT; Carlini & Caniato; EDUFMT, 2006, p. 67-68).

<sup>28</sup>Após a morte repentina de um senhor de engenho, ocorria que muitas dessas terras passavam de proprietário em proprietário e, muitas vezes, acabavam em ruínas por falta de atividade.

<sup>29</sup>Segundo Schimitt, “No final da Idade Média, os fantasmas foram cada vez mais escutados”. SCHIMITT, Jean-Claude. *Os mortos e os vivos, na sociedade medieval*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo Companhia das Letras, 1999, p.110.

<sup>30</sup>DEL PRIORE, Mary. “Prefácio”. In:- *Assombrações do Recife Velho*. Op. Cit., p.17

<sup>31</sup>Primeira Vara da Comarca de Mamanguape, 1995, processo de número 0231995000401-2.

<sup>32</sup>Ao referir-se a vários seres assombrosos que circulam em Diamantina, inclusive sobre histórias de almas que retornam para mostrar lugares onde deixaram seus tesouros, como no caso do Padre Brasão, o autor Marcos Lobato Martins articula tais aparições ao contexto de modernização, à qual elas se submetem. Ele entende que “Para garimpeiros, roceiros e miseráveis urbanos, ressuscitar crenças ancestrais e narrativas sobre assombrações significava, por um lado, dar conta da crueldade, da injustiça e do desconforto de viver na região, sobretudo numa época que colocava em xeque as estruturas do passado. Por outro lado, a irrupção de fantasmas

---

configurava uma tentativa de conjurar as catástrofes que a modernização incompleta e seletiva de Diamantina potencializara. A onda de histórias sobrenaturais na virada do século 19 para o século 20 parece ter sido, em última análise, uma forma de resistência à ideologia da modernidade pregada pelas elites locais, seja a de matriz liberal-republicana ou a do catolicismo ultramontano”. MARTINS, Marcos Lobato. Assombrações em Diamantina. *Revista Leituras da História*. Disponível em: <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/12/artigo100855-6.asp> Acesso em: 08/01/2010.

<sup>33</sup> Michael Pollack chama a atenção para as “fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável” que separa “uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos” e, seus desdobramentos nos momentos de crise. POLLACK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. Trad. Dora Rocha Flaksman. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. O historiador Antonio Montenegro Torres problematizou essa articulação entre a memória coletiva e a história oficial, apontando para essa operação efetivada através dos relatos orais sobre os acontecimentos ligados ao comunismo. O autor ainda chama a atenção, não somente para o debate em torno da fonte oral, mas alerta aos historiadores sobre a natureza escorregadia da mesma, ressaltando que “o encontro com o entrevistado é sempre uma interrogação, como diante de um documento desconhecido”. TORRES, Antonio Montenegro. *História Oral e Memória – a cultura popular revisitada*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2007, p. 20-21.

<sup>34</sup> O autor se refere à prática de sepultamento nas igrejas, que demarca um período em que ainda não havia cemitério. Sobre esse tema, ler *A Morte é uma Festa*, do historiador João José Reis. Nesta obra, o autor mostra como, a partir do século XVIII, na Europa, a doutrina dos *miasmas* poderia trazer malefícios à saúde, o que acaba resultando na proposta de construção de cemitérios. Porém, tal como na Europa, o autor mostra como na Bahia houve protestos e resistências. Na Bahia, esse protesto ficou conhecido como “a cemiterada” (REIS, 1991, p. 75).