

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CAMPUS SÃO CARLOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ARIANE VASQUES ZAMBRINI

**AS VEREDAS DO BODE
CRIAÇÃO NA SOLTA E LABORO NO SERTÃO DE PERNAMBUCO**

São Carlos

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

CAMPUS SÃO CARLOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ARIANE VASQUES ZAMBRINI

**AS VEREDAS DO BODE
CRIAÇÃO NA SOLTA E LABORO NO SERTÃO DE PERNAMBUCO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientação: Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela.

Coorientação: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden.

São Carlos

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Ariane Vasques Zambrini

11/10/2016

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Orientador e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua
Universidade Federal do Paraná / UFPR

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 16:00h no dia 11/10/2016.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela
Prof. Dr. Piero de Camargo Leirner
Profa. Dra. Ciméa Barbato Bevilaqua

Homologado na CPG-PPGAS na
ª Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Coordenador do PPGAS

à Iracema, Eliana e Ana

AGRADECIMENTOS

O tempo possibilita que se enxergue as transformações pelas quais passamos. Como disse Guimarães Rosa: “mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão.” As pessoas a quem agradeço aqui fizeram parte de minha transformação e, conseqüentemente, da transformação deste trabalho de distintas formas e intensidades. A minha gratidão por todo afeto e atenção de vocês, peço que a sintam, ela não pode ser medida nem descrita.

Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento dessa pesquisa e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar pelo auxílio financeiro que possibilitou minha viagem ao sertão de Pernambuco.

Ao Jorge Villela, agradeço pela orientação atenciosa e extremamente acurada mas, principalmente, pelo contato preliminar com seus amigos do sertão. Ao Felipe Vander Velden, por coorientar essa pesquisa e por sempre estar disposto a pensar sobre os bodes, evidenciando importantes contrapontos nas relações entre humanos e animais. Ao Piero Leirner por ter aceitado participar do meu exame de qualificação e dessa banca, sua arguição foi extremamente decisiva e mudou os rumos desse trabalho. À Ciméa Bevilaqua que aceitou participar dessa defesa e emprestar sua excelência e sofisticação intelectual para este trabalho. Não posso deixar de agradecer, ainda, a todos os professores do PPGAS-UFSCar que por meio dos seus cursos contribuíram para este trabalho e para minha formação.

Agradeço imensamente à professora Carmen Farias, que acompanhou os passos iniciais dessa pesquisa, pelos diálogos inspiradores e encorajadores diante da expectativa de ir a campo, por ter me recebido tão generosamente em sua casa em Recife e por todas as instruções que possibilitaram o maior aproveitamento da estadia naquela cidade e também no campo.

Em Floresta, agradeço aos funcionários do Instituto Agrônômico de Pernambuco (IPA) e da Agência de Defesa da Agropecuária de Pernambuco (ADAGRO), ao Edmir da Coopercapri, a todos da Associação dos Pequenos Produtores Rurais de Floresta, especialmente a Zé Cambota, que tanto contribuiu para essa pesquisa. Em Serra Talhada, também aos funcionários do Sebrae.

Aos amigos e amigas que fiz em Floresta, todo o meu reconhecimento não seria suficiente. Minha dívida com vocês é incomensurável. Raul e Amanda Goiana, os primeiros a me receberem na cidade logo no início dessa pesquisa, em 2013. Nilda e Nelson Ferraz que por semanas também me receberam em suas casas e fizeram com eu me sentisse na minha. Amélia Araújo, minha grande amiga, que me acompanhou durante e depois do campo, sempre atenta e cuidadosa. Obrigada também por me apresentar sua família, especialmente Dona Bezinha, em Serra Talhada, que cuidou de mim com tanto cuidado. À Olimpia Ferraz que me auxiliou mesmo antes de eu chegar ao sertão. Agradeço também aos criadores Nivaldo Carvalho, Luiz Cordeiro, Cilonzinho e suas famílias, pela disposição de todos vocês em narrar tantas histórias sobre os bodes, elas foram imprescindíveis para esse trabalho.

No *mato*, assim como na *rua*, não poderia ter sido melhor acolhida. Lourdes, Tânia, Daniel, Socorro, Letícia, José Ilton e Alexandre, sem vocês essa pesquisa não teria sido possível. Obrigada por me aguentarem todos os meses em suas casas, por terem compartilhado um pedacinho da vida de vocês e por terem me apresentado as suas famílias, que também foram tão generosos comigo.

A todos os criadores e suas famílias, por todas as horas de conversa nos alpendres e nos chiqueiros: Euclides e Nita, Sandro e Josimar, Deta e Teodomiro, Divá e Aldeída, Deta e Batista, Francinete e Nelson, Pacífica e Raimundo, Maurício, Luzia e Zé de Erculano, Gisélia e Tota, Simone e Sandro, Onélia e Nivaldo, Júlia e Osmar, Maria Júlia e João Adão, Marina e Zé, Miúda e Tutinha; Marleide e Pedinho (também pelos deliciosos queijos de leite de cabra). Eva, Gena, Marivalda e Tiva obrigada pelas longas conversas e visitas.

Agradeço aos amigos que pacientemente me ouviram falar sobre os bodes e sobre a saudade do sertão, Rafaela Marques e Felipe Calleres. Àqueles amigos que acompanharam e participaram do brotar dessa pesquisa, Eduardo Albert, Marcelo Santos de Castro e Daniel Cardoso. Ao Rainer Miranda, Adalton Marques, Marcos Vinícius Guidotti e João Dias, por todo empenho e dedicação que compartilhamos por meses de estudos. A minha amiga Tainá Reis, obrigada por me ensinar a respirar quando todo o ar da superfície parecia ter sumido.

A minha mãe e irmã porque sem vocês a vida é impensável e a minha avó Iracema, a quem devemos tudo.

Ao Gustavo, por estarmos lado a lado, entrelaçados, compartilhando o presente e o adiante.

*O núcleo de cabra é visível
debaixo do homem do Nordeste.
Da cabra lhe vem o escarpado
e o estofo nervudo que o enche.*

*Se adivinha o núcleo de cabra
no jeito de existir, Cardozo,
que reponta sob seu gesto
como esqueleto sob o corpo.*

*E é outra ossatura mais forte
que o esqueleto comum, de todos;
debaixo do próprio esqueleto,
no fundo centro de seus ossos.*

*A cabra deu ao nordestino
esse esqueleto mais de dentro:
o aço do osso, que resiste
quando o osso perde seu cimento.*

João Cabral de Melo Neto

RESUMO

O propósito desta dissertação é descrever e analisar relações tramadas entre humanos e não humanos na zona rural de Floresta, município localizado no sertão de Pernambuco. Essas relações são caracterizadas por mim a partir de distintas perspectivas, mas admitem como eixo condutor da análise a prática da criação *na solta*. A pesquisa de campo intensiva, com duração de três meses, somada aos diálogos e entrevistas com moradores da região, criadores do *mato* e da *rua*, permitiram que relações interespecíficas daquele local pudessem ser delineadas. Mais especificamente, trata-se de descrever como famílias residentes em cinco *ribeiras* (Cachoeira, Pocinhos, Quebra-Unha, Capim e Riacho do Meio) lidam e compreendem suas relações com cabras e bodes. A princípio, por meio de uma análise contrastiva demonstro como o *laboro*, atividade diária dos criadores, pode ser pensada em contraposição à noção de trabalho e a um modo de produção extensivo. O *laboro* é um conjunto de técnicas e procedimentos muito específicos que fazem parte desse modo de criação *na solta*, ambos condição de possibilidade para a compreensão das relações que pretendo descrever. Parte dessas técnicas são os *sinais*, recortes feitos a faca nas orelhas da *criação*, que, ao mesmo tempo, simbolizam e identificam o proprietário do animal e a família a que pertence. O *laboro* e os *sinais* são meios de efetivação e visualização de relações de parentesco. O *laboro*, que pressupõe um convívio intenso entre animais e caatinga, permite que os criadores produzam e conservem um conhecimento particular, uma expertise. Apenas alguns conhecem o *mato* e *sabem criar* cabras e bodes. É por meio do nexos constituído entre criadores, *criação* e *caatingas*, dos seus afetos e das afecções de seus corpos que foi possível pensar a ambivalência da noção de domesticação. Portanto, partindo do ponto de vista dos criadores e de suas famílias, descrevo como um modo de criação e suas práticas, possibilitam compreender as relações interespecíficas em uma determinada região. Aqueles que conhecem as *veredas*, traçadas diariamente e ao longo de anos por cabras e bodes, conhecem as impressões e marcas na terra de um modo de existência de sertanejos, caatinga e bodes.

Palavras-chave: Trabalho. Parentesco. Domesticação. Sertão de Pernambuco. Relações interespecíficas. Cabras e bodes. Caatinga.

ABSTRACT

The goal on this dissertation performs both a description and an analysis on human and nonhuman relation based on Floresta's countryside, a town located in Pernambuco State. I have described this relation from some different point of view, yet their particular way of breeding (*criação na solta*) has been the main focus on my analysis. The intensive field research gave rise to the sketching of interspecies relations in that area. It had occurred in the period of three months when took place conversations and interviews with local husbandman who breeds both in the countryside (*no mato*) and the streets (*na rua*). In particular, the issue draws upon a description about how five families from the riparian zone (Cachoeira, Pocinhos, Quebra-Unha, Capim e Riacho do Meio) deal with and understand their relations with goats. At first, my analysis looks forward to the contrast between *laboro* as a husbandman daily activity and both the concept of work and and the extensive production method. The *laboro* is a set of very specific procedure and skill – a part of what is called *criação na solta* – and they are a condition of possibility for what I intend to describe and understand. *Signs* belong to the set of skills: they are a knife cutting made at the goat's ear which concurrently symbolize and identify the animal's owner and its family. The *laboro* and the signs are ways of realization and accomplishment of family affiliation. The *laboro* relies upon the animal's intense acquaintance with the *caatinga* which brings together a particular husbandry expertise; just a few men knows the *terrain* and *how to breed* goats. The concept of domestication can be drawn from the nexus relating breeder, livestock and *caatinga* in the manner of their mutual relation. Hence, from the standpoint of breeders and their families I describe how this practical way of breeding give rise to an understanding on interspecies relation in a given region. Those who knows the *veredas*, the goat-tracks traced as daily over the years, knows as well the ground pattern and footprint which deliver a way of being which is proper to husbandman, *caatinga* and the goat.

Key-words: Work. Kinship. Domestication. Pernambuco Backlands. Interspecies Relation. Goat. Caatinga.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Vista parcial da <i>ribeira</i> Pocinhos _____	11
Figura 2 – <i>Sinal</i> feito a faca _____	63
Figura 3 – <i>Sinais</i> – <i>coice de porta e forquilha</i> _____	64
Figura 4 – <i>Sinais</i> – <i>forquilha e mozza</i> _____	65
Figura 5 – Diagrama 1 – <i>Mourão bico de candiero</i> _____	70
Figura 6 – Diagrama 2 – <i>Mourão de cruzinha</i> _____	76
Figura 7 – Xelú e mandacaru <i>sapcados</i> ao fogo _____	106
Figura 8 – <i>Pai de Chiqueiro</i> _____	114
Figura 9 – <i>Véredas</i> _____	126
Mapa 1 – Municípios do estado de Pernambuco com destaque para Floresta _____	149
Mapa 2 – Município de Floresta e região da pesquisa de campo _____	150
Mapa 3 – Sede do município de Floresta e região da pesquisa de campo: distrito de Airi _____	151
Mapa 4 – Região da pesquisa de campo _____	152

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO 1 – CRIAÇÃO NA SOLTA E LABORO	17
1.1 – Produção e Criação	20
1.1.1 – Modo de produção extensivo	20
1.1.2 – Os manuais de instrução	22
1.1.3 – Caprinocultura e o modelo capitalista de produção	25
1.1.4 – Coopercapri	27
1.2 – Modo de criação na solta	30
1.2.1 – Historiografia regional	32
1.2.2 – <i>Saber criar</i>	36
1.2.3 – Técnicas e Procedimentos da criação <i>na solta</i>	41
1.2.4 – Divisão do espaço na criação	44
1.3 – Laboro e entrestimento	48
1.4 – Um sistema de criação	53
CAPÍTULO 2 – SINAIS, OS SOBRENOMES DA CRIAÇÃO	59
2.1 – Sinais	62
2.1.1 – Constituição dos <i>sinais</i>	69
2.1.2 – Variação dos <i>sinais</i>	74
2.2 – Propriedade	82
2.2.1 – <i>Dono</i>	83
2.2.2 – Roubo e processos (<i>intrigas e questões</i>)	86
2.3 – Família	90
2.3.1 – <i>Casa e chiqueiro</i>	90
2.3.2 – <i>Sinais</i> como memória genealógica	94
CAPÍTULO 3 – OS SENTIDOS DA DOMESTICAÇÃO	98
3.1 – Os cinco sentidos: percepção e expertise	105
3.2 – A domesticação: o fazer acostumar	115
3.2.1 – <i>Bitas</i> , as enjeitadas	115
3.2.2 – Reconhecimento	119
3.2.3 – <i>Vontades</i>	124
3.2.4 – O <i>fazer acostumar</i>	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS	141
ANEXOS (mapas)	149

INTRODUÇÃO

Não é pelo vício da pedra,
por preferir a pedra à folha.
É que a cabra é expulsa do verde,
trancada do lado de fora.

A cabra é trancada por dentro.
Condenada à caatinga seca.
Liberta, no vasto sem nada,
proibida, na verdura estreita.

Leva no pescoço uma canga
que a impede de furar as cercas.
Leva os muros do próprio cárcere:
prisioneira e carcereira.

Liberdade de fome e sede
da ambulante prisioneira.
Não é que ela busque o difícil:
é que a sabem *capaz de pedra*.

João Cabral de Melo Neto

A ideia inicial que guiou a escrita do projeto desta pesquisa surgiu da quase inexistência de trabalhos antropológicos a respeito do bode no sertão de Pernambuco, mesmo sendo ele um animal com papel fundamental nesta região, tanto no que se refere à economia e subsistência das famílias quanto de um simbolismo que liga os caprinos a uma imagem de resistência e resiliência dos sertanejos na caatinga, no semiárido. Considerei ser um tema relevante e particularmente interessante porque o bode, como protagonista desta pesquisa, permite que se enxergue relações interespecíficas de um ângulo ainda pouco considerado – relações entre humanos e animais em um ambiente rural, mais especificamente na caatinga (bioma inclusive pouco estudado nas áreas de biologia, ecologia etc), envolvendo as noções de trabalho, parentesco e domesticação.

A partir dessa escassez na literatura antropológica a respeito das relações entre caprinos, sertanejos e caatinga, o objetivo desta dissertação é descrever e analisar as relações que são tramadas entre humanos e não humanos numa determinada região. O que pretendo, então, é descrever como os criadores de cabras e bodes e suas famílias, também envolvidas nesse criatório, entendem suas relações com os animais e a caatinga. O lugar que elegi para

realizar essa pesquisa foi a zona rural de Floresta, município localizado no sertão do estado de Pernambuco.

Floresta¹ apresenta alguns motores que auxiliaram a minha escolha. O primeiro deles foi a existência de um dos maiores rebanhos de caprinos do país. No período de elaboração do projeto de pesquisa, Floresta contava com o segundo mais numeroso rebanho do Brasil. Dentre todos os municípios da região Nordeste, apenas nos estados da Bahia e de Pernambuco foram contados rebanhos com o número de cabeças acima dos cem mil². Não obstante a existência de significativo rebanho, recebi notícias por meio de meus primeiros interlocutores de pesquisa, com quem eu conversava por telefone antes de ir para o campo pela primeira vez, que a seca que se estendia há três anos estava por dizimar os rebanhos. Contaram-me também que os criadores nessa situação optavam por vender os animais para não vê-los morrer de fome e sede, que ao mesmo tempo em que era doloroso vender aos poucos o rebanho, vê-lo desaparecer depois de tempos de cuidado, era preciso fazê-lo, não apenas por dinheiro, mas por amor aos animais. Esses pequenos relatos que ouvi antes de ir para o campo foram suscitando questionamentos a respeito de como eles conviviam com as cabras e os bodes, como os percebiam, se eram entendidos apenas como uma mercadoria que seria vendida nas feiras e no mercado ou que outras relações poderiam ser traçadas com essas.

¹O município de Floresta está localizado a 432km de Recife, na mesorregião do São Francisco Pernambucano e microrregião do Sertão de Itaparica. Insere-se nos domínios geográficos da macro bacia do rio São Francisco e na bacia hidrográfica do Rio Pajeú. Há em Floresta cerca de 32.152 habitantes em uma base territorial de 3.644km². Floresta é constituída, desde 2005, por uma sede e dois distritos: Floresta, Airi e Nazaré do Pico, respectivamente. Tem como municípios limítrofes ao norte Serra Talhada, Betânia e Custódia, ao sul Inajá, Tacaratu, Petrolândia e o Estado da Bahia, a Leste Ibimirim e a Oeste Carnaubeira da Penha e Itacuruba. (Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. As estimativas da população residente no município têm como data de referência 1º de julho de 2015, a atualização é de 12 de julho de 2016. Para o ano de 2010 a estimativa da população era de 29.285 habitantes. Página visitada em setembro de 2016: <http://cod.ibge.gov.br/MGH>). Ver mapas em anexo.

²Em Pernambuco, o número efetivo de cabeças dos rebanhos de Floresta era de 316.033 e, em segundo lugar, estava Petrolina, com 217.100. Na Bahia, único estado que pode se equiparar com Pernambuco, o maior rebanho era de Casa Nova, com 332.419 cabeças; outros quatro municípios desse estado contavam rebanhos na faixa dos cem mil: Juazeiro, Curaçá, Remanso e Uauá. Respectivamente com 180.271; 122.419; 106.874; 103.229 cabeças. Os dados são de 2014 e a comparação foi feita por mim entre todos os municípios da região Nordeste do país. (Fonte: IBGE, Produção da Pecuária Municipal 2014. Rio de Janeiro: IBGE, 2015. página visitada em setembro de 2016: <http://cod.ibge.gov.br/NBK6>).

Além da expressividade dos rebanhos florestanos, etnografias anteriores registraram tangencialmente a maneira como a *criação*³ se envolvia com as relações de parentesco em municípios daquela região (Marques, 2002; Villela, 2004)⁴. As peculiaridades de se identificar a propriedade animal com um recorte em suas orelhas e a observação inicial de que essa técnica poderia ser associada ao modo como eles entenderiam a família, foi também forte impulso para pesquisar as relações interespecíficas em Floresta.

Tendo em mãos a sabida relevância dos caprinos para o semiárido nordestino, o considerável rebanho de Floresta e os questionamentos iniciais a respeito de como funcionaria efetivamente as relações de parentesco amalgamadas com os animais, fiz meu primeiro campo piloto em fevereiro de 2013⁵. A partir desse contato inicial pude lapidar as primeiras questões da pesquisa e delimitar a área em que ela poderia ser realizada, cinco *ribeiras* na zona rural de Floresta, localizadas especificamente no distrito de Airi e distantes aproximadamente 45 km do centro da sede do município. Elas são conhecidas por Cachoeira, Pocinhos, Quebra-Unha de dentro, Capim e Riacho do Meio e, entre a primeira e a última *ribeira*, se pode contar a medida de aproximadamente 15 km (ver mapas em anexo). O termo *ribeira*, como o encontrei em campo, indica cada uma dessas regiões nomeadas. Contudo, o mesmo termo pode ter seu uso estendido ao conjunto formado por várias *ribeiras*⁶.

Foi entre os meses de fevereiro e maio de 2014 que realizei minha pesquisa de campo e segunda visita à Floresta. Embora eu tenha visitado aproximadamente cinquenta famílias nessa grande *ribeira*, a pesquisa foi concentrada nos Pocinhos, *ribeira* onde a casa em que fui recebida e habitei durante o campo estava localizada. Como veremos ao longo da dissertação, família e território são elementos indissociáveis em grande parte do sertão de Pernambuco (cf. Marques 2002 e Villela, 2004), nos Pocinhos e *região* não é diferente. A família de Lourdes,

³O gado caprino é chamado de *criação*, assim como o gado bovino é *gado*; o equino e o muar é *animal*. Historiadores regionais já assinalavam essa linguagem (cf. Barroso, 1962; Albuquerque, 1989; Andrade, 1964; Menezes, 1937). Elas também aparecem em outras etnografias referentes ao sertão nordestino (Heredia, 1979; Pietrafesa de Godoi, 1999; Villela, 2004).

⁴Os termos em itálico são termos nativos e as aspas duplas são utilizadas para reprodução de falas ou expressões, assim como citações de outros autores. Essas últimas são seguidas por suas referências.

⁵Preciso agradecer novamente aos queridos que me receberam já no início de minha pesquisa, em 2013. Sem eles, é claro, nada teria sido possível ou realizado. Carmen Farias, Raul e Amanda Goiana, Maria Amélia Araújo, Nilda e Nelson Ferraz e professor João Luiz da Silva.

Tânia e Daniel, que me acolheram por três meses de pesquisa, moravam em sua maioria nos Pocinhos e foi nessa *ribeira* onde pude conhecer a maior parte de meus interlocutores mais próximos.

Figura 1 – Vista parcial da *ribeira* Pocinhos



Foto de Ariane Vasques

⁶Logo no início da pesquisa, perguntaram-me em quais *ribeiras* eu permaneceria durante minha temporada em campo, nessa indagação sugeriram que cada uma das *ribeiras* também formariam uma só: “É Pocinhos, Riacho do Meio, Capim, Quebra-Unha... mas você vai à Boa Vista, Jururu, Barra do Juá? É muita gente, né? A *ribeira* é grande.” É comum, ainda, que façam referência a esses espaços utilizando apenas o termo *região*, como, por exemplo, nessa expressão: “Aqui na região a gente cria assim”, para dizer que nos Pocinhos se criava de certo jeito. De acordo com o Vocabulário Pernambucano, *ribeira* é “certa zona marginal dos rios: a *ribeira* do Moxotó, do Una, Capibaribe, etc. Circunscrição territorial que compreende um certo número de fazendas de criação de gado, tirando a sua denominação do rio que a banha, tendo cada uma delas um ferro comum, indicativo da *ribeira*, que é colocado ao lado esquerdo da rez, além do particular da fazenda ou do proprietário, ao direito, aplicados por ocasião da marcação do gado”(Costa, 1976: 679). No Cancioneiro do Nordeste, *ribeira* compreende “não só uma comarca, como a zona servida por um rio: a *Ribeira* do Trahiry, *Ribeira* do Jaguaribe, etc. Além do ferro dos gados há um carimbo impresso a fogo sobre o animal, indicando a *ribeira*” (Carvalho, 1928: 190). *Ribeira* pode ser, ainda “o conjunto de *casas*, portanto de *terrenos* também, parcelas de uma fazenda de propriedade de um ancestral comum de todos os atuais proprietários dos *terrenos* que compõem a *ribeira*. Assim, o parentesco, o sistema segmentar e territorial, as regras de sucessão e de herança, impõem a proximidade espacial de parentes” (Villela, 2007: 111-112).

Em minha primeira viagem da *rua* para o *mato*⁷, utilizei o transporte escolar da Prefeitura Municipal que buscava os alunos em duas praças da cidade, cada uma delas em frente a duas escolas públicas. Cada rota feita pelo ônibus, entre escolas e *mato*, tinha um motorista fixo. A viagem da *rua* até os Pocinhos tem uma duração média de três horas e mais da metade do percurso é feito em estrada de terra batida, em plena caatinga. O ônibus para bem próximo às casas que ficam na estrada, mas alguns alunos precisam caminhar longas distâncias até chegarem em suas casas, mais afastadas dessa via. Enquanto estava já dentro do ônibus, a caminho da casa onde seria recebida e permaneceria, conheci Letícia, sobrinha de Lourdes, que me perguntou se eu era a paulista que viria fazer uma pesquisa ali. Diante de minha resposta afirmativa, Letícia se dispôs a me acompanhar até a casa de Lourdes, que era bem perto da sua. Já era noite quando chegamos no ponto de parada, por volta das 19h30. Junto de Letícia estavam Daniel e José Ilton, outros dois sobrinhos de Lourdes. Ao chegarmos, os quatro, fomos recebidos por Tânia e Lourdes.

Com o passar dos dias e dos meses, Lourdes sempre repetia que a *casa* dela é uma “casa de mulher”, uma “casa que não tem homem” - embora nela também residisse Daniel, seu afilhado, mas que ainda é jovem e, por isso, “estava se pondo homem”. Tânia, que também mora com Lourdes, é quem cuida da *criação*. Veremos que os animais de um chiqueiro, de uma *casa*, podem pertencer a várias pessoas. Na casa de Lourdes, Tânia cuidava de sua *criação* e da *criação* de outros parentes seus. Para compreender como os criadores entendem suas relações com os animais e a caatinga, objetivo dessa pesquisa, eu teria que acompanhá-los de perto, teria que participar de todas as suas atividades cotidianas. Estar em uma “casa de mulher” durante todo o período de pesquisa, permitiu que eu acompanhasse essas atividades, que eu pudesse fazer parte do *laboro* com a *criação* todos os dias. Contudo, habitualmente, as mulheres não participam do *laboro* na caatinga aberta. Então, a partir de minha posição em campo eu pude ter acesso a dois aspectos concernentes ao *laboro*: a minha relação direta com uma criadora e com os animais dela, o *laboro* como é praticado no âmbito doméstico, das *casas*, dos terreiros e do chiqueiro; e uma relação indireta com o *laboro*, por meio dos relatos e descrições das experiências dos homens e o *laboro* com a criação no *mato*,

⁷*Rua* e *mato* são categorias nativas, já observadas em outras etnografias (cf. Marques, 2002. Villela, 2004), para distinguir a cidade da zona rural.

no *campo*. O fio que escolhi para conduzir a escrita desta dissertação foi o *laboro*, na *casa* e no *mato*. Para isso, lanço mão de ambos os aspectos e dos seus dados provenientes, por isso, as atividades cotidianas, aquelas internas a uma casa, que também acompanhei, só serão descritas quando tocarem o *laboro*.

Durante os meses em que morei com a família de Lourdes, participei das atividades diárias e semanais de uma casa: aquelas ligadas à cozinha e à limpeza, lavar a roupa no açude, abrir o chiqueiro todas as manhãs, soltar a *criação*, tirar o leite; quando preciso, cuidar de bicheiras, tirar espinhos das patas de cabras antes de soltá-las para o mato e preparar chás para curar a febre; tanger e *enchiqueirar* a *criação* ao final da tarde. Nos horários vagos, geralmente no período da tarde, quando os afazeres domésticos já foram cumpridos e também durante os finais de semana, eu visitava as outras casas da região. Estas eram cerca de setenta casas construídas, mas nem todas estavam habitadas. Em algumas delas, as famílias estavam ausentes, passando temporadas na *rua* devido a tratamentos médicos ou visitas familiares e, portanto, não pude conhecê-las.

A região onde realizei a pesquisa de campo, como disse anteriormente, compreende cinco *ribeiras* com uma extensão aproximada de 15 km entre a primeira e a última. Para atravessar o percurso que liga uma *ribeira* a outra, há os caminhos pelos quais os *carros* trafegam quase diariamente levando passageiros, animais e mercadorias do *mato* para a *rua* e depois de volta para casa⁸; e também as *veredas* que cortam e entrecruzam esses caminhos ou mesmo os substituem na caatinga.

Percorrendo esses trajetos, avistava os rastros de motocicleta deixados há pouco tempo, as pegadas que podiam indicar seus donos, os buracos de calango, ninhos de passarinhos, urubus abrindo suas asas para se esquentar, as flores do xelú e mandacaru que haviam desabrochado e indicavam que a chuva cairia. Encontrava os barreiros, as barragens e

⁸Os *carros* são os *carros de linha* ou, como também são conhecidos, os pau de arara. Caso alguém precise do transporte, manda-se um recado na casa do motorista para que ele vá buscar a pessoa na casa dela no dia combinado, que geralmente é o dia seguinte. Os três motoristas da região revezam os dias das viagens. Dois deles moram nos Pocinhos e viajam, um deles nas segundas e quartas-feiras e o outro nas terças, quintas e sextas-feiras. A terceira motorista, do Riacho do Meio, viaja todos os dias para a *rua*. A partida é por volta das 4h30 e 5h, a depender do *carro*. Os dias e horários são conhecidos de todos e, embora sejam fixos, podem sofrer alterações em virtude da necessidade do próprio motorista ou dos passageiros.

os açudes que puderam juntar um pouco d'água com as *invernadas* e chuvas que continuaram a cair esporadicamente de fevereiro a maio, período em que permaneci na região. Logo no primeiro dia da temporada de três meses que viria pela frente, constataram que tive muita sorte em ter escolhido esse período para conhecer a região, as cabras e os bodes⁹. Isso porque a primeira chuva, no final do mês de dezembro de 2013, depois de uma seca de três anos, fez com que a vegetação crescesse verde e ela permaneceria assim até meados de setembro. Os animais já estavam gordos e algumas cabras *emprenhadas*, o que possibilitaria o acompanhamento de um período de parição. Embora a vegetação tivesse se modificado, de um branco acinzentado para os matizes de verde, e a água tivesse acumulado, esta primeira chuva não foi o suficiente para que as roças fossem plantadas com confiança. É comum que se cultive feijão, milho, batata, jerimum em sistemas de vazante e revência (cf. Villela, 2008: 27), mas apenas algumas casas trabalharam na roça esse ano: “Se a chuva tivesse vindo antes você teria visto o trabalho na roça... Todo o mundo aqui trabalha de enxada”.

Alguns dias antes de partir para o *mato* para realizar minha pesquisa de campo, permaneci na rua por alguns dias e lá também conheci alguns criadores e órgão públicos que são vinculados à pecuária do município. Permaneci na cidade tendo em vista conhecer ao menos um pouco da perspectiva dos criadores residentes na *rua*; saber quais eram as atividades do Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA) que lida diretamente com os criadores e agricultores, tanto através de “programas de capacitação” voltados para a caprinocultura, como órgão responsável pelo registro dos pequenos produtores (DAP – Declaração de Aptidão ao Pronaf) o que permite que eles realizem financiamentos bancários, os *projetos de banco*¹⁰; a agência de Defesa e Fiscalização Agropecuária de Pernambuco (ADAGRO) órgão de fiscalização estadual que também contabiliza os dados estatísticos dos rebanhos e emite a Guia de Transito animal (GTA), que permite o transporte de animais vivos; frequentei as reuniões do Conselho das Associações dos Pequenos Proprietários Rurais de Floresta; em outra ocasião, entrevistei o presidente da Cooperativa de Caprinos e Ovinos de Floresta (Coopercapri).

⁹Em relação aos termos *criação*, cabra e bode: o termo *criação* é empregado para se referir a cabras e bodes, indistintamente; quando eu uso as palavras cabra ou bode (exceto para situações em que se faz relevante a diferença entre fêmea/macho) não há nenhum critério de diferenciação feito por mim ou por meus interlocutores.

Na *rua* ou no *mato*, o fio condutor desta dissertação é o *laboro* e a prática da criação *na solta*. Minha hipótese é que esse sistema de criatório é condição de possibilidade para que se possa entender as relações interespecíficas naquela região e que são descritas aqui. Desse modo, a organização dos capítulos segue esse mesmo caminho, segue os caminhos da *criação*.

No primeiro capítulo, caracterizo esse modo de criação *na solta* por meio de uma análise contrastiva que tem em seu lado oposto o que chamei de modo de produção extensivo. A distinção que faço entre criação e produção faz referências às técnicas e aos procedimentos empregados em cada um desses sistemas de criatório. Não obstante possam apresentar semelhanças em seu funcionamento, o modo de produção extensivo e a criação *na solta* visam objetivos completamente díspares. Enquanto o primeiro tem em seu horizonte uma transformação em outro sistema de produção (o sistema intensivo ou semi-intensivo), a criação *na solta* insiste em manter o escopo de técnicas como eram praticadas há mais de cem anos, e que são mantidas por um *sistema*. A produção extensiva, modo de produção distintamente capitalista, contrasta com a criação *na solta*, com seu registro historiográfico, com seu *saber criar* específico que mobiliza não só as técnicas, mas espaços particulares na caatinga. A diferenciação entre esses dois sistemas leva a definição da noção de *laboro*, paralelamente à de *entrestimento*, o que conseqüentemente possibilita sua associação com a própria noção de trabalho.

No segundo capítulo, sigo o caminho possibilitado pela *solta* e descrevo os *sinais*, um tipo de registro que é feito nas orelhas da *criação* e é parte das técnicas utilizadas no *laboro*. Esse registro, que é técnica e é signo, simboliza a *criação* como propriedade de um dono particular que pertence a uma família. Por meio dos *sinais*, dispositivo visual de relações de

¹⁰ Os *projetos de banco*, financiamentos fornecidos pelo Banco do Nordeste do Brasil aos pequenos produtores, em geral, são voltados para a caprinocultura e para construção de qualquer tipo de reservas de água (cacimbas, poço amazonas, sistemas de irrigação, poços artesianos). Nestes projetos não é obrigatório mudar o tipo de manejo oferecido aos animais. Contudo, em palestras, reuniões ou “programas de capacitação” acerca da criação de caprinos sempre alerta para as possíveis vantagens de um sistema intensivo de criação. A Coopercapri, Cooperativa de caprinos e ovinos de Floresta é que nos últimos anos tem implementado e incentivado seus cooperados a alterar o modo de criação para intensivo. Embora a própria cooperativa tenha alcançado relativo sucesso com as mudanças, o mesmo não é percebido entre os pequenos proprietários, que segundo o presidente da cooperativa, “insistem em criar como “os avós e bisavós”.

parentesco, veremos como a *família*, a *casa* e a memória genealógica se fundem com os animais.

Por fim, no terceiro capítulo descrevo como a criação *na solta* possibilita refletir a respeito da noção de domesticação no que toca à *criação*. O *laboro* e o contato intenso entre criadores, animais e caatinga permite que um conhecimento a respeito deles e do criatório seja produzido, uma expertise somente daqueles que *sabem criar*. Na criação *na solta*, a domesticação tem menos a ver com domar e dominar e mais com *fazer acostumar*.

As *veredas* são os registros desse modo de criação, são as *vontades* das cabras e bodes expressas e impressas nas terras da caatinga. São elas que seguiremos textualmente a partir de agora.

CAPÍTULO 1 – A criação *na solta*

A cabra é o melhor instrumento
de verrumar a terra magra.
Por dentro da serra e da seca
não chega onde chega a cabra.

Se a serra é terra, a cabra é pedra.
Se a serra é pedra, é pedernal.
Sua boca é sempre mais dura
que a serra, não importa qual.

A cabra tem o dente frio,
a insolência do que mastiga.
Por isso o homem vive da cabra
mas sempre a vê como inimiga.

Por isso quem vive da cabra
e não é capaz do seu braço
desconfia sempre da cabra:
diz que tem parte com o Diabo.

João Cabral de Melo Neto

Conforme vimos na introdução, esta pesquisa, desde sua forma inicial de projeto, sustenta a ideia de que a criação *na solta*, da maneira como é praticada em parcela da área rural de Floresta, é condição de possibilidade para compreender as relações familiares e a noção de domesticação que estão associadas ao criatório de cabras e bodes. Segundo adiantei acima, algumas pistas apareceram desde o primeiro campo piloto entre criadores naquela região. A criação *na solta* exige um registro efetuado nos corpos dos animais. Os *sinais*, recortes nas orelhas da *criação*, indicam a propriedade móvel, individual e familiar, como veremos no segundo capítulo, e direcionam a sua herança de acordo com os processos de segmentação familiar. A criação *na solta* possibilita ainda reflexionar sobre a noção de domesticação considerando que, embora a cabra esteja inserida na esfera doméstica, ela é considerada pelos criadores como um animal “selvagem”, um animal *mateiro*, assunto que tratarei no terceiro capítulo.

Sendo o objetivo desta dissertação a descrição das relações estabelecidas entre os criadores, suas famílias, a caatinga e os animais a partir do envolvimento com a *criação*, será necessário demonstrar a importância do bode naquela região. Não obstante sua grande

relevância, o bode aparece apenas de esquelética na historiografia regional e nacional, que sublinha o papel de outros animais, como o boi e o cavalo, quando se refere ao povoamento da região Nordeste e a sua importância econômica vinculada ao transporte de carne para o litoral. A cabra e o bode, por sua vez, aparecem quando o assunto tratado são os costumes ligados à casa, à subsistência, à resistência do sertanejo, sua força e sua coragem. O bode, assim como o sertanejo, é associado a uma noção de resiliência nessa literatura, animal que sobrevive à aridez e à secura do sertão mesmo quando o que resta na caatinga é terra seca e sol. Portanto, procuro descrever as relações que são efetuadas dia a dia com a *criação*, destacando os procedimentos utilizados na lida com os animais de um modo tão peculiar e há tanto tempo. Peculiar em razão das muitas técnicas que são utilizadas hoje e que eram as mesmas empregadas há mais de cem anos; peculiar porque o criador estabelece uma relação com a *criação* que permite que eles se reconheçam mutuamente, que o criador saiba o que o animal está sentindo e que saiba quais serão seus movimentos; peculiar porque certo tipo de carinho é nutrido pelo animal criado, ao mesmo tempo em que ele pode, caso necessário, ser vendido ou abatido para a subsistência da família ou transformado em um dom para as ocasiões festivas.

Veremos, portanto, que um número importante de contatos, equalizações, hierarquizações, dominações são estabelecidos entre humanos e *criação*. Neste capítulo elas serão distribuídas em dois grandes eixos. Um deles se liga ao problema econômico do modo de produção. O outro, mais concernente aos objetivos deste trabalho, liga-se ao que se pode chamar de modo de criação. Já especificarei esses dois eixos e as funções que desempenham neste trabalho. Para já, no entanto, valerá adiantar que eles funcionam como classes precárias numa taxonomia variante quando encarada nos modos de vida cotidiano. Seu valor, ao menos inicialmente, será unicamente analítico. Da oposição aparente entre os dois pretendo retirar efeitos descritivos que possam distinguir modos de convivência entre bodes e humanos em Floresta. Num dos polos, o da produção, aparece o bode-mercadoria. No outro, no da criação, o bode-pessoa. A variação de um a outro será apresentada etnograficamente, como veremos ao longo do trabalho.

No que concerne ao modo de criação *na solta*, a partir do *laboro* com os animais o criador produz um conhecimento por meio da prática, da destreza com que efetua seus

movimentos na caatinga, das ligações com as espécies vegetais e da perseverança no tempo que envolve o modo de criação. Conhecimento próprio aos criadores que se opõe ao conhecimento ensinado por instituições que visam à transformação do modo de criação em modo de produção. Esse conhecimento é significativo, uma vez que reserva uma quantidade numerosa de saberes referentes à caatinga e aos animais, mas, sobretudo, referentes a um modo de existência. Dessa forma, o que pretendi apresentar nas páginas que se seguem é uma faceta da existência das pessoas que conheci em campo, a faceta que é ligada aos bodes, à caatinga, à resistência, à aridez do sertão. Ela é, portanto, central para a vida das pessoas que encontrei e com quem convivi ao longo de minha estadia em campo porque diz respeito às suas formas de expressão, de vida, de cognição, de aprendizado. Consequentemente, de seus modos de existência, como já referi, pois elabora capacidades perceptivas no que elas têm tanto de prospectivas quanto de mnemônicas.

Para descrever essas relações, neste primeiro capítulo, caracterizo o modo de criação *na solta* a partir do contraste analítico com o modo de produção extensivo. Após retomar brevemente uma concepção de modo de produção, descrevo a perspectiva adotada pelas instituições ligadas à pecuária, no que toca o incentivo à modernização e tecnificação da caprinocultura da região semiárida. Apresento, em seguida, a perspectiva da Cooperativa dos criadores de caprinos e ovinos (Coopercapri) em relação à criação de bodes e o seu intento de inserir os pequenos produtores rurais de Floresta e de outros municípios da região em um mercado de escala de maior amplitude. Paralelamente, retomo as considerações dos pequenos criadores a respeito dos métodos, procedimentos e finalidades referentes ao modo de produção extensivo para, contrastivamente, definir o que é a criação *na solta* e demonstrar de que maneira ela se diferencia do modo de produção extensivo. Para elaborar a definição de criação *na solta*, será imprescindível a compreensão da ideia de *saber criar*, o que implica descrever as noções de *laboro* e *entrestimento*; os conhecimentos, técnicas e procedimentos utilizados no *laboro*; as diferenças entre homens e mulheres na lida com os animais e a formação de espaços específicos decorrentes das técnicas e procedimentos utilizados na criação; ainda, o bode como parte da subsistência das famílias e a noção de *sistema* como a defesa do criatório e da tradição de um modo de criar.

1.1 – Produção e criação

Este primeiro subcapítulo pretende descrever, a partir do contraste analítico entre duas concepções referentes a práticas de criatório caprino – uma concepção de modo de produção e outra de modo de criação –, as relações interespecíficas existentes na região circunscrita por cinco *ribeiras* no município de Floresta, onde realizei minha pesquisa de campo. Particularmente, meu foco é descrever como as famílias dessa localidade entendem e praticam a criação de cabras e de bodes com o intuito de compreender como são constituídas e mantidas essas relações. Para isso, caracterizo essa atividade assim como é percebida pelos criadores, sublinhando noções relevantes para sua compreensão: o *laboro*, o *entrestimento* e o *sistema*. Considerando as noções nativas citadas e o que designei por modo de criação, sugiro que o criatório de caprinos, como é praticado pelas famílias que conheci, pode ser melhor apreendido se relacionado antagonicamente à concepção de modo de produção. Isso porque, embora sob vistas descuidadas eles (modo de produção extensivo e criação *na solta*) possam parecer a mesma coisa, por terem como característica fundamental a criação de animais a dispensa de cercados, são essencialmente contrários se consideradas suas intenções finais. Ambas as formas de criatório tratam de técnicas e métodos que visam à criação de animais na região semiárida. Contudo, apresentam distintas finalidades que refletem diretamente nos procedimentos e na maneira de encarar e lidar com os animais. A partir dessas diferenças, entre o que é pretendido por uma prática e outra, e seus respectivos procedimentos, caracterizo primeiro a concepção designada por modo de produção extensivo e, em seguida, a criação *na solta*.

1.1.1 – Modo de produção extensivo

Inicialmente, como indiquei a algumas linhas acima, sugiro que o criatório de caprinos pode ser definido para essa pesquisa a partir de duas concepções. Ambas tratam de técnicas de criação, mas o que as diferencia são suas finalidades, a maneira de proceder com o criatório e, conseqüentemente, o modo como cada uma delas entende o animal. Diferença de apreensão da relação com os animais que penso ser um dos pontos essenciais desse trabalho. Portanto, a

primeira das concepções designarei por modo de produção extensivo, a segunda, por modo de criação *na solta*.

O modo de produção extensivo, como pode ser conhecido pelo senso comum, é entendido como um criatório no qual os animais andam livres por grandes espaços de terra, são responsáveis pela própria alimentação e há pouco investimento por parte dos produtores. O modo de produção extensivo se diferencia da criação *na solta* porque pretende, em última instância, uma transformação nos procedimentos e técnicas envolvidos no criatório. Dentre essas modificações estão o melhoramento genético dos animais, instalações sanitárias apropriadas que evitem a proliferação de doenças, nutrição balanceada proporcionada pela inserção de ração industrializada, aumento da cadeia produtiva, vínculo a cooperativas, participação de programas do governo que incentivem o criatório, modernização dos meios de produção, estabelecimento e fortalecimento de conexões comerciais que visem o aumento do lucro. Por outras palavras, no modo de produção extensivo há uma gestão do território, das pessoas e dos animais que objetivam um fim que é totalmente diverso daquele buscado pela criação *na solta*. O que pretende o modo de produção extensivo com essa gestão e controle do processo produtivo é a sua transformação para os sistemas intensivo ou semi-intensivo de criação.

A concepção dos criadores que conheci em campo, por outro lado, também trata de técnicas de criação de caprinos, contudo, revela um outro modo de relação (diferente da gestão, que é de natureza externa), que evidencia uma conexão entre caatinga, animais e criadores que vai para além da simples produção, é um modo de criação específico que possibilita a compreensão de outras relações sociais não apenas mercantis, mas aquelas ligadas ao parentesco, à produção de um conhecimento referente ao meio ambiente e a uma noção de domesticação, como veremos ao longo da dissertação.

Então, o modo de produção extensivo é uma atividade pecuária que demanda grandes espaços de terra, posto que os animais são criados soltos, sem maiores cuidados. A alimentação é limitada ao pasto nativo e, conseqüentemente, dispensa a introdução de rações industrializadas. Uma vez que exige baixos investimentos financeiros e tecnológicos, não faz do manejo reprodutivo dos animais ou sanitário das instalações e abrigos uma preocupação

para os produtores. O mercado vinculado a esse modo de produção é, geralmente, restrito às mediações da região onde os animais são criados, vendidos em feiras ou nas ruas da cidade.

Associados a essas características, pode-se listar outros aspectos do modo de produção extensivo como o desgaste ambiental da caatinga que serve de pasto aos caprinos e o mercado, que é relegado à escala local considerando que os produtores não encontram condições de disponibilizar os animais com o peso e tamanho adequados, a quantidade e a frequência exigida por grandes compradores. O problema ambiental relacionado à depredação da caatinga pelos rebanhos de caprinos é bandeira levantada por ambientalistas que defendem a conservação desse bioma. Entretanto, não se constitui como preocupação para os criadores da região que associam a caatinga a um ambiente adequado ao bode e à cabra. Essa concepção de produção extensiva é corrente entre profissionais da área de zootecnia, veterinária, agropecuária. É também acionada por pessoas vinculadas a institutos e organizações como o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) e a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa)¹¹ e que, ainda, podem ser apropriadas por outros grupos como a Coopercapri e o Instituto Agrônomo de Pernambuco (IPA), por exemplo, instituição que pude conhecer em campo. De modo geral, tomando como ponto de referência a produção extensiva, a criação *na solta* é percebida por essas instituições como um modo de criação incompleto, arcaico, que precisa ser aprimorado. Veremos a seguir como essa gestão do território, dos animais e das pessoas é cristalizada nos manuais formulados por uma dessas instituições e destinados aos pequenos produtores.

1.1.2 – Os manuais de instrução

Considerando essa configuração do modo de produção extensivo, empresas como a Embrapa e o SEBRAE incentivam, por meio de cursos de capacitação e manuais de instrução que visam modificar os métodos, técnicas e procedimentos de criação, a transformação desse modo em um modo de produção intensivo. Conforme o manual publicado pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, que compila técnicas e saberes que incidem sobre a

¹¹A Embrapa, criada na década de 1970, é uma empresa pública de direito privado vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

prática da caprinocultura, o objetivo dessa intervenção é tornar a atividade mais produtiva e, conseqüentemente, apta a competir em um cenário nacional. O manual “Caprinos – o produtor pergunta a Embrapa responde”, organizado pela Embrapa Meio Norte e Embrapa Caprinos (2000) considera a caprinocultura uma atividade de grande importância para a região Nordeste do país, embora, segundo os pesquisadores que organizaram o manual, a falta de tecnologias constitui um grande impasse para o seu aprimoramento produtivo e econômico. O manual é destinado aos produtores de caprinos e visa a “dirimir as dúvidas de cunho prático e tecnológico com o objetivo de tornar a caprinocultura uma atividade atraente e lucrativa” (Medeiros et al., 2000: 7). As mudanças no manejo alimentar e sanitário, que empregam a higiene na produção e o controle de agentes patogênicos, são alguns dos principais meios para que essa atividade se torne um negócio competitivo. Isso porque os produtores teriam maior possibilidade de atingir as metas preestabelecidas pelo mercado de ampla escala que exige determinado peso do animal e quantidade elevada de cabeças para comercialização. O intuito do manual é contribuir para a divulgação das tecnologias geradas por esses órgãos de pesquisa para que os sistemas de produção se tornem mais eficientes entre os pequenos produtores.

Segundo os pesquisadores desses centros de pesquisa que organizaram essa edição, a caprinocultura para consolidar-se como atividade competitiva no cenário nacional necessita de aumento de produtividade e qualidade em conjunto com o manejo racional dos recursos naturais (Medeiros et al., 2000: 11):

nesta publicação, a instituição teve a preocupação em flexibilizar práticas de manejo, de modo que, todos os produtores de caprinos e ovinos de corte, independente de seu nível tecnológico, possam encontrar soluções para otimizar os meios que dispõem e melhorar a produtividade de seu sistema. A premissa básica deste sistema de produção é o uso da caatinga durante a época chuvosa, sendo que para a época seca são oferecidas além da vegetação nativa da caatinga, outras opções de alimentação. A fim de melhorar os índices produtivos e tornar a atividade mais competitiva e sustentável para os que vivem dela, é proposto o uso de estação de monta, prevendo três partos em dois anos. Espera-se que com a publicação deste Sistema de Produção a Embrapa Caprinos possa contribuir para que as atividades da caprinocultura e da ovinocultura de corte no Nordeste brasileiro, melhorem sua eficiência como geradoras de emprego e renda nesta região, bem como, promovam a melhoria da qualidade de vida dos nordestinos que tem nessas atividades a base de seu sustento.¹²

¹²In: Embrapa caprinos, visitada em 13 de setembro de 2013.

http://www.cnpc.embrapa.br/?pg=pesquisa_desenvolvimento&uiui=orientacoes_tecnicas.

Os elementos considerados no plano de manejo são a nutrição, a saúde do rebanho e as instalações da propriedade; os procedimentos envolvidos são a castração, o plano nutricional para fêmeas prenhes, a utilização de plantas forrageiras, a assistência ao parto, a implementação de sistemas intensivos de criação, o controle sanitário, a seleção ou cruzamentos para melhoramento genético e as recomendações técnicas para o abate. A eficiência do manejo destina-se ao chamado “melhor desempenho do rebanho” (Medeiros et al., 2000: 68), ao aumento da produtividade e, por conseguinte, a uma maior taxa de lucro. Mais que apontar os fatores que devem ser considerados no manejo, o manual da Embrapa diz exatamente (aos moldes do catálogo apresentado por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* que prescreve datas e modos que o bom agricultor deve exercer para ter como resultado uma boa colheita e ainda ser abençoado pelos deuses) quais são os procedimentos, as épocas propícias, as plantas e as áreas que melhor se adaptam à forragem do pasto, que alimentos e suplementos os caprinos devem ingerir em determinada hora do dia, informa os critérios de seleção de caprinos para reprodução, elenca as principais doenças a serem evitadas e os remédios que deveriam ser utilizados. Por outras palavras, o manual publicado por essa empresa indica que tecnologias deveriam ser empregadas pelos pequenos produtores para que se obtenha êxito na administração da caprinocultura e, por conseguinte, estabelece normas de gestão de um território, das pessoas e dos animais. O discurso empregado por essas instituições incide na prática da caprinocultura para mobilizar saberes e técnicas que visam à gestão das pessoas, do território e dos animais por meio de disputas semânticas e de uma política indissociável da técnica. O objetivo é administrar os costumes, as práticas e os comportamentos dos pequenos produtores com a finalidade de atingir metas mercadológicas. Aqui, o animal é mercadoria e o produtor, força de trabalho; qualquer individualidade (do produtor) ou vontade (do animal) são suprimidas. A principal preocupação é inserir a caprinocultura em uma ampla cadeia produtiva e estabelecer e fortalecer conexões comerciais que visem o aumento do lucro a partir da transformação dos procedimentos e tecnologias empregados no criatório. O modo extensivo tem em seu devir, a partir de modernizações tecnológicas e da administração cuidadosa da atividade produtiva, transformar-se em um modo de produção denominado intensivo ou semi-intensivo. Os seus defensores, conseqüentemente detratores da criação *na*

solta, concebem a criação *na solta* como um modo de criação incompleto, arcaico, que precisa ser aprimorado.

1.1.3 – A Caprinocultura e o modelo capitalista de produção.

Em todas essas características do modo de produção extensivo é possível identificar um viés marxista da concepção capitalista de produção e de trabalho. Contudo, mais que esquadrihar as definições de modo produção, trabalho e mercadoria que cada uma dessas instituições pode mobilizar, interessa-me, a princípio, precisar o que as pessoas ligadas a essas instituições que pude conhecer em campo entendem por produção extensiva para, em seguida, cotejar com as definições teóricas de modo de produção, mercadoria e trabalho.

Um modo de produção, na acepção marxista do termo, só pode ser definido se fundamentado no materialismo histórico¹³. Elaborado a partir de “pressupostos reais”, as premissas desse método filosófico são “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação” (Marx e Engels, 1984: 26). Para os autores, a transformação dos meios de produção por meio da ação do homem é uma atividade manifesta nos modos de existência do indivíduo, é o que diferencia o homem do animal:

pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza dos meios de vida já encontrados e que têm que reproduzir. Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim eles são. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* eles produzem, como com o modo *como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais da sua produção. (Marx e Engels, 1984: 27-28).

¹³Nas “seções da *Ideologia Alemã*, escrita de 1845 a 1846, em que as teses da concepção materialista da história são ilustradas com um esboço da sucessão histórica de modos de produção, começando pela ‘comunidade primitiva’ organizada com base nos ‘laços de sangue’ e terminando com a sociedade feudal” (cf. Almeida, 2003).

Para Engels e Marx, o modo como o indivíduo põe em prática a transformação dos meios de produção o define tanto quanto o que produz. Contudo, não é apenas a produção material de um modo de vida ou a reprodução da existência que define o modo de produção, ele é necessariamente associado às relações de intercâmbio interno e externo de um grupo, à divisão do trabalho, às formas de propriedade e a um período histórico. Essa transformação dos meios materiais tem como resultado um produto, uma mercadoria. E mercadoria, ainda no contexto marxista:

é, em primeiro lugar, como dizem os economistas ingleses, ‘qualquer coisa de necessário, útil ou agradável à vida’, objeto de necessidades humanas, um meio de subsistência no sentido mais amplo do termo. Este modo de existência da mercadoria enquanto valor de uso coincide com o seu modo de existência física tangível (Marx, 1977: 31).

É o caso do bode entendido como mercadoria no modo de produção extensivo. O mesmo fim é encontrado na caprinocultura extensiva no qual os animais são encarados apenas como uma mercadoria destinada a relações de troca e venda. As relações de trabalho nesse modo de produção também são entendidas de maneira diversa da criação *na solta*, mas esse é tema para o subcapítulo 1.2. Para já, cabe adiantar que o modo de produção extensivo como transformação dos meios de produção que visa o incremento do intercâmbio dentro da cadeia produtiva da caprinocultura contrasta com o modo de criação *na solta* quando este último não se adéqua aos objetivos e finalidades do primeiro.

A criação *na solta* salienta outra natureza de relação que pode ser estabelecida entre humanos e animais, embora, é preciso lembrar, ela também seja vinculada à comercialização de animais, mas em outra escala. Já veremos como o bode transita da condição de pessoa à de mercadoria, como a criação deriva no modo de produção de subsistência sempre que isso acontece, quando o bode se comodifica, despersonalizando-se, por meio da sua alienação. De bem inalienável (um quase parente), em certos casos torna-se um corte de carne, um presente, uma pele comercializável nas feiras das cidades próximas.

1.1.4 – Coopercapri

A Cooperativa dos criadores de caprinos e ovinos (Coopercapri), sediada em Floresta, foi criada em 2003 com o objetivo principal de inserir a produção das famílias afiliadas no comércio caprinovinocultor de larga escala. Segundo Edmir, o presidente da cooperativa, Floresta dispunha na época da fundação da cooperativa de um numeroso rebanho de caprinos, embora, mesmo com numeroso rebanho, o município não conseguia atender o mercado regional:

Edmir: fundamos [a Coopercapri] com um grupo de pequenos produtores, com o objetivo de apoiar toda a cadeia produtiva de caprinovinocultura, desde a criação até a comercialização, passando por todos os elos: melhoramento genético, instalação sanitária, questão de reprodução, questão de nutrição, tudo isso, mas sempre visando pegar a comercialização.

Para que as metas estabelecidas pela cooperativa (no geral as mesmas que são indicadas pelas grandes empresas) fossem atingidas e, principalmente, para que a produção das famílias fosse inserida no grande mercado da caprinocultura, seria necessário manejar os animais em sistemas semi-intensivos, desenvolver o melhoramento nutricional e genético do rebanho a partir do uso de plantas forrageiras adaptadas às condições climáticas do semiárido, proceder com a construção de um frigorífico e estabelecer a estruturação logística de transporte para animais vivos e abatidos. A longo prazo, a cooperativa possibilitaria o crescimento econômico das famílias cooperadas em âmbito local e regional, mediante a inserção de técnicas e tecnologias modernas de produção, gestão e comercialização no criatório; impulsionaria os pequenos produtores para dentro da cadeia produtiva e atingiria as metas requeridas para a inserção de seus produtos no mercado nacional, transformando a realidade da caprinocultura através de práticas de manejo para aumento e melhora da produção.

Considerando essa proposta de modificação das técnicas e métodos empregados na criação de caprinos da região semiárida, perguntei a Edmir – depois de uma reunião que participamos em que os expositores de uma instituição salientavam a necessidade de efetivar o projeto de “modernização das técnicas produtivas” –, o que ele achava da necessidade (também expressa pela instituição nessa mesma reunião) de “conscientização dos pequenos

produtores em relação à nova visão da caprinocultura”, da inserção dessas novas técnicas e do requerimento de uma nova maneira de produzir e criar que é exigida dos criadores. Respondeu-me Edmir que o modo extensivo – que nesse sentido se aproxima da criação *na solta*, como veremos adiante em sua fala – praticado há muitos anos de forma efetiva e sempre responsável pela subsistência e manutenção das famílias da região, hoje pode ser considerado um modo de produção insuficiente e incapaz de atender sequer o mercado regional:

Edmir: eu fui criado com caprinos em sistema extensivo. [...] Meu pai criou nove filhos criando bode, no sistema extensivo. Condição mínima, mas criou nove filhos como eu. Formou homens e mulheres, são duas mulheres e sete homens. Com conhecimento ou com menos conhecimento, mas formou cidadãos. Essa é a primeira coisa que eu credito ao bode. Não tinha Bolsa Família, não tinha Seguro Safra, não tinha carro-pipa, não tinha cisterna, não tinha nada. E nós vivemos toda a vida no meio do mato. E sobrevivemos. E meu pai não ganhava um conto de nada, a não ser o bode. Ele matava três bodes a cada feira, trazia a carne para vender no açougue, para fazer as arrumações dele, como ele dizia, que era a feira. E a gente comia a buchada, era o que a gente comia do bode. Quando, uma vez na vida, matava o bode pra gente comer [a carne]. Bom, era assim que funcionava. Só que você diz: Edmir, tu vai criar seus filhos hoje nesse mesmo sistema? Não! Nós estamos no século XXI, a realidade é completamente diferente. Naquele tempo as coisas eram mais fáceis. [...] Tinha violência, mas era violência assim... Por que tinha briga, não tinha negócio de droga, crack. Era diferente [...]. O meu pai criou bode nesse sistema, as caatingas eram abertas, as caatingas não tinham o tanto de cercados que tem hoje, era criado todo mundo junto, como você viu, com sinal. Pronto! Até hoje eu me lembro dos sinais. Todo animal era identificado. Eram nove filhos, cada um tinha suas cabras.

A partir da fala de Edmir podemos abstrair duas características concernentes ao “sistema extensivo” de criação. Em primeiro lugar, fica evidente a efetividade dessa prática de criação em relação à subsistência de uma família. Mais que a simples subsistência física, a criação de bodes “criava família”, “formava cidadãos”. Em segundo lugar, se “naquele tempo as coisas eram mais fáceis” e permitiam que uma família se criasse e se mantivesse apenas com a renda proveniente da *criação*, hoje, segundo Edmir, as exigências que recaem sobre um pai de família modificaram-se e, por isso, as modificações nas práticas de criação deveriam acompanhar essas demandas. Para Edmir, portanto, ao menos segundo a sua fala, fazer do extensivo intensivo implica atualização, em contemporaneização da relação entre bodes e humanos. A velha relação é antiquada, ela não se adequa mais às exigências mínimas do presente. A primeira oposição que se retira da avaliação de Edmir, informada pelas

tecnologias reprodutivas da pecuária contemporânea, é a cronológica. O modo de criação, segundo essa avaliação, é “alocrônico” (Fabian, 1983).

A Coopercapri, que hoje é composta por 118 famílias cooperadas, por sua vez, já adotou o modelo intensivo de produção, mas sua proposta aos pequenos produtores não implica modificações estruturais, de modos de produção. Sua intenção é que os produtores adotem ao menos os cuidados de proteção com o rebanho e que isso impeça sua redução. Um dos fatores mais comuns de prejuízo com a *criação*, no modo extensivo de produção e na criação *na solta*, é causado por predadores da caatinga: o carcará, a raposa, o urubu, o gato do mato. Doenças como a bicheira e o mal-do-carçoço, caso não prevenidas e remediadas, também são responsáveis pela diminuição de rebanhos. Embora as diferenças para a definição analítica do modo de produção extensivo e da criação *na solta* venham a ser caracterizadas adiante (no subcapítulo 1.2), vale destacar agora, lembrando a fala de Edmir, que o motivo da aproximação dessas duas categorias, nesse caso, foram os procedimentos empregados, tanto no sistema extensivo referido por Edmir, praticado por seu pai há anos, como as técnicas ainda empregadas hoje, na criação *na solta*.

A distinção entre modo de produção extensivo e modo de criação *na solta* é também um problema de terminologia, que liga a noção de modo de produção extensivo à linguagem utilizada pelas instituições e cooperativas que pretendem a modificação do sistema usual, enquanto a criação *na solta* é como os criadores se referem ao modo como criam bodes. A permanência nos procedimentos do criatório, que aproxima o modo de criação extensivo da criação *na solta*, é respeitada, ao menos em relação aos criadores, pela Coopercapri, que mesmo depois de adotar o sistema intensivo de produção em seus domínios, não impõe as mesmas modificações ao criador cooperado. Ainda segundo Edmir, a cooperativa adotou essa postura de não imposição de um modo de produção por que:

Edmir: Não podemos ir de encontro com a cultura, porque a cultura é muito pesada, é muito forte. E a cultura aqui é produzir assim, se for de frente, você vai quebrar a cara. Então, você tem que ir adequando sem mudar a cultura. Essa é a grande dificuldade.

A cooperativa encontrou resistência dos criadores que optaram por proceder com a criação *na solta* ao invés de adotar o modo de produção intensivo. Para Edmir, a inadequação do

pequeno produtor ao modo de produção intensivo (adotado pela cooperativa em sua propriedade) foi um dos grandes obstáculos enfrentados por eles no início da cooperativa, já que os criadores encaram a criação de cabras e bodes como uma “atividade de sustento” – e, como veremos adiante para a criação *na solta*, como um *entrestimento* – e para aumentar a produtividade da caprinocultura seria necessário “transformá-la em uma atividade profissional”. Sendo assim, a intervenção da Coopercapri sugere a transformação de um tipo de relação que se desprende da criação *na solta*, entendida correntemente como de subsistência (noção adotada por Edmir) em uma outra, comercial. Para isso, o bode precisaria estabelecer novos agenciamentos com os humanos, com as espécies vegetais e vice-versa. Os humanos, por seu turno, precisariam encarar a *criação* exclusivamente como mercadoria ou, quando menos, prioritariamente, como fonte de renda. Para Almeida (2013), e aqui se pode fazer uma aproximação com um caso no Acre, trata-se de “subordinação da vida silvestre ao capital”, em que o IBAMA:

autorizou por portarias a criação de animais silvestres em regimes ‘extensivos’ e ‘semi-extensivos’ e regulamentando a comercialização e fiscalização desses animais. Um projeto apoiado pelo governo anuncia a implementação de ‘controlled wildlife production modules’ (caso da criação ‘semi-extensiva’ de capivaras); e de um ‘módulo de manejo extensivo’ de porcos do mato (*Tayassu pecari*). Trocando em miúdos: caçada comercial, prevendo-se treinamento técnico de antigos seringueiros em técnicas de ‘produção e manejo de vida silvestre’, incluindo ‘transporte animal vivo, processamento de carcaça e de carne, e comercialização de produtos e de subprodutos de vida selvagem’. Na linguagem da economia política, trata-se de subordinar a vida silvestre ao mercado. Nesse caso, é tanto uma subordinação formal, porque o animal é batizado como semidomesticado para poder ser caçado e vendido enquanto mercadoria, como real, porque animais como a paca e a capivara são então aprisionados e estocados para venda sob a suposição de que são “domésticos”. Na nossa linguagem, trata-se de um ato de guerra ontológica, que destrói redes-de-vizinhança e coloca no lugar delas redes-de-mercado. (Almeida, 2013: 20)

1.2 – Modo de criação *na solta*.

A criação *na solta*, assim como o modo de produção extensivo, é caracterizada pela criação dos animais soltos em grandes espaços de terra e eles são responsáveis por sua própria alimentação. Não obstante essa semelhança, a criação *na solta* evidencia um outro modo de relação com os animais e o ambiente que a define. O modo de criação é o modo de produção extensivo visto de dentro. No lugar da gestão, o cuidado; no lugar da produção que visa

relações de troca ou venda, a criação, que implica considerar de que modo a *criação* é domesticada, acompanhada, quais são os investimentos do criador sobre as relações que são estabelecidas com ela, o cuidado que eles têm em fazê-la crescer forte e resistente. A criação *na solta* parte de outra concepção de ligação com a terra, opera a partir de outros objetivos, métodos e técnicas. Menos preocupados com os aspectos relacionados à produtividade e inserção da produção num mercado amplo, os criadores adeptos da criação *na solta*, produzem um conhecimento referente à caatinga e aos animais, conservado apenas por aqueles que laboram com a *criação* diariamente. Ela resulta, em primeiro lugar, de uma outra pedagogia, refratária que é aos manuais. De seu ensino adquire-se uma técnica, não uma tecnologia¹⁴. Da convivência com os animais aparece uma afinidade interespecífica, não uma mercadoria. As afinidades, as simpatias interespecíficas se expressam, desde há muitas gerações, por meio de um sistema de marcação para identificação dos proprietários dos animais e sua família. Os *sinais*, signos escalavrados nas orelhas da *criação*, familiariza-a ou, quando não, a insere num sistema de transmissão do patrimônio. Humanos transformam suas *criações* em patrimônio familiar, quer dizer, o que só pode circular pelas vias do sangue, uma substância inalienável, o que veremos no segundo capítulo.

A criação *na solta* possibilita, assim, visualizar o nexos existente entre humanos e *criação*. Especificamente, os criadores e a *criação* daquela região conhecem cada planta que

¹⁴A distinção entre técnica e tecnologia foi feita por Ingold (2000), que a realiza ao longo de uma série de capítulos, mas destaca uma diferença básica, inicialmente elaborada etimologicamente: “Let me begin with a brief etymological prelude. The word ‘technology’ is a compound formed from two words of classical Greek provenance, namely *tekhne*, which meant the kind of art or skill that we associate with craftsmanship; and *logos*, which meant roughly a framework of principles derived from the application of reason. Just occasionally, *tekhne* and *logos* were combined in classical literature to denote the art of reason, or the skill involved in rhetorical debate. But in contemporary usage the meaning of technology is just the reverse: namely, the rational principles that govern the construction of artefacts – or more simply, the reason of art rather than the art of reason. In this sense, the term did not come into regular use until well into the seventeenth century. [...] The shift from the classical concept of *tekhne* to the modern concept of technology has brought about a profound change in the way we think about the relation between human beings and their activity. In its original, Aristotelian conception, *tekhne* meant ‘a general ability to make things intelligently’ (Bruzina 1982: 167), an ability that depends upon the craftsman’s or artisan’s capacity to envision particular forms, and to bring his manual skills and perceptual acuity into the service of their implementation. But with the adoption of a mechanistic view of nature, the activity of making began to take on a quite different aspect. The image of the artisan, immersed with the whole of his being in a sensuous engagement with the material, was gradually supplanted by that of the operative whose job it is to set in motion an exterior system of productive forces, according to principles of mechanical functioning that are entirely indifferent to particular human aptitudes and sensibilities.” (Ingold, 2000: 294-295, grifos meus).

serve de alimento para a *criação*, onde são encontradas e em que época; os *sinais* nas orelhas da *criação* permitem que os criadores reconheçam os rebanhos uns dos outros e que saibam onde é o pasto preferencial de cada um; a partir da relação próxima que estabelecem com os animais e as técnicas que utilizam na criação possibilitam a reflexão sobre a noção de domesticação. Temos uma breve pista, pelo que foi visto neste subcapítulo, da relevância dos bodes e das cabras para a constituição de um sujeito sertanejo nas suas relações interespecíficas, no seu modo de vida e percepção. Diante dessa relevância, seria de perguntar o que fez dela a grande historiografia brasileira quando se dedicou a estudar o sertão nordestino.

1.2.1 – Historiografia regional

A prática de criar animais soltos pela caatinga, *gado* e *criação*, remonta à história de povoação e ocupação do sertão. É expressão conhecida e repetida na região onde realizei a pesquisa de campo que “aqui se cria bode desde sempre”. Não pude, assim como não constitui um objetivo desta etnografia, encontrar fontes documentais que atestassem a data exata de chegada dos caprinos e início de sua criação no nordeste do país. De qualquer forma, uma pesquisa de fontes documentais visando à reconstituição da colonização da região fugiria muito ao escopo deste trabalho. Contudo, é interessante lembrar que a literatura regional escrita por folcloristas, memorialistas e cientistas sociais que dissertam sobre o povoamento do interior do país e descrevem a ocupação da região realizada pelo movimento das boiadas que abriram os caminhos nos sertões, indica que, ao lado dos bois, cabras e bodes também participavam desde o período colonial da vida sertaneja¹⁵:

foi no domínio das caatingas, que se estendia na faixa medeante entre o S. Francisco e o Paraíba, que aumentou celeremente a criação de gado. Em pouco, restabelecido o

¹⁵Sobre povoamento e fixação nos sertões pelos caminhos de boi (cf. Abreu, 1975 e 1976; Albuquerque, 1989; Andrade, 1964; Antonil, 1982; Cascudo, 1968; Prado Jr., 2000); “Nos meados do século XVIII, começou a distribuição de terras no sertão, por grandes datas de sesmarias, geralmente conferidas aos seus descobridores que situaram fazendas de criação de gado, ou se empregavam no cultivo de terras, fundando pequenos núcleos de população, de onde vêm, com seu crescente desenvolvimento, as florescentes cidades e vilas daquela zona.” (Albuquerque, 1989:13). E, ainda, “para o Nordeste, a pastorícia fixou a população. Os velhos ‘currais de gado’ foram os alicerces pivotantes das futuras cidades. As fazendas coincidem como denominadoras das regiões povoadas” (Cascudo, 1968: 84).

contacto com o Recôncavo e os centros dos engenhos pernambucanos, que necessitavam da carne, as boiadas desceram desses recessos sertanejos, propiciando vantajosos lucros aos criadores. Estes, mamelucos que, como vaqueiros, estavam muitas vezes a serviço de senhores ricos, que não se aventuravam àquelas paragens, onde construíam cabanas de palha (Capistrano), eram considerados inaptos para o serviço contínuo e absorvente da lavoura. ‘A indústria que, durante séculos, conseguiu prosperar nas caatingas nordestinas, - diz Sobrinho – suplantando quaisquer outras, foi a criação de gados bovinos, eqüinos, caprinos, ovinos, por isso que se correlaciona intimamente com a natureza da terra, com os caminhos e com a cultura do povo coévo’. (Menezes, 1937: 61).

Assim como o povoamento e a fixação nas terras do sertão por meio das fazendas de *gado*, também é descrita por esses autores a importância do vínculo estabelecido entre vaqueiros e fazendeiros, suas responsabilidades e tarefas, valores morais que alicerçavam suas relações, as atividades desenvolvidas diariamente pelos primeiros e o caráter ausenteísta da administração das fazendas, propriedade dos segundos. Segundo Andrade, “foi a pecuária quem conquistou para o nordeste a maior porção de sua área territorial” (Andrade, 1964: 183). É ela que “permite, assim, a formação daquilo que Djacir Menezes chamou de ‘o outro nordeste’, do nordeste das caatingas e do gado que a um só tempo se opõe e complementa o nordeste do massapé e da cana-de-açúcar” (Andrade, 1964: 184).

A figura do vaqueiro recebeu grande dedicação de autores interessados nesse período e região, considerando sua relevância para manutenção das fazendas, fonte de renda e trabalho mais comum na época. Medrado (2012) analisa as relações de trabalho e dominação estabelecidas entre vaqueiros e fazendeiros no período de 1880 e 1900 em uma região tradicional de pecuária do nordeste baiano. A autora salienta a importância da figura do vaqueiro e, sobretudo, os valores morais como “a fidelidade, a honra da palavra, a coragem, a dignidade e a confiabilidade” (: 91) nos quais era baseada essa relação e que, por sua vez, possibilitava a criação na solta:

o sentido de respeito à propriedade alheia, altamente desenvolvido entre os criadores e vaqueiros, é uma nota de caráter daquela gente, explicando-se assim como podem animais de diferentes donos viver a vida livre das terras abertas, sem controle, apenas de longe em longe visitados pelo vaqueiro. (Macedo, 1952 apud Medrado, 2012:95).

A autora observa ainda o conhecimento minucioso que o vaqueiro tinha das fazendas, da caatinga, e dos ferros dos animais: “símbolos de pertencimento do gado, como ferro e

chocalhos usados pelos criadores, [para] dizer ‘que era de seu domínio’ aquilo que aparentemente não era de ninguém” (: 95) ¹⁶.

A historiografia salienta a presença do boi e do cavalo ao lado dos vaqueiros ao mesmo tempo em que relega bodes e cabras para as entrelinhas, estes, visíveis apenas para aqueles que se esforçaram pra vê-los resistir na caatinga. É com atenção a essas ricas narrativas que foi possível identificar pelas frestas da grande historiografia, nas páginas dos historiadores menores, a presença de cabras e bodes na lida cotidiana dos criadores, outrora vaqueiros: “Pela manhã, sôltas no chiqueiro, as cabras ganham as pastagens, berrando às crias, enquanto os pais-de-chiqueiro bufam coçando-se às cercas ou aos pulos e cornadas;” (Barroso, 1962 [1912]: 43).

Observa-se que junto com o *gado* e com os *animais*, vaqueiros criavam os “animais de terreiro” ou “animais de criação” e “o queijo com rapadura e carne de bode [constituíam] os alimentos cotidianos do sertanejo, bem superior, portanto, quanto ao valor nutritivo, à farinha com peixe sêco consumida na região da Mata.” (Andrade, 1964: 197). Embora os caprinos apareçam quase de passagem na literatura regional e ainda muito pouco na antropológica¹⁷, quando são comparados às pujantes e belas descrições das grandes façanhas de bois, cavalos e vaqueiros¹⁸, os dados de campo que pude recolher indicam para a grande valia da *criação*, que se mantém até hoje, desde os tempos dos antepassados dos criadores.

¹⁶Ao que sua análise toca as relações com animais, a respeito dos processos que envolvem furtos de animais e a evidente importância econômica dos rebanhos para o patrimônio total das famílias de criadores, tratarei no segundo capítulo. A respeito da noção de honra que também é mobilizada pela autora, gostaria de sublinhar uma ressalva, mas para o sertão pernambucano, pois há divergências concernentes ao sentido e importância dada a essa noção. Segundo Villela (2004), “o uso avaro da palavra e os contextos em que é usada sugerem que ela não era – como não é atualmente – uma categoria nativa que explique comportamentos. Não é alegadamente pela honra que os sertanejos se vingavam. A noção é muito mais importante no registro da moral estatal e, talvez, tenha invadido por aí os sistemas explicativos dos cientistas sociais que se dedicaram ao estudo do sertão.” (: 183).

¹⁷Especificamente sobre caprinos (cf. Silva, 2014) Em pesquisas antropológicas, mas sem constituir o foco de análise (cf. Pietrafesa de Godoi, 1999; Heredia, 1979; Villela, 2004; Marques, 2002; Woortmann, 1990). E, ainda, sobre a caprinocultura no semiárido dos estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Ceará, mas especificamente sobre a construção de mercados sociais de caprinocultura (cf. Gonçalves Jr., 2011).

¹⁸Pesquisas referentes aos vaqueiros (cf. Medrado, 2012; Andriolli, 2011; Ribeiro, 1998). Também sobre a pecuária na solta, mas referente ao nordeste de Minas Gerais – nos vales do Mucuri e Jequitinhonha – no final do século XIX e meados do XX, ver Ribeiro (1998).

As vaquejadas e apartações, temas recorrentes das cantorias, gestas e ABC sertanejos, eram parte da lida diária dos vaqueiros nas fazendas de gado. Embora as façanhas de grandes vaqueiros, seus *animais* e o gado *barbatão* fossem temas constantes nos poemas e cantos, a autoria dessa arte é, geralmente, mantida no anonimato:

a quase totalidade dos versos é anônima e todo sertão repete a obra mas não conhece e jamais conhecerá o autor. Sabe-se apenas a história, seguida e concatenada, duma existência bravia, sem cotejos e sem estímulos em cancioneros ibero-americanos. O poeta sertanejo desaparece inteiramente. Só o animal, touro ou onça, boi ou bode, falará para a memória fiel de gerações de vaqueiros e cantadores. (Cascudo, 1972: 72).

A importância dos animais também fica evidente nessa forma de registro da memória sertaneja:

o assunto mais sugestivo, depois do desafio, era a história dos entes que povoavam a vida do sertão, bois touros, vacas, bodes, éguas, as onças, os veados. Essa fauna era evocada com detalhes de localização, indicações de nomes próprios que faziam rir a assistência. Os touros e bois, onças e bodes velozes contavam suas andanças, narrando as carreiras e os furtos cometidos (Cascudo, 1972: 69).

Os grandes esquemas comerciais da época colonial arrastavam consigo os bois, os vaqueiros, o charque, a propriedade móvel, enfim, cujo destino era o de alimentar os trabalhadores dos engenhos monocultores da Mata e do litoral. A plantation, modo comercial e de governo, dependia deles e por conta disso devotou ao sertão essa tarefa subsidiária. Das idas e vindas, da consolidação dos currais, fundaram-se povoados, vilas e cidades. A grande historiografia colonial preocupou-se em mostrar esse esquema.

A historiografia menor, mas também a literatura e a poesia lidou com um outro movimento. Nele, o protagonista era o bode que, ao lado do camponês, do matuto, do criador, formou-se a si como sujeito transando caminhos e veredas construídos pelos pés magros e discretos dos caprinos. Uma longa história subterrânea foi sussurrada no *mato*, dependurada nos cordéis em dias de feira, cantada nas violas de São José do Egito.

O modo de criação *na solta* como era praticado por vaqueiros no período de fixação nas terras do sertão é, de certo modo, mantido em seus procedimentos e técnicas até os dias de hoje, reivindicado como aprendizado que é transmitido de pais para filhos e de avós para seus

netos, um conhecimento que só pode ser apreendido na prática cotidiana, no *laboro* com a *criação*.

1.2.2 – *Saber criar*

Nas *ribeiras* onde fiz minha pesquisa de campo, *saber criar* implica uma relação direta com o *laboro*. Exercício diário que é possível apenas no modo de criação, incompatível que é com o modo de produção extensivo. O *laboro* são as práticas, técnicas e procedimentos envolvidos na criação de cabras e bodes *na solta*. Então, para que se possa laborar com a *criação* é preciso *saber criar*, quer dizer, é necessário ter um conhecimento específico adquirido a partir de um modo de existência que é ligado à *criação*, à vida na caatinga, à vida no *mato*. Um conhecimento certamente assimilado por meio da experiência diária, mas, sobretudo, que é aprendido com o pai, com o avô, que são os que “sabem criar como antigamente”; que sabem “criar do jeito da gente”.

Essas são expressões recorrentes entre os criadores que conheci em campo, *no mato*. Eles reivindicam para si um conhecimento de técnicas de criação que só os que vivem *no mato* e aprenderam a laborar com a *criação* desde a infância podem conhecer, há um “domínio pragmático das técnicas” (Almeida, 2013)¹⁹. Essa afirmação é decorrente da prática cotidiana que exercem com os animais, como referi, mas também como parte de um processo mnemônico imprescindível para a permanência dessas técnicas. A prática e a memória caminham juntas no *laboro*. Como veremos adiante (subcapítulo 1.4), o *laboro* com a *criação* faz parte de um *sistema*.

No final de minha temporada em campo, alguns criadores afirmavam em tom de brincadeira que depois de tantas perguntas a respeito da criação de bodes eu mesma poderia, se morasse no *mato*, cuidar de alguma *criação*. Entretanto, em uma conversa com um dos

¹⁹“Falamos do ato de pescar, remetemos assim ao domínio pragmático das técnicas. A atividade do pescador consiste em reconhecer indícios – a água calma que é perturbada por uma trilha quase imperceptível na sua superfície, a presença de paus que indicam uma tronqueira subterrânea – e em usar técnicas e instrumentos, como canoa, tarrafa, arpão, um corpo que mergulha sob paus nas águas barrentas. Já que não basta que haja peixes pressupostos – é preciso com efeito apanhá-los –, e cada ato de captura passa agora a operar como uma corroboração pragmática da ontologia.” (Almeida, 2013.: 13).

criadores, em que ele elencava os nomes das plantas conhecidas e preferidas pelas cabras, ficou evidente, como eu já havia reconhecido, que é preciso muito mais que o conhecimento teórico concernente à *criação* para que se possa laborar com os animais. Afinal, não se trata apenas de apreender um conhecimento teórico e conceitual do modo de criação, nem de opô-lo a uma prática cotidiana. A possibilidade de compreensão está nas diferentes formas de aprendizado e, conseqüentemente, de percepção e cognição:

Sandro: Rama de quixabeira, tomilho, rama de pau-de-leite era o que davam antigamente pra criação comer. Hoje, você aqui com sua cabra, sabe tirar um galho de quixabeira, sabe tirar um galho de pau-de-leite para dar a ela? Não, né? Pronto! Aí você passa por um pé de pau de leite, que é uma rama boa, porque você não conhece, você não tira. Aí o cuidar, não é todo mundo que sabe cuidar, né? Aí criar, aqui, nós que já somos acostumados, nós sabemos criar do jeito da gente. Outras pessoas de outras regiões já criam dando outra ração. Eu posso até chegar lá, ter uma cabra morrendo de fome, ter uma rama que eles dão àquela cabra e eu não sei. E pode chegar dele chegar aqui também e não saber o que é pau-de-leite, porque lá eles acostumam com outra ração.

A partir da fala de Sandro, criador residente em Pocinhos, é possível analisar alguns aspectos constituintes do *saber criar*. Segundo nos informou, não é todo mundo que *sabe cuidar* da *criação*, porque para isso “é preciso conhecer os animais”, a região onde eles habitam e de quais espécies vegetais os próprios animais escolhem se alimentar. Cada criador, residente em sua *ribeira* é “acostumado”, quer dizer, conhece por hábito, por tempo de convívio o que é da preferência da *criação* e, assim, pode melhor cuidá-la. Sandro detalha parte de algumas operações que estão envolvidas em *saber criar*. Conhecer que plantas da região são as selecionadas para dar à *criação* e em que época ela está pronta para servir de alimento aos animais, é algo apreendido a partir da observação e da convivência diária com a *criação* e com a caatinga. Portanto, não custará insistir, criar implica uma relação estabelecida com os bodes, mas também uma relação de conhecimento e reconhecimento das espécies vegetais. Conhecer as suas virtudes nutritivas para reconhecê-las como benfazejas para os bodes. Conhecimento indireto, adquirido pela via da observação das preferências destes últimos. É no juízo de preferência dos bodes que os criadores se baseiam. Conhecimento de fonte empírica, baseada na classificação feita pelo agente não humano. A cabra e o bode selecionam eles mesmos os *pés de pau* que são de sua preferência e é durante o *laboro* que o criador pode acompanhá-los e conhecer que *ramas* são escolhidas por eles.

Além do conhecimento referente à vegetação nativa da caatinga que é conservado pelos criadores, *saber criar* remete a uma noção de cuidado. Saber que cuidados devem ser despendidos com a *criação* durante o *laboro* é uma questão de costume. Conhecimento e aprendizado estão ligados a uma percepção do que o bode precisa, e isso só quem está acostumado consegue ver e, quem sabe, prever. Conhecimento, então, que é produzido todos os dias com o *laboro* e, ao mesmo tempo, passado de geração para geração. Desse modo, não é um conhecimento externo à relação existente entre criadores, *criação* e caatinga, que ambiciona administrar uma produção pecuária que está em jogo. Josimar, esposa de Sandro, que também participava dessa conversa, relatou sua experiência com um curso de capacitação oferecido por uma instituição para criadores de caprinos:

Josimar: Eu fui numa capacitação na Boa Vista... O rapaz, ele ensinava como criar bode, né? Aí ele disse que é muito estranho e muito errado o modo como o pessoal daqui cria. Porque não é pra criar solto, é pra criar em mangas ou em cercados.

Sandro: É em piquetes que eles chamam.

Josimar: Mas quem melhor cria somos nós, porque a criação come as ramas de remédio medicinal e não come uma rama só, não precisa nem ficar tomando essas vacinas.

Sandro: Por que um animal quando come uma rama só, uma comida só, o que acontece? Intoxica. A criação que é criada no mato, agora, ela tá comendo vários tipos de comida, ela pega uma comida aqui que é uma erva medicinal, aquela erva já pode servir pra um verme que ela tenha. Quer dizer, ela come aquilo que ela acha bom, ela vai comer escolhendo, ela não come uma comida só. É como você, é igual à gente.

Como assinalei em algumas linhas acima, os criadores sublinham traços pertinentes ao comportamento da *criação* que evidenciam um conhecimento que é produzido pelos animais, guiados por sua *vontade*, mas que é também apreendido pelos criadores que *sabem criar*. Um instrutor vinculado a uma instituição que pretende capacitar os criadores em técnicas – ou tecnologias – que eles consideram mais modernas e propícias para o desenvolvimento da caprinocultura, certamente não tem ciência da importância do conhecimento produzido pelos criadores em conjunto com os animais na caatinga. Talvez, mesmo que a tenha, considera esse conhecimento incompleto ou às vezes irrelevante.

A *criação* tem *vontade* e tem manias. Algumas manias dependem inclusive da *natureza* de cada animal, quer dizer, se é uma cabra *mansa* ou *braba*, se é de seu feitio

agredir, ir pra cima das pessoas para *dar marradas*²⁰ ou se, ao contrário, é passiva e amorosa. Apenas como exemplo da *natureza* tempestuosa que uma cabra pode ter, conto que fui perseguida por um período de uma semana por uma delas. Ao ver-me no terreiro da casa, a cabra berrava e vinha em minha direção, quando estava já bem perto não permitia que eu me distraísse, com o perigo de ser atingida por suas *pontas*. Adiante, (subcapítulo 1.2.5) detalharei o problema da *vontade* da *criação* no que toca a formação e divisão dos espaços utilizados na criação *na solta*. A *vontade* da *criação* é visível na terra, nos desenhos que fazem seu caminhar pela caatinga, nas *veredas* que são riscadas diariamente e desde muitos anos atrás e estampam seus trajetos que podem ser seguidos pelo criador que *sabe criar*.

O *laboro* com a *criação* abrange, portanto, além dos cuidados diretos com os animais, um conjunto de saberes e práticas ligados a todos os aspectos da vida no *mato*:

Sandro: Tem uma coisa que eu não falei pra você ainda, Ariane. Tem criador aqui que é criador e não sabe assinar uma cabra. Se você não sabe assinar você vai depender dos outros, se você não sabe capar um bode, se você não sabe quando uma cabra vai parir. Para você ser criador você tem que entender um pouco do criatório, da criação. Você não sabe furar um caroço de uma cabra. Aquele caroço ele tem um tempo que você vê que tá bom de furar. Aí você não sabe aplicar uma injeção numa cabra, que tem gente que a cabra pode tá doente e não sabe do que é que ela tá doente. Aí, a cabra pariu. Quando ela parir ela tem aquela coisa que o cabrito fica dentro que chama as parte dela, ela tem que despachar, tem que sair. Depois que ela derruba o cabrito, ela fica com ela dependurada e tem que derrubar ela [o despacho]. Aí tem um medicamento que você aplica pra ela despachar. Se ela não despachar vai ter que puxar. Aí o que é que faz? Pega um pauzinho vai puxando, rodando, rodando, rodando até tirar ele devagarzinho e sair tudo. Se não sair tudo corre o risco dela morrer. Outras pessoas, não, pegam pau farinha, pau piranha. Se a cabra não despachar tem umas ervas medicinais. Porque o pessoal aqui não se dedica só a cuidar dos bodes, outras pessoas cuidam da roça, precisa de cuidar da roça, tem que ajeitar uma cerca, porque se você tem uma manga cercada e a cerca tá quebrada você não tem como botar as cabras dentro, você bota a cabra a cerca tá ruim, o buraco tá ali, a cabra vai sair pro mato. A cisterna, que é um reservatório de água que a gente tem que vai servir pra cabra também, mas você estando cuidando da cisterna não tem como você tá cuidando da cabra ao mesmo tempo. Uma cabra pode parir no mato e você não ver por conta de você tá fazendo outra coisa. Isso tudo faz parte do criar. Você ter o reservatório de água, você ter o medicamento pra você aplicar nela, você ter o chiqueiro pra você botar ela, você ter uma manga pra você botar quando elas quiserem parir.

²⁰*Dar marrada* é o movimento que a cabra ou bode fazem em direção a uma pessoa ou animal para atingi-los com a *ponta* (o chifre). Quando ainda são cabritos brincam de *dar marrada* uns nos outros, principalmente nos fins de tarde quando voltam para o chiqueiro. É o momento em que dizem que estão *escramuçando*, brincando. Segundo o verbete do Vocabulário Pernambucano, *escramuçar* é: “andejar, encher as ruas de pernas, correr sêcca e méca; andar na pandega, na vadiação”. (Pereira da Costa, 1976: 332).

Conhecimento simultaneamente etológico, concernente aos hábitos e comportamentos das cabras, gerencial, atinente à organização do espaço propício para a segurança dos animais, e médico, capaz de diagnose de cura. O conhecimento a respeito do modo de criação, os detalhes de como se criam cabras e bodes *na solta* na caatinga, são relevantes devido ao modo específico de criação, que remete tanto ao envolvimento com a caatinga, quanto a uma tradição desse modo de criação, que passa de geração para geração por todas as famílias daquela região. Criar *na solta* não é simplesmente deixar os animais soltos ao léu no *campo*. É uma relação pastoral, quer dizer, para usar a expressão de Michel Foucault (1995; 2006 [1981]), cuidar de *omnes et singulatim*. Exige, assim, o conhecimento individual, um conhecimento individualizante. Salvar cada um dos indivíduos do rebanho, mas preocupar-se igualmente com a coletividade. Proximidade e observação no nível do detalhe, eis as suas exigências mínimas.

Criar *na solta* envolve, ao mesmo tempo em que o produz, um conhecimento do *mato*, dos caminhos, das árvores, dos *serrotes*, de cada tipo de *pé de pau*, dos feixes de *veredas* riscados no chão pelos percursos da *criação*. Envolve também técnicas e saberes de criação, bem diferentes dos empregados no modo de produção extensivo. Enquanto nesse modo de produção – que tem em seu horizonte sua transformação para o modo de produção intensivo – os animais são submetidos a uma gestão minuciosa de seus corpos, que determina onde devem ficar, por quanto devem permanecer presos nos cercados, qual é o período de monta, qual a proporção de um macho reprodutor para o número de fêmeas matrizes, que remédios devem ser ministrados no caso de cada doença em quais proporções, quantos quilos devem engordar os animais e qual a ração deve ser servida a eles; na criação *na solta*, o criador respeita a *vontade* da *criação* que caminha livre pelas *caatingas* e volta todos os dias para o chiqueiro na casa de seu criador, cuidador:

Luís: O bode é malino, como a gente diz, né? O bode é pra ser criado rústico mesmo, do jeito que veio ao ambiente. De manhã ele sai... por exemplo, ali no nosso ambiente, por ali você viu, eles dormem naquele serrote, perto do bebedouro, né? O bebedouro é largo, então eles dormem, acham bom ficarem ali amalocados da tardinha pra noite, mas pela madrugada, quando começa ali pelas três horas ou quatro horas da manhã eles começam a se mexer. E a tendência deles é andar o quanto puder! Tem criação que você vê no dormidouro, no beco, quando é três horas da tarde mais ou menos elas estão com duas léguas de distância [doze, quatorze quilômetros de distância]. Aí a partir da hora que começa esfriar o sol elas começam a voltar de lá pra cá. Quando chegar à tardinha, umas cinco horas e meia, você as vê

começarem a chegar ao pátio. Aí você diz: é a cabra que eu vi lá no alto do serrote... É muito engraçado o bode. Só a gente aqui da região que sabe disso. É por isso que o bode não dá muito certo nesse sistema intensivo, a não ser o de raça mesmo, criado dessa forma.

Por outras palavras, não é a situação geral da região, o desenvolvimento precário da economia rural, o atraso, enfim, do *matuto* que impõem o modo de criação. O modo de criação não é acidental, nem circunstancial, nem contingente. Ele é necessário, no sentido filosófico da palavra, quer dizer, que não poderia ser de outra forma. Porque ele é indissociável da *natureza* do bode e a única adequada aos seus costumes, *vontades* e hábitos.

1.2.3 – Técnicas e procedimentos da criação *na solta*

A lida diária com a *criação* é chamada pelos criadores de *laboro*. Soltar os animais todos os dias pela manhã, chamá-los²¹ de volta ao fim da tarde para guardá-los no chiqueiro, jogar milho, por sal nos cochos, tirar o leite pela manhã, *enchiqueirar*²², são procedimentos que caracterizam o *laboro*. Durante uma das conversas que tive com Zé Cambota, criador residente na *ribeira* de Boa Vista, região que faz divisa com a Cachoeira, indaguei por que ele achava que se criavam bodes no sertão há tanto tempo e porque muitos diziam que “mais que terra de boi, o sertão é terra de bode”:

Zé Cambota: O semiárido é muito importante e bom para a criação. A área é adequada para o tipo de bode que se cria aqui. A criação da Bahia, por exemplo, não

²¹Todos os fins de tarde a *criação* começa sozinha a voltar para seus respectivos chiqueiros. Os criadores, entretanto, gritam para chamá-las, para alertá-las da volta. Esse grito é muito semelhante aos aboios de antigamente. O aboio, por sua vez, diferente do grito que é executado hoje em dia, era como uma música, uma melodia cantada na língua dos animais: “O canto dos vaqueiros, paziguando o rebanho levado para as pastagens ou para o curral, é de efeito maravilhoso mas sabidamente popular em todas as regiões de pastorícia. Antonil, que escrevia em princípios do século XVIII, informou no Brasil baiano e pernambucano a presença do aboio: - ‘Guiam-se as boiadas indo uns tangedores diante cantando, para serem desta sorte seguidos do gado’. José de Alencar evocava-o: - ‘O aboiar dos nossos vaqueiros, ária tocante e maviosa com que eles ao pôr do sol tangerem o gado para o curral, são os nossos *ranz* sertanejos... Quem tirasse por solfa esses improvisos musicais, soltos à brisa vespertina, houvera composto o mais sublime dos hinos à saudade.” (Cascudo, 1955: 25).

²²*Enchiqueirar* não é apenas guardar os animais dentro do chiqueiro. *Enchiqueirar* é separar os animais por motivo determinado dentro do chiqueiro. Em outro subcapítulo tratarei das divisões espaciais decorrentes do *laboro*. O que pude observar é que, geralmente, a *criação* é dividida em dois grupos dentro do chiqueiro. Na casa em que morei, era necessário separar as cabras que estavam amamentando de seus cabritos, para que houvesse leite para ser tirado durante a manhã para o consumo doméstico. Desse modo, de um lado ficavam as cabras que não amamentavam, os cabritos e alguns bodes; do outro lado, cabras com leite e o restante dos bodes.

se dá aqui, mesmo a do sertão da Bahia. E a criação de cabra até criança cuida, ajeita; os cabritos são dóceis, são fáceis de criar. Onde uma vaca come e bebe, come e bebe oito cabeças de cabra. Então, os recursos para criação de gado na seca é principalmente a macambira e a criação, qualquer alimentação enche. Outra seca como a de 2013 e a macambira não aguenta, não.

A resposta de Zé Cambota, presidente da Associação de Pequenos Agricultores de Boa Vista e reconhecido por muitos como alguém “que sabe muito de bode” e que sabe dos problemas da região, poderia ser dita por qualquer outro criador da região pesquisada, assim como o foi, em termos gerais. O discurso referente às práticas utilizadas na criação, à *facilidade* de lidar com os animais, que desde cedo possibilita que as crianças os “ajeitem”, à adaptação e adequação do bode e da cabra ao semiárido é recorrente. É próprio do bode, no sentido filosófico do termo, viver na caatinga; tanto no sentido do que é de característico de todos os seres de uma classe, quanto no de pertencer a uma coisa, mas apenas em relação a uma outra. Assim, é próprio do bode viver na caatinga por suas características personalíssimas, mas só lhe é possível viver ali por conta das relações estabelecidas com os humanos, por meio do cuidado e do *laboro* constituídos que são pelos saberes etológico, médico, pastoral e gerencial das espécies e do território.

Autores externos à literatura antropológica dissertaram sobre a resistência da *criação* perante a rudeza climática do sertão. Melo da Silva (1964: 359) verifica a resistência dos animais nordestinos que, para ele, é de sobriedade espantosa. A cabra “afeita a essa rusticidade, desenvolve-se no meio semiárido, até nas épocas mais calamitosas, sem nada custar aos fazendeiros. Pouco lhe importa a sêca. Ao contrário, nesse tempo de escassez é que se torna providencial para a população faminta” (Melo da Silva, 1964: 362). Ao mesmo tempo, a bibliografia referente à região nordeste também aponta para algumas dessas técnicas utilizadas desde o princípio da criação:

as áreas maiores do pediplano são, porém ocupadas pelo gado bovino e caprino que é criado solto, sem que se faça seleção racial ou arraçamento. Aos animais cabe fazer longas caminhadas à procura de água e de pastagem nos meses de estio. ‘O gado cria o homem ai, em lugar de o homem criar o gado’, diz com muita propriedade o famoso adágio popular. Se o estio se prolonga, se há falta d’água e o gado não tem, na caatinga, o que comer, os vaqueiros derrubam as ‘ramas’ das árvores, queimam os ‘espinhos’ que certas cactáceas como o mandacaru, o facheiro e o xiquexique, do mesmo modo queimam a macambira, e dão ao gado como alimento. Costumam ainda, quando podem, fazer migrações do gado para as serras, para as margens do grande açude ou do Rio São Francisco ou para outras áreas que

estejam chovidas, a fim de que o mesmo aguarde a volta da chuva aos seus campos. (Andrade, 1964: 31-32).

A citação de Melo da Silva é importante por evidenciar a promoção que é feita do bode, ontem e hoje. Contudo, não custa lembrar que em secas extremas os criadores dispõem cuidados extras com a *criação* e, ainda assim, é provável que se perca parte do rebanho, tanto por morte quanto por venda de animais. O amor pelo criatório também se evidencia na hora da seca. Antes de ir a campo, em 2013, uma grande seca estava por dizimar os rebanhos de Floresta e era comum que, para não ver os animais morrerem, os criadores os vendessem antes.

A referida sentença “não é o homem que cria o gado, mas o gado que cria o homem” teve um elemento transposto e registrado por Mota (1969) para fazer menção à *criação*. Assim, segundo o autor, no sertão “não é o homem que cria o bode, mas o bode que cria o homem”. Considerando a relevância do ditado, por já tê-lo ouvido em outros lugares que não apenas no registro escrito, e supondo que era atinente não apenas a uma relação econômica que é associada aos animais, mas também ao modo de criá-los, perguntei a outro criador o que ele entendia a esse respeito:

Luiz: É um ditado bem interessante. Um ditado popular bem interessante e as pessoas da região sabem que isso é verdade. Todas as pessoas que vivem do bode, elas não são ricas. Elas têm a carne, o couro pra vender, tem o leite, tem a produção. Se você criar cem cabras, você escapa com cem cabritos, por aí. Mesmo quando uma perde, tem outra que dá dois. Então, se você contar num grupo de cem, vamos dizer que trinta cabras dá de dois. Se você tiver uma perda de trinta por cento, você ainda leva os cem por cento dos seus cabritos. Porque as trinta que deram de dois, elas cobrem a perda das outras. Então, as pessoas que vivem mesmo do bode, elas têm essa facilidade: de continuar sempre com o rebanho e sobrevivendo dele. É um animal rústico, não precisa de tanto aparato pra você criar. Aí por isso que eu acho que o ditado é mais do que válido.

Nota-se que o pequeno criador também avalia matematicamente sua produção, mas, ao contrário do modo extensivo, o cálculo não é conectado ao grande ou médio mercado nem a uma cadeia produtiva. Trata-se de um complemento à renda familiar, um auxílio na *feira*, a *criação* como modo de subsistência. Luiz, assim como Zé Cambota o fez anteriormente, destaca a *facilidade* que é lidar com a *criação* e a adequação do bode à caatinga. Todos esses elementos fazem dele uma “poupança” para o criador e sua família, mais que uma fonte de

lucro. Não obstante a oposição entre o modo de produção e o modo de criação, nota-se na fala de Luiz que o bode é entendido como um produto ou, antes, um ser vivo capaz de gerar produtos: carne, leite, couro; que é propício para manter uma família alimentada; que é de seu fruto, ainda, a produção de renda familiar, quer dizer, aquela originada no comércio com sua venda. O bode, portanto, ademais de sujeito com suas *vontades*, ser vivo com suas idiossincrasias específicas e individuais, também é ligado à possibilidade de comodizar-se, de servir de alimento, de ter sua vida e sua morte disponibilizada pelo seu criador. Nesse sentido, o bode é criatura submetida a uma existência à qual deve servir. A justificativa da sua existência é o bem-estar do seu senhor. A seguir, veremos como a *criação* heterogeniza o espaço de acordo com a frequência dos bodes e das exigências do *laboro*.

1.2.4 – Divisão do espaço da *criação*

Em decorrência do modo de criação *na solta* é possível classificar três espaços distintos que são utilizados pelos criadores em virtude de diferentes funções e procedimentos efetuados no *laboro*. Os espaços são o *campo*, a *manga* e o chiqueiro.

O *campo* é a caatinga aberta onde os animais caminham todos os dias em busca de seu pasto, riscando as *veredas* no chão e, eventualmente, se misturando com a *criação* de outros donos, de outras regiões. É um espaço comum, destinado à alimentação dos animais. É a ideia de um *campo* comum a todos os criadores que faz com que *laborar* com a criação seja *fácil*, rentável naquela região. É verdade, por outro lado, que a situação pacífica de apascentar bodes e cabras encontra nesse espaço um possível impasse. Porque, como já mencionado acima, a autonomia conferida a estes animais implica num risco, o da alienação pelo roubo. O roubo, veremos no capítulo 2, é um duplo *insulto*. É insultuoso para quem é roubado pelo desafio que arrasta consigo. Roubar de alguém é considerá-lo frouxo, incapaz de ripostar à altura o dano causado à sua propriedade, ao sustento da sua família. Neste sentido, sobretudo para um homem, ser roubado exige reação porque ameaça a sua condição de provedor. Mas o roubo envolve o segundo *insulto*, àquele a quem a suspeita é levantada. De um e de outro lado, veremos adiante, o roubo cria um ambiente de *intriga* (Marques, 2002; Villela, 2004).

Não obstante, ser roubado é um risco inerente ao modo de criação por conta da espacialidade que produz e da qual depende.

As *mangas* que são áreas cercadas, privadas e destinadas a guardar a *criação* em períodos determinados como o de parição, por exemplo, são associadas à noção de cuidado, assim como o *campo* pode ser associado à noção de *facilidade*. É dentro das *mangas* que as cabras *mojadas*, quer dizer, prenhas, esperam para ter suas crias e que os cabritos pequenos, até começarem a comer *ramas*, ficam a salvo dos carcarás e outros predadores. Segundo, Sandro:

Sandro: manga é onde você não planta e a roça é onde você planta milho, feijão. Aí a manga você deixa ali só pra botar as cabras pra parir. E aquelas cabras, quando elas começam a parir você vai tirando elas, botando no chiqueiro e aí vai soltando para o campo, os cabritos vão ficando no chiqueiro, aí os cabritos vão acostumando a botar eles pra manga, aí eles ficam, vão pra manga e sabem vir para o chiqueiro. Aí a roça, depois que você já colheu o feijão, já colheu o milho, aí fica a comida, a rama do feijão e o milho, aí você bota os cabritos pra comer. Aí eles já vão crescendo, já acostumam a comer porque quando ele é novinho é só no peito, mas quando ele fica maiorzinho ele já acostuma a comer e já pode soltar. Aí ele vai comer em outros cantos que podem ser de outros terrenos, de outras pessoas. Se você tem cem metros, aqui é seu, né? Aí esses cem metros você tem uma manga, aí aqui já é meu, mas como eu crio solto e ali o meu campo é aberto e o seu é aberto, o seu vai comer no meu campo e o meu pode comer no seu porque é tudo aberto, não é cercado. Quando é cercado, não, vai comer só dentro do seu. Se você tiver aqui cinquenta hectares todo cercado, aí o costume aqui e você criar dentro do seu porque o seu tá cercado, né? Quem tem campo aberto aí cria no campo dos outros também porque os dos outros vizinhos vêm comer no seu, o seu vai comer lá no outro vizinho. Aí aqui a gente costuma não cercar os campos por isso, porque você fica com mais campo pra você criar e se você cercar, se você tem pouca terra, você vai ficar criando só ali. Aí, se o rebanho seu aumentar, fica pouca comida para o tanto de cabra que você tem. E se seu campo for aberto, você pode ter só cinquenta hectares, mas seu vizinho ali tem duzentos hectares, suas cabras vão comer nos duzentos hectares dele, aí ele não pode falar porque as dele comem na sua também, aí você pode criar. A facilidade que a gente tem aqui é essa.

Assim como as *mangas* são lugares destinados aos cuidados mais personalizados com a *criação* e o *campo* remete à *facilidade* do *laboro*, os chiqueiros, enfim, são espaços de proteção, eles resguardam os animais durante a noite e os cabritos que ainda não saem para o mato.

Em cada um destes espaços está implicado um conjunto de práticas específicas e a produção de um conhecimento correspondente. Além disso, nota-se a interpenetração de uns nos outros, sobretudo quando se trata da divisória estabelecida entre *manga* e chiqueiro,

ambos são espaços propriamente produzidos ou intencionalmente fabricados pelos criadores. O chiqueiro, artefato arquitetural de armazenamento e proteção; a *manga*, espaço destinado ao cultivo de espécies de vegetais cujo ciclo comunica-se com o ciclo dos partos e dos primeiros anos dos cabritos. Cada um deles, por razão de sua função e divisão, permite que o *laboro* seja desenvolvido com maior eficiência.

É por meio da criação *na solta*, pelo movimento efetuado entre um espaço e outro, em que cabras e bodes caminham soltos pelo *campo*, que as *veredas* e rastros são produzidos. No entanto, esses caminhos são feitos de um processo muito mais longo e antigo, remetem à época de povoamento e fixação das pessoas nas terras do sertão, quando as fazendas de gado iniciaram seu estabelecimento. Embora muito presentes no cotidiano das pessoas que vivem no *mato*, as *veredas* só devem ser seguidas por pessoas que conheçam o *campo* e o comportamento de um rebanho. Caso contrário, se forem seguidas sem um conhecimento prévio, baseado na experiência diária que constitui um conhecimento a respeito dos animais e da caatinga, certamente não levarão ao caminho dos bodes. *Veredas* e rastros são índices de localização dos animais para os criadores. Os criadores mais velhos reconhecem os caminhos da *criação*, os pastos onde cada rebanho se alimenta diariamente, conhecem a caatinga de um modo particular, identificam e nomeiam os lugares que dela fazem parte. É por meio dos *pontos de referência* que os criadores se localizam no *campo* e auxiliam uns aos outros a encontrarem seus animais:

Sandro: Olha, a criação dessa região da gente aqui, a de Nivaldo, não. A de Nivaldo já vai direto lá, por dentro do cercado ali. A de compadre Osmar, ela sai direto aqui pela Forquilha, ela vai direto pela Forquilha, Furna da Onça e segue pro Boqueirão do Velho Ciço, nessa direção. A de João Adão, ela já pega mais... Aí a minha já fica no meio, pega o Riacho do Frejóis, a Capoeira de Tito Panta, e sai seguindo a Capoeira de Zé Adão, mas no meio. A de João Adão já pega mais por baixo, pega uma parte da Capoeira de Euclides, segue e vai até a capoeira de Tendengue. A criação de Teodomiro não vai pra Capoeira de Tendengue, se tiver uma criação lá, anda perdida. A criação de Teodomiro já come da Lagoa do Caruá ao Serrote do Macaco, junto com a criação de João Adão. Mistura mais um pouco, mas é mais ou menos nessa direção. A criação de Zé de Erculano já pega aqui, Corte do Caldeirãozinho, mais ou menos junto com a de Teodomiro e sobe até lá as lagoas, Lagoa do Caruá... Nessa direção aí. Já a de Maurício vem de lá do Capim, que encontra com as de Teodomiro, aí por isso que sempre sai criação de Maurício aqui no chiqueiro de Teodomiro e sai de Teodomiro lá, no chiqueiro de Maurício. Porque o pasto que elas comem é encontrando um com o outro, aí mistura.

Ariane: E todos esses nomes que você falou?

Sandro: Desses locais?

Ariane: É. São lugares aqui?

Sandro: É, lugares. São lugares na caatinga, que a gente conhece assim por ponto, por nome. Aqui o pessoal mais velho, os mais novos não, mas os mais velhos se encontrarem uma cabra minha... Vou fazer uma comparação agora, aqui. Teodomiro chega e diz: Sandro tem uma cabra sua com cabritinho novo na Furna da Onça, na Capoeira da Furna da Onça, lá atrás da Capoeira de Zé Delfonso. Eu sei ir onde é. Se ele disser, tem uma cabra sua na capoeira, no Juazeiro Grande da roça de Zé Adão, eu sei onde é. Nós conhecemos os locais assim. Por ponto e cada ponto tem seu nome. Aí aqui tem as capoeiras, o Barreiro de Romero, o Boqueirão do Veio Ciço, a Capoeira de Tendengue, o Forno do Pereiro, o Forno da Algaroba, Corda da Rocinha, Lagoa do Caruá...

Se para os criadores que conhecem os *campos* e as *veredas* os *pontos de referência* são óbvios e úteis no *laboro*, para um forasteiro ou para o leitor desse texto podem parecer apenas uma lista de nomes aleatórios. Mais que situar o leitor pelas *veredas* da caatinga pretendi com essa citação demonstrar o labirinto que elas podem ser para alguém que não *sabe criar*. Além a divisão espacial que é determinada pelos bodes e associada ao *laboro*, há ainda uma diferença de apreensão desses ambientes de acordo com os modos de se lidar com cada espaço que variam de acordo com as habilidades desenvolvidas por homens e mulheres e conforme a percepção que têm de cada ambiente:

Sandro: A mulher não vai para o campo, a mulher não conhece o campo igual ao homem por que... É até difícil você ter uma mulher que saiba laçar. É difícil uma mulher que possa, que aguente e tenha a resistência de correr atrás de uma cabra. Aí o que acontece: tem uma cabra sua que não vem para o chiqueiro, porque têm às vezes umas que não voltam para o chiqueiro, aí você a encontra no mato com uma bicheira, aí quer dizer, se você não for o homem que corra atrás e pegue, ela vai morrer no mato. A cabra estava pra parir, não veio hoje, aí amanhã cedinho, antes de soltar as outras, você vai para o campo ver se a encontra. Aí você sabe mais ou menos a direção que ela come, se ela tiver um chocalho você sai escutando o chocalho, quando bater [o chocalho], aí vai e pega. Aí a mulher não tem a experiência de pegar uma cabra. Porque nós não... Se a gente chega lá e ela não quer deixar pegar, tem gente que pega o cabrito, segura o cabrito e ela vem pra defender o cabrito, e você pega. Outras não vêm. Ela deixa você com ele lá e ela fica lá fora. Aí o que você vai fazer? Você vai levar um cachorro e quando ela vir o cachorro vai ficar entrestida nele, aí você vai devagarzinho ali e pega. Ou, senão, você vai arrumar uma corda, coloca folhas pra disfarçar, ela coloca a cabeça e pega. Aí tem que ser o homem pra ter essa experiência. Ou senão tanger ela, vem com o cabrito, tangendo. Pra mulher é difícil e tem as coisas da casa também.

Além das diferentes experiências relacionadas a esses espaços, homens e mulheres têm tarefas e responsabilidades distintas. As mulheres são responsáveis por cuidar dos afazeres relacionados à casa e só em caso de necessidade se embrenham nas atividades do *laboro*:

Marivalda: E tem que criar, se não criar, não dá... Umás cabrinhas, um bodinho, tem que criar! E dá trabalho. Eu mesmo acho que dá, porque sou mulher, né? E dá trabalho, porque o homem tem que ir atrás da criação, tem que dar remédio, é igual gente! Tem que cuidar dos bichinhos. Sal todo dia tem que ter, senão cria muito caroço. Agora tem gente que não faz isso não. A gente mesmo tem que ver a criação ficar amorosa no chiqueiro, como é que ela vem para o chiqueiro se não der alguma coisa? Todo dia tem que dar. Tem que dar vacina. Muita gente não bota para o chiqueiro todo dia. O gado é mais difícil ainda, pra mulher que nem eu, é mais criação. Tudo é difícil, até galinha mesmo é difícil tratar delas. Deixa de fazer dentro de casa e vai cuidar delas, é trabalhoso.

Ariane: Você acha que sozinha daria conta da criação?

Marivalda: Conseguiria, não. Mulher sozinha não dá, não. Mas a avó de Simone, ela criava sozinha e era bastante, Tiva. Só depois que os filhos tiravam aqui pro INCRA, cuidaram pra lá porque ela não cuidava sozinha. Tem que ser bem corajosa... Marleide! Aquela vai para o mato, vai longe! Mas eu não vou não, tenho medo.

Se o *mato* é lugar de homens e de animais, se a lida com estes últimos é apanágio masculino, ela parece difícil e trabalhosa para as mulheres, ao contrário do que havíamos visto até aqui com a noção de *facilidade*. A criação *na solta* é *fácil*, não é definida sequer como um trabalho, embora remeta circunstancialmente a uma forma de renda e de subsistência familiar. O conceito trabalho, não custa sublinhar, não havia aparecido nem desta forma, nem em nenhuma outra derivação até o momento. Na verdade, e paradoxalmente, a palavra *laboro*, uma das formas da palavra trabalho nas línguas latinas, até aqui não implicava o conceito de trabalho que convém definir. A noção de *laboro*, veremos a partir de agora, estabelece uma conexão semântica com o seu exato oposto, uma espécie de lazer, o *entrestimento*. É somente a partir dessa conexão que pode ser apreendida.

1.3 – *Laboro e entrestimento*

O *laboro*, como descrito anteriormente, são as práticas, técnicas e procedimentos envolvidos na criação de cabras e bodes *na solta*. É um conjunto de atividades distintas visando uma finalidade comum. A lida diária com a *criação* permite ao criador estabelecer laços com os animais, permite reconhecê-los por sua *qualidade* – que são suas características físicas diferenciais, como suas cores, suas formas, o desenho de suas manchas no pelo e o formato de sua *ponta*. Extrapolando as características físicas, o criador também reconhece as manias e o jeito de cada cabra ou bode. Alguns deles ainda podem identificar a mistura das

raças de um animal analisando o formato de suas *pontas*, assim como podem determinar sua idade pelas “*rugos*” que ela apresentar. O *laboro* é o que reponde pela exigência do cuidado de cada uma das *criações* segundo suas inclinações e volições. É o que permite o diagnóstico individualizado dos problemas e evita confundir manias com patologias. Assim, nessa relação é apreendida a *natureza* da cabra, se ela é desamorosa ou amorosa, mansa ou *braba*²³. É dessa maneira que a *criação* é reconhecida, uma a uma. A respeito do nexos que é constituído entre criadores e bodes e sobre a noção de domesticação da *criação* tratarei adiante, no terceiro capítulo.

Ademais todas as características do *laboro* descritas até aqui, ele só pode ser apreendido, tanto na prática (a partir das atividades que o definem) quanto teoricamente, se relacionado ao seu par oposto, o *entrestimento*.

O trabalho pode ser definido genericamente como “atividade do produzir e coisa produzida, e também a relação produtiva do sujeito e do objeto enquanto medeia fadiga ou pena” (Battaglia, 1958: 19). O *laboro* pode aludir a uma noção de trabalho por sua terminologia, por ser atividade exercida pelo criador, por seu produto ser complemento da renda familiar e devido ao caráter de subsistência próprio à criação de animais. Contudo, mais que um trabalho (ou menos) o *laboro* é entendido pelos criadores também como um *entrestimento*, como um momento de lazer do criador. Desse modo, não se pode entender o *laboro* apenas como trabalho no sentido de atividade produtiva fatigosa, mas, talvez, como algo semelhante ao que era considerado como um ofício para os gregos antigos, algo que remete a uma arte, a um conhecimento específico (Vernant, 1989: 16).

A distinção entre os termos “labor” e trabalho²⁴ foi extensamente elaborada por Arendt (2005) que também assinala a falta do desenvolvimento de teorias “na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho” (Arendt, 2005: 90) concernentes a essa diferença em contraposição a sua evidente existência etimológica:

²³Cascudo (1955) também trata da natureza da cabra: “as cabras eram agradadas e suspeitas. As crianças eram aleitadas com a cabra por ter leite mais grosso e forte. O risco era ficar com o temperamento buliçoso e travesso da cabra madrinha. Dizem que se trona invisível durante uma hora por dia e neste tempinho visita o Inferno. Pelo sim pelo não, o sertanejo considera-a privilegiada em resistir às secas, encontrar alimentos onde não há e viver de ubre cheio. Ou quase cheio. A cabra que deu leite a uma criança passa a ser comadre do homem da casa. Henry Koster já registrara o fato em 1810, na sua travessia do Recife a Fortaleza, a cavalo, pelo sertão... *that she-goats are frequently called ‘comadres’.*”(XIII).

todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas. [...] Assim, a língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que tem a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouwerker*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, só os equivalentes de <<labor>> tem conotação de dor e atribulação. O alemão *Arbeit* aplicava-se originalmente ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura. (Arendt, 2005: 90).

Para Vernant (1989), que busca compreender o trabalho na Grécia antiga considerando-o inicialmente como “um grande tipo de comportamento” (: 9) e que, para isso, retoma entre outros Hesíodo e Xenofonte, afirma que não há um termo em grego para a palavra trabalho²⁵. O verbo *ergazesthai* (εργαζεσθαι) que pode ser conveniente para descrever tanto atividades agrícolas quanto atividades financeiras, aplica-se também “com uma nuance definida à atividade concebida sob sua forma mais geral: *ergon* (εργον) é, para cada coisa e para cada ser, o produto de sua própria virtude, de seu (αρετή)” (Vernant, 1989: 10).

Em Hesíodo, o trabalho é concernente às atividades agrícolas, a “terra para Hesíodo é terra de labor” (Vernant, 1989: 12):

²⁴Battaglia (1958), em *Filosofia do Trabalho*, extensa obra que buscava “o motivo essencial do trabalho, a radicação do tema nas virtualidades do ser humano, considerado em si mesmo em suas inevitáveis conexões com as circunstâncias sociais e históricas” (: 8), também enfatiza as distinções entre os termos trabalho e labor: “Basta pensar no grego *πόνος*, que significa, em primeiro lugar, fadiga, portanto, trabalho, e, por translato, obra fatigosa, coisa conseguida com o trabalho que é fadiga, onde, como tantas vezes se apontou, o aspecto dominante e primário é isso que nós dizemos ‘travaglio’ (trabalho). Observam os etimologistas que a raiz do grego *πόνος* é a mesma do latim *poena*. E analogamente é preciso dizer do latim *labor* e do francês *travail* do verbo *travailler*, procedente do baixo-latim *tripaliare*, ‘torturar com o *tripalium*’ e, portanto, ‘fatigar, trabalhar’. Assim também *besogne* (cf. it. *bisogna* [tarefa]) é isso que é preciso fazer enquanto é dever fazê-lo, mesmo que não o façamos com gosto, é trabalho devido executado sem agrado. Também o alemão *Arbeit*, os ingleses *labour* e *work* apresentam a mesma problemática, o que nos leva a concluir que não é o termo que ilumina o conceito, mas é o conceito ou são os conceitos que dão sentido ao termo. [...] Acrescentamos que essa ideia do trabalho ser fadiga está unida àquela do cultivo dos campos. Não só porque o trabalho nos campos é primordial e eterno na vida, que visa à sua subsistência, mas porque se constata que a terra só produz quando submetida a um trabalho duro.” (: 18).

²⁵Vernant (1989) afirma que não existe em grego uma palavra que defina trabalho (substantivo), *ponos* (πονός) pode ser empregado para qualquer atividade penosa, não necessariamente se refere a trabalho: “esses fatos de vocabulário fazem-nos suspeitar de diferenças de plano, de aspectos múltiplos e até de oposições entre atividades que, a nossos olhos, constituem o conjunto unificado de condutas de trabalho. É claro que a ausência de um termo simultaneamente específico e geral não basta para demonstrar a ausência de uma noção verdadeira do trabalho. No entanto, sublinha a existência de um problema que justifica a pesquisa psicológica que empreendemos.” (: 11).

por sua vez, quando ele participa com seu esforço para o crescimento do trigo, o lavrador de Hesíodo não tem o sentimento de aplicar uma técnica de cultura do solo, nem de exercer seu ofício. Com confiança, submete-se à dura lei que rege seu comércio com os deuses. O trabalho é, para ele, uma forma de vida moral, que se afirma por oposição ideal do guerreiro; é igualmente uma forma de experiência religiosa, ansiosa por justiça e exigente que, ao invés de exaltar-se no deslumbramento das festas, penetra toda a sua vida pela realização estrita das tarefas cotidianas. Nessa lei dos campos, πεδίων νομος, exposta pelos Trabalhos, não é possível separar o que pertence à teologia, à ética ou ao trabalho de agricultura. Esses planos são confundidos num mesmo espírito de ritualismo minucioso (Vernant, 1989: 13).

Mesmo em Xenofonte a agricultura em seu conjunto não aparece como atividade profissional, o trabalho:

assim, define-se em contraste com uma vida de moleza, preguiça, despreocupação, uma forma de virtude ativa feita de energia, iniciativa, ocupação: επιμελεια. [...] Em antítese com o trabalho do artesão, a agricultura vem agora associar-se à atividade guerreira para definir o campo de ocupações viris, de trabalhos εργα, onde não se teme o cansaço ou o esforço, o πονος. [...] não mais do que a guerra, a agricultura não aparece como um ofício. Será que temos o direito de aplicar-lhe o termo τεχνη? Quem diz τεχνη, diz saber especializado, aprendizagem, processos secretos de êxito. Nada disso se encontra no trabalho agrícola: os únicos conhecimentos que exige são aqueles que todos podem adquirir por conta própria, refletindo e observando. Não requer qualquer aprendizado especial. (Vernant, 1989: 15-16).

O *laboro*, para pensar com Vernant, pode fazer alusão ao ofício da maneira como era entendido pelos gregos antigos –“um saber especializado, aprendizagem, processos secretos de êxito”. Entretanto, o *laboro*, diversamente ao ofício, também pode ser aproximado do trabalho do agricultor, que é aprendido pela reflexão e pela observação. Segundo Vernant:

a descrição de Xenofonte da sementeira, da monda, da ceifa, de debulha, da joeira, da cultura de árvores frutíferas destina-se inteiramente a mostrar-nos nessas operações, não artifícios humanos, mas ‘a natureza’. A viticultura, por exemplo, de onde nos vem, senão da vinha? É a própria vinha que, subindo pelas árvores, ensina-nos a dar-lhe um apoio; desdobrando sua parra quando seus grãos ainda são novos, a colocar na sombra partes expostas; ao perder suas folhas, a arrancá-las para fazer com que seu fruto amadureça ao sol que se tornou ameno (Vernant, 1989: 16-17).

Interessante pensar que na criação *na solta* tanto interessa observar a caatinga e os animais, quais são seus movimentos e ações naquilo que chamamos de natureza, quanto a produção de um saber especializado que somente os criadores são capazes de por em prática. O criador ao observar o comportamento da *criação* e sua interação com a caatinga desenvolve técnicas para se criar melhor, aperfeiçoa o que chamam de *saber criar*. Diferente do modo como

Xenofonte, segundo Vernant, pensa o trabalho na agricultura (algo oposto ao ofício e às artes), a criação de bodes associa o trabalho, uma atividade produtiva da qual derivam produtos e fonte de subsistência, a uma esfera que pode ser pensada como um ofício, uma arte de criar. É a partir da conjunção entre trabalho e arte que penso o *laboro* e o *entrestimento*, categorias nativas que inicialmente usei para pensar o trabalho produtivo da criação extensiva de caprinos. A ambiguidade essencial da noção de *laboro*, quando considero a etimologia dos termos labor e trabalho, funciona a partir da associação com a noção de *entrestimento*. Embora se tenha feito uma aproximação entre o trabalho e o lazer a partir de alteração da própria atividade do trabalho para que pudessem liberar alguma satisfação (Battaglia, 1958), o *entrestimento* no *laboro* não é decorrente de uma modificação na própria atividade que resultaria em algo gratificante ao criador, o *entrestimento* é constituinte do *laboro* e este não pode ser pensado sem essa parcela de alegria.

Outro ponto sublinhado por Vernant que pode aproximar o *laboro* do trabalho do agricultor na Grécia antiga é o cuidado despendido na atividade:

de onde se originará então o fato de todos os homens não terem êxito igual na agricultura? Não é uma questão de ‘conhecimento ou ignorância’, de ‘descoberta de algum processo engenhoso de trabalho na terra’, mas como, nas coisas de guerra, de um problema de esforço, de vigilância: επιμελεια. Ao excluir qualquer espécie de técnica, o trabalho agrícola vale o que o homem vale (Vernant, 1989: 17).

Com efeito, se na Grécia antiga o trabalho agrícola prescindia da técnica e era vinculado à religião, o trabalho exercido com a *criação* requer doses de conhecimento a respeito dos procedimentos mais adequados na lida com os caprinos, ao mesmo tempo em que não exclui (muito pelo contrário) o mesmo esforço, vigilância e cuidado que na agricultura grega. Ao mesmo tempo, não é minha intenção simplesmente transpor uma categoria do pensamento grego para meu contexto de pesquisa. Meu intuito é que essa aproximação possibilite refletir sobre a noção de *laboro*. Portanto, diferente do ofício grego e de todas as outras definições de trabalho, o *laboro* tem a dimensão do *entrestimento*, quer dizer, do seu completo oposto para defini-lo.

Entrestimento é aquela atividade realizada com o intuito de diversão, relaxamento, algo de entretenimento, como a própria palavra remete. É por esse motivo, por *laboro* não ser trabalho, por ele ser constituído também por *entrestimento*, que a criação *na solta* não pode

ser um modo de produção. O modo de produção extensivo na perspectiva capitalista faz do trabalho, *tripalium*, sua necessidade, produção de mercadoria, de relações mercadológicas. A criação *na solta* e o *laboro*, por definição, não podem pretender ser modo de produção, eles pretendem outras relações como as de vizinhança e de parentesco, como veremos no capítulo 2, as que se ligam a uma tradição de criação.

Acrescentemos à noção de *entrestimento* outras duas noções fundamentais para a compreensão do *laboro* e da criação *na solta*: a de *facilidade* e a de *sistema*.

1.4 – Um sistema de criação

A conversa com Chico Borracheiro, criador que mora na cidade e cuida de um pequeno rebanho a poucos quilômetros da *rua*, teve seu início da mesma maneira que muitas outras, com a mesma pergunta que fiz para todos os criadores: “como se cria bodes por aqui?”. A resposta, inicialmente, era curta e quase invariável: “criar bodes é fácil, é só você soltar a *criação* pela manhã, cedinho, jogar um milho pra elas acostumarem a voltar e prender elas no chiqueiro à tarde”. A recorrência dessa explicação certamente está ligada à adequação da *criação* à caatinga, mas também ao seu modo de ação independente e ao aprendizado adquirido pelo criador. A princípio, podemos concluir que cabras e bodes dão menos trabalho e mais preocupação aos seus senhores. Elas se cuidam bem sozinhas, têm mais autonomia, mas requerem, por isso mesmo, alguma vigilância e diversas técnicas de rastreamento. O criador precisa desenvolver uma percepção específica, ao modo dos caçadores.

Conforme a conversa com Chico Borracheiro seguia, os detalhes eram sublinhados e as especificações esclarecidas. Além da *facilidade* implicada na criação, que foi mencionada por quase todos os criadores, o divertimento e o lazer, o *entrestimento*, também eram associados a essa tarefa. Segundo Chico borracheiro, “criar bodes é divertido, mas não dá lucro”. Os fatores envolvidos na pouca rentabilidade dessa atividade é, principalmente, a seca:

Chico borracheiro: Mas o criatório é um divertimento. É porque agora não chove mais, mas se fizer o pasto, der ração e tendo água... É um divertimento bom, não dá lucro, mas é divertido.

Seguindo a conversa e intrigada pela constante afirmação de que era divertido criar bodes, perguntei a ele por que, afinal, era divertido lidar com a criação, como era divertido? Ao que ele respondeu:

Chico borracheiro: À tarde eu vou juntar eles tudinho, conferir se estão tudo, né? Dar a ração. Eu já cresci ensinado a dar ração. Mas é um divertimento bom, lucro não tem, não. Mas pra divertimento é bom. Mas não tem lucro por causa das secas, né? Mas no tempo que chovia... Quando chove, aí sai o pasto, nasce o capim, a gente planta o capim nas terras que dá plantio. Aí pronto, tem ração. E na seca, o bode... o bode, come qualquer casca de pau ele escapa.

Segundo Chico Borracheiro, criar bodes é divertido exatamente pelas tarefas que ela supõe, tarefas essas que são exatamente as do *laboro* em tempos de invernada ou depois das chuvas, quando a caatinga está verde e serve de pasto abundante para a *criação*. Outro aspecto salientado por Chico refere-se ao tempo e à transmissão das práticas do *laboro*. Como veremos a seguir, o *laboro* é aprendido a partir de uma relação geracional. Ele é uma atividade que implica uma coleção de saberes referentes à *criação* e à caatinga. Os homens, em geral, são os que lidam com a *criação* e acompanham o movimento realizado por ela entre o *campo*, as *mangas* e o chiqueiro. Além de atividade diária com cabras e bodes, muito do conhecimento que é necessário pra *laborar* com os animais é aprendido pelos filhos com seus pais há gerações.

Desse modo, o *laboro* é uma atividade dependente da noção de *sistema*. Quero dizer que sem a noção de *sistema* (o mesmo vale para a noção de *entrestimento*) ele não poder ser concebido. Então, ao lado das práticas diárias que constituem o *saber criar* próprio ao *laboro*, o *sistema* vem para perpetuar o *laboro* no modo de criação *na solta*.

Tradição no Vale do Pajeú é *sistema*²⁶. Tradição que pressupõe um movimento no presente, que se atualiza constantemente para existir. Ao mesmo tempo memória e prática, ele funciona no sentido de pôr em movimento, de estar em atividade. Assim, podemos dizer que há “uma construção do passado que arrasta o presente, dada a alta mobilidade da tradição, que no vale é *sistema*” (Villela, 2008: 121).

²⁶A noção de *sistema* a que remeto aqui foi elaborada por Villela (2004, 2008). Importante notar que ela faz referência à circunscrição territorial que engloba três municípios, “dois deles na mesorregião do Sertão de Pernambuco, situados na microrregião do Vale do Pajeú, e um terceiro, situado na microrregião de Itaparica, mesorregião de São Francisco”(2008: 25). A minha pesquisa também trata de um dos sete municípios do Sertão de Itaparica, Floresta.

A existência da criação *na solta* depende desse *sistema*²⁷, dessa tradição que é móvel e perpassa o presente para funcionar:

tradição entre as pessoas com quem faço campo é sistema. É algo que funciona perpetuamente, que serve para manter a vida em exercício: é como as coisas são feitas e se fazem, é fluxo e passagem, muito antes que conservação e barragem (Villela, 2008: 101).

De todo modo, para além da tradição, o *sistema* é um certo modo de fazer as coisas, de agir no mundo, de avaliar os fatos. Ele tem peso. Os criadores com quem conversei durante a pesquisa de campo, mas também as pessoas na *rua* que lembraram suas histórias de infância, de quando moravam no *mato*, ou quando me contavam as histórias de seus antepassados, diziam: “a gente toda vida viveu criando bode”.

Por sua força e importância na vida dos sertanejos há, por meio do *sistema*, uma defesa da criação *na solta* por parte dos criadores. O fato de esse modo de criação ser defendido entre os criadores, em detrimento de modos de produção de outra natureza, propostos por cooperativas ou instituições governamentais revela, não só a defesa de um modo de criação, mas de um modo como o bode é percebido entre os sertanejos com quem realizei meu trabalho de campo. O bode, vale a reiteração, não é apenas mercadoria para ser vendida ou trocada nas feiras, fonte de renda e poupança do sertanejo; tampouco é apenas um presente a ser oferecido numa reunião política ou numa festa para um parente ou amigo querido que veio de longe. Na criação *na solta* o criador se afeiçoa à cabra e ao bode, cria afeto por sua *criação*. O bode é parte essencial de uma série de relações econômicas, de parentesco que são tramadas pelos sertanejos, mais que qualquer outro animal de criatório semelhante:

Luiz: Então, muita gente começou a investir na ovelha, no gado de leite, como o pessoal do agreste, como o pessoal da zona da mata, né? Começaram a achar que o lucro vinha mais fácil. Nos anos bons eu concordo que o lucro vem mais fácil, mas quando começou a seca novamente, como veio desde 2010, com as estiagens

²⁷Já o *sistema*, ao qual se refere Pietrafesa de Godoi (1998), remete a uma adesão de um grupo de pessoas a um lugar: “*sistema do lugar* é uma expressão tirada da fala de um camponês, quando me explicava a incorporação de gente de fora ao grupo, dizendo: *eles ficaram porque pegaram o sistema do lugar*. Lugar, no sentido aqui conferido, é a porção do ambiente transformada pela ocupação, pelo uso e, sobretudo, prene de significação social, que indica quem e em que situações pode estar ali” (: 97). Para a autora, “os discursos desses camponeses expressam uma busca de continuidade do grupo. [...] O sistema do lugar implica na solidariedade, no respeito à honra e à hierarquia (Woortmann, 1990), mas refere-se também a um conjunto de direitos combinados sobre a terra e demais recursos naturais” (: 110-111).

mesmo, em 2011, 2012 e 2013 foi seca mesmo na região... Todo mundo agora tá vendo que o bode diminuiu demais e que tá fazendo muita falta e que vai fazer muito mais, até recuperar esse rebanho. A ovelha, o pessoal não conseguiu segurar o rebanho que tinha, que era um rebanho bom também, mas foi dizimado muita coisa. O gado, também acredito que mais de 70% desapareceu, entre morrer e vender. Então, o que segurou mesmo é quem tem o bode. E hoje a gente vê a procura do bode é muito grande, pra recomençar. Muita gente me procura: “tem vinte marrãs de cabra pra me vender, 15, 10?” Num sabe? A gente é que não quer vender porque sabe que o rebanho tá menor. E a gente que segurou, só segurou porque tem amor mesmo pela criação. Eu tenho amor mesmo ao criatório do bode. E não tenho amor só porque eu crio, porque vem dos meus ancestrais, é porque eu vejo que o sertão cada vez mais vai apresentar problemas de estiagem e que o pessoal da região precisa mesmo investir no bode. O gado e a ovelha aqui, eu tenho pra mim, que para os próximos anos não é um bom negócio. O bode, no momento, continua sendo a riqueza do sertão.

A linha que separa o bode como uma mercadoria, como fonte de riqueza e de reserva econômica é aqui atenuada pelo amor à *criação*. Amor não apenas porque a *criação* é praticada desde seus ancestrais e até hoje (quase sempre com as mesmas técnicas) ou porque a atividade com a *criação* é, para ele, um momento de lazer (ou *entretimento*), mas porque o bode é também a esperança nos tempos de seca, quando os outros animais, como o *gado* e as ovelhas, não resistem por muito tempo e quando mesmo depois da chuva demoram a se recuperar. Assim, há uma defesa do bode que destaca a resistência do animal em relação ao *gado* e à ovelha, a segurança econômica proporcionada por essa resistência e, por fim, um amor ao criatório de bode, não só porque é uma atividade herdada de pais para filhos nem somente pelo ato de criar e de conviver com a *criação*, mas porque é possível ver na *criação* uma fonte segura de riqueza e subsistência. Os fatores que estão implicados nessa resistência da *criação* diante de tempos de seca, como a necessidade de complementação da renda familiar e a *facilidade* na criação, também são relacionados ao *entretimento*:

Ariane: Ainda a respeito do modo de criação, porque o senhor defende a criação de bodes no sertão?

Luiz: Isso vem dos meus ancestrais. O meu avô era criador de bode, meus dois avós por parte de pai e mãe. Meus pais criaram a gente, oito filhos, criando bode. Então, como eu digo, é coisa pra ninguém enriquecer, mas pra você sobreviver direito... É uma porta para o futuro. Eu vi papai criar oito filhos com uma maloqueira de criação de bode e ainda hoje eu conservo isso com meus quatro filhos. Sou professor... Professor hoje mora na cidade, as despesas são as despesas da cidade, não é como meus pais que moravam na fazenda e as despesas lá eram bem razoáveis. Eu não. Eu tenho que me conformar que eu moro na cidade, que meus filhos cresceram, que eles precisam de estudo. Eu tenho a propriedade, então as despesas são bem maiores. Mas eu continuo dizendo que a criação de bode é... Se não fosse a criação de bode a

feira lá em casa estaria menor. E eu cuido da criação de bode com a maior facilidade.

A defesa do modo de criação *na solta*, que é envolvido pelo *sistema* num processo que põe uma tradição em funcionamento diariamente, implica uma relação com a memória, “memória como fator operacional” que “precisa ser acionada exatamente pela ação cotidiana. Seu acionamento é sinônimo de sua existência” (Villela, 2008: 90). Essa memória que salvaguarda técnicas do passado se depara com um presente no qual as circunstâncias que permeiam a vida do criador já não são as mesmas, mas ainda não prescindem do bode. Mesmo que a criação *na solta* seja praticada com técnicas do passado, em circunstâncias presentes, o bode é “porta para o futuro”, previne o criador e sua família dos infortúnios da seca, e é criado *na solta* porque “esse é o melhor jeito de se criar”, “e eu crio com a maior *facilidade*”.

Assim como o *laboro* necessita de uma atividade mnemônica, tanto para sua constituição como para sua manutenção, os *sinais* também não existiriam sem ela, sem o *sistema*. Quero dizer, os *sinais* só podem ser recortados nas orelhas dos animais (2.1) pelo criador quando esse, a partir do conhecimento adquirido com o *laboro*, mas também pela memória, “sabe” os *sinais* de seus familiares próximos, distantes e dos vizinhos e, assim, pode criar novos *sinais* para os membros de sua família.

Vimos nesse capítulo como a criação *na solta* e o *laboro* liberam uma série de técnicas e saberes muito particulares; como criadores, caatinga e bodes estabelecem relações que estão muito além das puramente capitalistas e mercadológicas; que essas relações interespecíficas, por meio de técnicas que apenas quem *sabe criar* pode manter e defender como as que realmente “servem pra criar bodes”; o *sistema* que funciona e mantém atual a criação *na solta* e, assim como a prática do *laboro* é passada de pais para filhos, outro elemento fundamental dessa atividade são os *sinais*, marcas efetuadas nas orelhas da criação que tornam visuais as relações de parentesco que tanto são fabricadas, produzidas no sertão de Pernambuco. A partir da possibilidade da “mobilização de conceitos, emoções, memórias e objetos para fazer alguma coisa”²⁸, nesse caso, modo como se procede com a criação *na solta* (e o *sistema*

²⁸“Inspeccionar o modo como um número extenso de pessoas é capaz de mobilizar certos conceitos, emoções, memórias, e objetos para si mesmas e para outros, visando fazer alguma coisa: fazer família e fazer política” (Villela, 2009: 202).

envolvido nesse modo de criação), é possível que se visualize família. Veremos agora de que tratam os *sinais* e sua relação com a *família*.

CAPÍTULO 2 – *Sinais, os sobrenomes da criação.*

O núcleo de cabra é visível
por debaixo de muitas coisas.
Com a natureza da cabra
outras aprendem sua crosta.

Um núcleo de cabra é visível
em certos atributos roucos
que têm as coisas obrigadas
a fazer de seu corpo couro.

A fazer de seu couro sola,
a armar-se em couraças, escamas:
como se dá com certas coisas
e muitas condições humanas.

Os jumentos são animais
que muito aprenderam com a cabra.
O nordestino, convivendo-a,
fez-se de sua *mesma casta*.

João Cabral de Melo Neto

O modo de produção extensivo, conforme vimos no primeiro capítulo, está ligado a uma noção de trabalho que é subordinada às finalidades produtivas do mercado de grande escala, à busca por maior produtividade e ao aumento do lucro. Vimos também que a criação *na solta*, da forma como é entendida e praticada naquela zona rural, prescinde dos objetivos e métodos visados pela produção extensiva e das metas estipuladas e alcançadas pela Coopercapri, que aderiu à produção intensiva.

Considerando o criatório de bodes da maneira como é exercido pelos pequenos criadores desde há muitas gerações, propus compreender a concepção de criação *na solta* a partir das noções nativas de *laboro*, *entrestimento* e *sistema*. O *laboro*, noção irreduzível à noção de trabalho, que só pode ser pensado justaposto à noção de *entrestimento*, seu par oposto, constituinte do *laboro* e meio distintivo do trabalho, permite apreender a criação *na solta* a partir de outra perspectiva, dissociada das finalidades mercadológicas e monetizadas relativas à produção extensiva e intensiva. O *sistema*, por sua vez, possibilita que a criação *na solta* seja praticada pelos criadores conforme era por seus antepassados.

Sugeri, ainda, que a criação *na solta* é condição de possibilidade para a compreensão de certas relações entre humanos, animais e ambiente que observei durante minha pesquisa de campo. Somente ao considerar o *laboro*, a criação *na solta* e seus requisitos é que se pode entender a exigência dos *sinais*, assunto deste segundo capítulo, e a ambivalência da noção de domesticação quando se pensa a *criação*, tema do terceiro. Assim como a noção nativa de *laboro* viabilizou a apreensão de um fragmento das relações interespecíficas entabuladas naquela região, as relacionadas aos aspectos econômicos e de subsistência, ligados ao modo de criação exercido pelos sertanejos, neste segundo capítulo ela segue liberando a possibilidade de compreensão de outra parcela de relações: o nexa entre criadores, bodes e caatinga, mas agora sob o ponto de vista do parentesco e dos *sinais*.

No sertão de Pernambuco, especialmente nas zonas rurais, onde cabras e bodes são criados *na solta*, é preciso assinalar os animais com o intuito de indicar a quem eles pertencem. Em Floresta, mas também em outras regiões²⁹, a *criação* é identificada por meio dos *sinais*, recortes feitos a faca nas orelhas dos animais que simbolizam a propriedade individual e, concomitantemente, a pertença do proprietário a uma família. O uso da noção de símbolo será trabalhado com mais detalhes adiante quando tratar da constituição dos *sinais* (2.1.1). Por hora, bastará adiantar que ela remete à proposta de Peirce (2005: 72) para quem os símbolos, que sempre remetem a outros signos e são estabelecidos a partir de uma convenção, só podem ser significados considerando-se um contexto específico. Desse modo, a compreensão dos *sinais* como símbolos possibilita remetê-los a outras séries de signos e relações, como as de pertencimentos territoriais, familiares e as de propriedade. No caso descrito por mim, símbolos que só podem ser compreendidos na esfera do *laboro*, da criação *na solta* e da família.

Dessa maneira, pretendo demonstrar como, a partir da *criação*, dos corpos dos animais entendidos como superfícies de inscrição de signos e de uma mnemotécnica genealógica,

²⁹Em regiões áridas, típicas também em outros estados da região nordeste do país, é comum que se criem os animais na solta e que se marquem suas orelhas com *sinais*. A utilização desse sistema de marcação foi registrada graficamente por historiadores regionais como Barroso (1962: 159) e Castro (1984: 101), ambos para o Ceará; Medrado para a Bahia (2012: 97). Outros autores, antropólogos, também tratam de marcações nos animais identificando pertenças (cf. Humphrey, 1974; Marques, 2002; Villela, 2004; Fijn, 2011; Leal, 2014; Santos, 2014).

algumas pessoas tornam-se capazes de visualizar e manter relações de parentesco. Demonstrar como essa forma de visualização de relações familiares procede nos Pocinhos e nas *ribeiras* ao entorno não prescinde de deslindar o que se entende por *família* naquela região, já que família não é um dado *a priori*. A divisão desse capítulo foi pensada considerando ao que a própria constituição dos *sinais* remete: à propriedade e à família. Decorre dessas noções a necessidade de esclarecer outras relações a elas vinculadas, as de dono, *intrigas* e herança, por um lado; *casa*, segmentação, genealogia e memória, por outro. A noção de *casa*, que será apreendida paralelamente à imagem proporcionada pelo chiqueiro, os processos de transmissão de bens móveis e sua relação com a noção de *sorte* como é compreendida por meus interlocutores de pesquisa também serão assuntos concernentes a esse capítulo, assim como alguns exemplos de processos criminais que foram documentados em virtude de *intrigas* e *questões* que tiveram sua origem ou desenrolar envolvendo a *criação*. Não custará lembrar que o mais importante fenômeno de banditismo, em fama e amplitude, o cangaço de Lampião foi, segundo conta a tradição e a história locais, vastamente reproduzidas nos livros dos memorialistas, dos cangaceirólogos e da literatura de história e sociologia, desencadeada por uma *intriga* (Marques, 2002) envolvendo bodes ou chocalhos de bodes. Os desdobramentos dessa briga, o número de pessoas envolvidas, a ira despertada entre os inimigos são uma demonstração, entre muitas outras, da relevância da criação de bodes no sertão de Pernambuco e da intensidade das relações entre eles e os seus donos humanos. Contudo, interessante será, antes, notar como os bodes foram retidos na memória ou hegemonizados como estopim em versões das contendas. As *intrigas*, assim como o modo singular de grafar a genealogia nas orelhas das cabras, são responsáveis pela efetivação dos laços familiares. Ainda que umas não sejam redutíveis às outras, e que cada aspecto guarde suas singularidades, a família ressoa em ambas, fazendo-as funcionar e atribuindo-lhes sentido.

A criação *na solta* produz e é constituída por um conhecimento genealógico análogo ao dos grandes genealogistas urbanos que inscrevem o “estoque virtual do parentesco” (Villela 2004; 2015) nos livros ao mesmo tempo em que conferem a ele uma extensão. Os *sinais* são a forma pela qual os criadores inscrevem a genealogia numa grafia específica e muito técnica, cujo aprendizado de leitura é coextensivo ao tipo de relação que o *laboro*

libera. Pois a criação *na solta*, que exige uma série de técnicas e métodos particulares para que se realize com eficiência, tem nos *sinais* parte significativa desses procedimentos. Além de ser técnica imprescindível nesse modo de criação, os *sinais* tornam evidente um modo de lidar com os animais e um modo de existência dos criadores e de suas famílias na medida mesma em que os recortes identificam os proprietários do bode, sua filiação ascendente e descendente, a *casa*, a *ribeira* de que provêm, as segmentações familiares decorrentes de matrimônios ou mudanças de residências. Quer dizer, há uma forma de elucidar a genealogia que passa necessariamente pelos corpos de cabras e de bodes: os *sinais* tornam visível o modo como a *família* é entendida naquela região.

2.1 – Os *sinais*

O *senal*, não custa recordar, é um recorte feito a faca ou tesoura nas orelhas da *criação*. Esse procedimento é executado longe das *invernadas*, na época seca, para facilitar a cicatrização das feridas e evitar que elas sejam infestadas por parasitas. A forma recortada é uma figura pertencente a um conjunto extenso, porém finito de modelos. Cada uma dessas figuras tem um nome que, dentre os que eu conheci, são: *ponta de lança*, *buraco de bala*, *brinco*, *canzil*, *mossa*, *forquilha*, *boca de lagarta*, *garfo*, *coice de porta*, *bico de candieiro*, *ponta troncha*, *dente*, *quadro*.

Figura 2 – Sinal feito a faca



Foto de Ariane Vasques

Sinais são registros efetuados nos corpos dos animais que indicam os caminhos traçados pela herança desses bens móveis, são signos exigidos pela criação *na solta* que permitem o criador avistar os animais no *campo*. O reconhecimento dos animais na caatinga demanda do criador uma capacidade de percepção associada a um conhecimento referente ao *mato* e adquirido com o *laboro* que é imprescindível ao modo de criação *na solta*. Tanto percepções visuais quanto auditivas são mobilizadas nesse reconhecimento, veremos em (3.1). Por serem necessários, os *sinais* indicam também formas de expressão, de aprendizado. Para exercerem toda a sua eficácia, é preciso que os criadores conheçam e reconheçam os *sinais*. Conhecimento, associado à genealogia, exige memória. A sinalética das orelhas, portanto, é um exercício de cognição e pedagogia.

O *Sinal* ou a *assinatura* de uma pessoa é uma combinação original de *sinais*, das figuras que são recortadas nas orelhas da *criação* e somente essa pessoa tem determinada combinação em um território delimitado. As *assinaturas* visam atender a um objetivo específico que é a identificação desse bem móvel. O *sinal*, visto dessa forma, é um signo de propriedade, um símbolo. Escrivê-lo no animal no momento mesmo em que se transmite a propriedade, em vida, a um descendente, é um modo de fixar a relação entre o herdeiro e o animal herdado, já se indica aí a relação de parentesco que é simbolizada. O animal, doravante registrado, assignado a uma pessoa, singularizado pela escrita, torna-se propriedade, objeto, submetido à vontade de seu dono, seu proprietário. Logo, a *assinatura* singulariza a propriedade e, ao mesmo tempo em que a singulariza e indica quem é o dono dessa *criação*, a *assinatura* remete a uma pluralidade inerente aos *sinais* por ainda revelar a *família*, a *ribeira* e a *casa* a qual esse proprietário faz parte.

Figura 3 – Sinais – Coice de porta e forquilha



Foto de Ariane Vasques

Figura 4 – Sinais – Forquilha e mossa



Foto de Ariane Vasques

Pensar os *sinais* como “signos” ou “símbolos” (Peirce, 2005) permite evidenciar a relação existente entre o *sinai*, recorte no corpo do animal, e a sua significação associada a uma ideia, seja ela de pertença a uma família, a um território, ou índice de propriedade individual, quer dizer, o *sinai* como signo associado a uma representação externa e ao mesmo tempo inerente a ele mesmo. Os signos como um compósito de relações. Pensar os *sinais* como signos ou símbolos de acordo com “arquitetura filosófica” de Peirce (Santaella, 2004), considerando a densidade e a amplitude da proposta do autor, poderia ser arriscado. Ao mesmo tempo, como era interesse de Peirce, qualquer aspecto da vida poderia ser estudado pela Semiótica³⁰. Ademais, para o caso dessa pesquisa, não se trata de transpor categorias semióticas para meus dados etnográficos ou simplesmente aplicá-las como parte do método filosófico peirceano às

³⁰Santaella (2005) transcreve uma fala de Peirce: “nunca estive em meus poderes estudar qualquer coisa – matemática, ética, metafísica, anatomia, termodinâmica, ótica, gravitação, astronomia, psicologia, fonética, economia, a história da ciência, jogo de cartas, homens e mulheres, vinho, metrologia, exceto como um estudo de Semiótica” (: 32).

noções nativas. Minha proposta é fazer com que essas categorias sirvam como acessórios de análise, que sirvam com um feixe de luz lançado sobre os *sinais* para que se faça clara a sua constituição³¹.

Há um reconhecido movimento que vai da proposição de uma ciência concebida como Semiologia³² e que, através de problematizações e questionamentos no próprio interior da disciplina, desaguaria, tempos depois, na Semiótica. Esse movimento teórico, que se efetuou em diversos lugares do mundo, em um mesmo período e ao longo dos anos, não pode ser pensado nem linearmente nem como uma relação de causa e efeito (a Semiótica não seria um efeito ou resultado de variações na Semiologia). Segundo Hénault (2006 [1992]: 8-9), mesmo para os autores que faziam parte da constituição dessa disciplina era improdutivo pensar em um movimento teórico com base nos pormenores históricos considerando que, em perpétuo devir, a teoria se transformava por meio da multiplicação de seus próprios questionamentos:

tudo se passa como se, diante do esgotamento do valor heurístico de alguns conceitos instrumentais, um novo projeto, a construção de uma sintaxe semiótica modal, capaz de criar suas próprias problemáticas e de definir seus novos objetos semióticos, já estivesse pronta, depois de dez anos de esforços coletivos, a tomar seu lugar. Trata-se de uma crise de crescimento ou de um retorno decisivo, um novo rosto da semiótica vai pouco a pouco se desenhando (A. J. Greimas apud Hénault, 2006: 9).

Assim como a Semiologia tem seu marco reconhecido na publicação do Curso de Linguística Geral de Saussure, “a semiótica torna-se disciplina independente com a obra do

³¹Aqui vale, ainda, uma advertência que indique minha ciência acerca da complexidade envolvida em utilizar o arcabouço teórico de Peirce para tratar dos *sinais* dos bodes. Arrisco-me nessa seara porque considero que a proposta de Peirce concernente à teoria dos signos – e não entrarei aqui nos outros dois âmbitos da filosofia peirceana, que foram designadas por Lógica Crítica e Gramática Especulativa ou Metodêutica, por fugir do propósito dessa análise – dispõe de ferramentas analíticas que possibilitam que se compreenda a estrutura dos *sinais*.

³²A proposta foi de F. Saussure (1999 [1916]: 23-25), para que a Semiologia se constitua como uma ciência à parte da Linguística, que esta última seja vinculada à primeira. Dessa maneira, o autor propõe uma ciência que seria encarregada de estudar os sistemas de signos através da língua, afinal: “a língua constitui uma instituição social, mas ela se distingue por vários traços das outras instituições políticas, jurídicas etc. Para compreender sua natureza peculiar, cumpre fazer intervir uma nova ordem de fatos. A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares. [...] pode-se, então, conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; [...] chamá-la-emos de Semiologia. Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem” (Saussure, 1999 [1916]: 24).

filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce. Trata-se, para ele, de um quadro de referência que engloba qualquer outro estudo” (Ducrot e Todorov, 2001: 89).

Considerando a profundidade histórica da teoria semiótica – que pode remontar à antiguidade grega (cf. Aubenque, 2012) – e os deslocamentos constantes propostos no interior mesmo da disciplina, de um modo geral, considero em minha análise o signo como uma entidade sensível que só pode ser compreendida em relação a um grupo de pessoas e a um contexto específico; particularmente; emprego uma das acepções de signo proposta por C. S. Peirce que o define como uma relação necessariamente triádica entre signo, objeto e interpretante³³:

signo ou *representamên*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representâmen. (Peirce, 2005: 46).

Fica evidente com essa definição que o propósito do signo é a representação. Para Peirce, representar é “estar em lugar de, isto é, estar numa tal relação com um outro que, para certos propósitos, é considerado por alguma mente como se fosse esse outro” (Peirce, 2010:61).

Outro aspecto conveniente desse conceito de signo é que:

o signo é sempre institucional: neste sentido, existe apenas para um grupo delimitado de usuários. Este grupo pode reduzir-se a uma só pessoa. Mas fora duma sociedade, por mais reduzida que seja, os signos não existem. Não é correto afirmar que a fumaça é o signo ‘natural’ do fogo; ela é sua consequência, ou uma das partes. Somente uma comunidade de usuários pode instituí-la como signo (Ducrot e Todorov, 2001: 102).

Ao contrário de Saussure, que tinha como preocupação explícita a linguagem verbal e a língua como estrutura, Peirce (e esse é um dos motivos da escolha desse autor) propõe um estudo dos signos não verbais. Sua definição de signos é complexa e propõe que eles sejam pensados

³³O signo foi definido com muitas variações e contradições por diversos autores, entre eles: Santo Agostinho, Saussure, Hjelmslev, Hegel, Jung, Wallon (cf. Barthes, 1971: 39-41). Análises semióticas em trabalhos antropológicos: Sahlins, 1976; Leach, 1964, 1978; Wagner, 1986; Kohn, 2007, 2013.

como um diagrama relacional dos elementos que compõem o signo. A partir de definições de signo ele estabelece uma classificação, sempre triádica, que chamou de tricotomias (Peirce, 2005: 51)³⁴. Um desses conjuntos classificatórios, que considera a relação do signo com seu objeto, estabelece sua divisão em ícone, índice e símbolo. Simplificadamente, os ícones apresentam-se em suas qualidades (cores, luminosidade, volumes, textura, formas), eles sugerem mais que representam (Santaella, 2005: 100). Os índices, como seu nome explicita, indicam uma determinada relação do signo com seu objeto. Por fim, os símbolos são chamados “signos de lei” porque “extraem seu poder de representação porque é portador de uma lei que determina que aquele signo representa seu objeto” (Santaella, 2005: 105).

Desse modo, optei por pensar os *sinais* como símbolos (embora também sejam índices porque indicam um determinado estado de coisas) porque representam um objeto por meio de uma convenção ou pacto coletivo. Quer dizer, os *sinais* representam em seus recortes as relações de parentesco tramadas pelos criadores, a propriedade de um bem; seus recortes e disposições foram estabelecidos coletivamente de modo a tornar eficaz uma prática de criação, de se identificar e fixar relações de parentesco, de indicar que certo animal tem um proprietário singular. Os símbolos são, ainda na definição de Peirce, “signos triádicos genuínos, pois produzirão como interpretante um outro tipo geral ou interpretante em si que, para ser interpretado, exigira um outro signo, e assim *ad infinitum*. Símbolos crescem e se disseminam, mas eles trazem, embutidos em si, caracteres icônicos e indiciais” (Santaella, 2005: 106). Os *sinais* como símbolos, então, necessitam de outros signos para serem compreendidos. Como signos só podem ser compreendidos dentro de um contexto social específico, como símbolos são fruto de convenções estabelecidas, *sinais*, são entendidos apenas se forem remetidos aos nomes das figuras que os compõem, às relações de parentesco e propriedade que representam.

³⁴Mais especificamente, segundo Peirce: “os signos são divisíveis conforme três tricotomias; a primeira, conforme o signo em si mesmo for uma mera qualidade, um existente concreto ou uma lei geral; a segunda, conforme a relação do signo para com seu objeto consistir no fato de o signo ter algum caráter em si mesmo, ou manter alguma relação existencial com esse objeto ou em sua relação com um interpretante; a terceira, conforme seu Interpretante representá-lo como um signo de possibilidade ou como um signo de fato ou como um signo de razão.” (2005: 51).

Como se pode notar, um *senal* é muita coisa simultaneamente. Ele é um recorte, uma figura, um registro, uma técnica, um signo, um símbolo, uma marca de propriedade e de pertença familiar. Mas é também um laço entre o conhecimento e a percepção, assim como os sons dos chocalhos dos bodes que ajudam a individualizar os animais mesmo ali onde eles se tornam invisíveis pela nebulosidade da vegetação da caatinga que os envolve. Os *sinais* são, ainda, veremos mais detalhadamente em 2.3.2, uma grafia singular da memória genealógica, tão importante para a manutenção e reconhecimento dos laços de família quanto para a própria excelência da criação.

2.1.1 – Constituição dos *sinais*

Os *sinais* são efeitos de um modo específico de aprendizado e mnemotécnica derivados da prática do *laboro*. Alguns criadores conhecem, sabem elencar todos os nomes de *sinais* de seus vizinhos na *ribeira* onde vivem. Sandro é um desses criadores e para demonstrar a mim a ligação entre a *família*, a *ribeira* e os *sinais*, listou alguns nomes de *assinaturas* de parentes seus (no caso, seus cunhados) e de vizinhos. Com propósito de auxiliar na compreensão da estrutura de uma *assinatura* reproduzirei a seguir um trecho de nossa conversa que destaca alguns desses nomes:

Sandro: Aí, do outro lado, Zilda é só a ponta da orelha aparada, na outra [orelha] bico de candiero, [o primeiro] chama ponta troncha e na outra bico de candiero. O de Telma é ponta troncha, quadro por baixo e na outra bico de candiero. Aí vem diferenciando dos outros filhos [irmãos e irmãs de sua esposa]... O de Tadeu só era um quadro por baixo e na outra bico de candiero. Aí todos tem o sinal. Aí aqui, Zé de Erculano é ponta troncha, boca de lagarta, aí diferencia na outra orelha. Zé Delfonso ali é forquilha e duas mossas na outra coice de porta. Euclides é forquilha, quadro por baixo e uma mozza por cima, na outra coice de porta. João Adão é forquilha, uma mozza por cima, na outra coice de porta, só é uma mozza. Zé Delfonso é duas mozza por baixo e João Adão é uma mozza por cima. Aí Maria Julia é forquilha uma mozza por baixo e na outra coice de porta. Aí compadre Osmar é forquilha, quadro, dois quadro numa orelha, na outra forquilha um quadro e uma mozza. Aí todos eu conheço os sinal aqui.

Sandro refere-se ao “outro lado” quando lista os nomes dos *sinais* de seus cunhados que, embora parentes, não vivem na mesma *ribeira* que ele e sua família, residentes dos Pocinhos. Zilda, Telma e Tadeu são irmãs e irmão de sua esposa, Josimar, e assim como ela carregam o

mourão de bico de candiero (diagrama 1). Os que estão “aqui” são seus vizinhos de *ribeira* e parentes distantes entre si que carregam o *mourão de coice de porta*, exceto Osmar, que permaneceu com o *mourão* de seus pais e não com o dos pais de sua mulher, Julia.

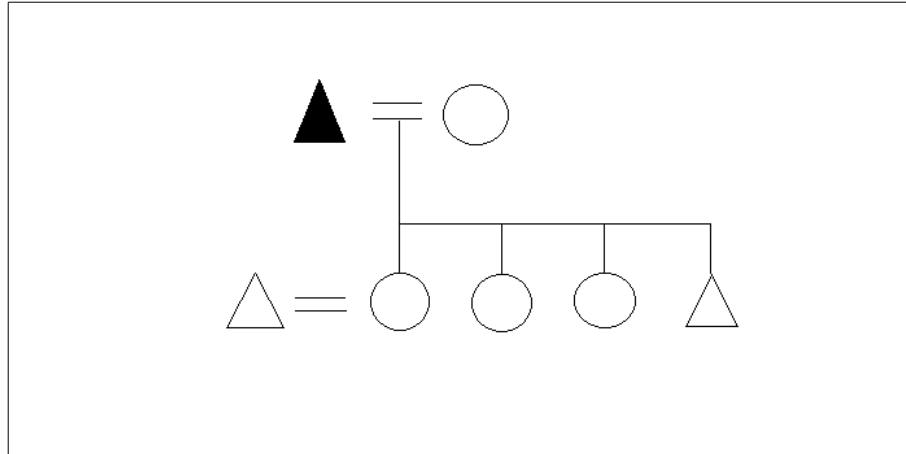


Figura 5 – Diagrama 1 – *Mourão bico de candiero*³⁵

Nota-se que a *assinatura* que uma pessoa carrega é constituída por um nome composto imediatamente relacionado às figuras que a compõe. Isso porque o *Sinal* (ou a *assinatura*) é formado por uma disposição específica de *sinais* divididos entre a *diferença* e o *mourão* que podem, por sua vez, ser um *sinal* apenas ou combinações de dois ou mais *sinais* (o que chamei de figuras nomeadas). Simbolicamente, a *diferença* indica que o animal é propriedade de uma pessoa e o *mourão*, que essa pessoa faz parte de uma *família*.

Se o modo como a família é entendida no sertão do Pajeú e de Itaparica é sinalizado nas orelhas dos bodes, afinal, como a família é entendida nessa região? E como é possível compreender e visualizar essas concepções de família a partir dos *sinais* registrados nos animais?

Segundo Marques (2002), a noção de família³⁶ se aplica a um “conjunto de escalas diversas: tanto pode dizer respeito aos habitantes da mesma casa, quanto a todos os descendentes de um ancestral posicionado a um número não definido *a priori* de gerações passadas” (: 105). Por meio das *assinaturas* é possível identificar essas duas escalas em que a noção de família pode ser compreendida.

³⁵Ego – Teodomiro.

O *mourão* é signo proveniente de uma *fazenda*, ou seja, é uma combinação de *sinais* que foi criada certamente por um homem pertencente a uma *família* e a uma *ribeira*. Este *mourão* é transmitido para as gerações descendentes desse criador de bodes, que o carregam para suas *casas*, se estas são constituídas na mesma *ribeira* desse primeiro ancestral. Assim, o *mourão* sinaliza a pertença a uma *família* e a um território. A *diferença*, que varia individualmente e assinala a singularização da propriedade, também permite visualizar pertenças familiares. Para demarcar essa variação de propriedade individual são utilizadas apenas duas ou três figuras pertencentes a um conjunto extenso e manejadas em diferentes posições para formar uma *assinatura*. O conjunto de figuras utilizadas nos *sinais* das pessoas de uma *casa* é, geralmente, limitado por essa escolha de apenas algumas figuras para comporem as assinaturas da *família*. Essa característica é que torna possível identificar a pertença de um indivíduo a uma *casa*, de ver nos *sinais* a *família* nessa escala.

Mais especificamente, segundo Villela, (2007) “*família*, no vale, é um termo polissêmico” (: 110). Ela configura três sentidos distintos, mas correlativos:

pode significar extensas árvores genealógicas, ou seja, todo o conjunto dos descendentes de um casal de colonizadores provenientes de Portugal, chegados há 300 anos ao Sertão. Isso identifica *família* ao sobrenome, de forma que ser da mesma família implica partilhar o mesmo sobrenome. Pode também significar uma *linhagem*, ou seja, um segmento desta extensa cadeia. Isso quer dizer que são da mesma *família* todas as pessoas que descendem de um mesmo casal a um número determinado de gerações, independentemente de possuir o mesmo sobrenome. Em geral, a profundidade da linhagem é determinada pela existência de um ancestral comum que desfrute, mesmo que apenas no interior do próprio grupo, de algum prestígio, cuja história pessoal tenha possibilitado transformá-lo num personagem da memória familiar. Mas *família* pode, ainda, referir-se à casa, quer dizer, ao grupo

³⁶Embora não seja o caso de aprofundar a noção de família segundo essa escala, considerando os objetivos dessa pesquisa de relacionar uma noção de família à utilização de uma sinalética na criação de bodes, vale destacar que de acordo com Marques (2002) as famílias no sertão do Pajeú também podem ser entendidas como redes de sociabilidade: “A partir de um único ponto, podemos traçar as linhas em número virtualmente ilimitado, mas logo notamos que do ponto de vista da sociabilidade eles não são equivalentes. Com um golpe de vista, apercebemo-nos dos aglomerados de tramas – *clusters*, de acordo com Barnes (1968: 118) – apertadas em diferentes graus ou mesmo laçadas de maneira diferente. Um tipo de aglomerado ou “rede parcial” que se faz notar é aquele associado a lugares dominados numericamente por grupos domésticos relacionados por parentesco [...]. Mas logo observamos que o aglomerado em destaque pode incluir indivíduos não-residentes e excluir vizinhos. A localidade não será suficiente para demarcar limites. Além disso a residência, bem como a intensidade e a natureza das relações de sociabilidade modificam-se no tempo. Assim, os limites dos aglomerados fazem-se indistintos e modificáveis, conforme a época e as circunstâncias.” (Marques, 2002: 125).

doméstico, geralmente composto do casal, seus filhos e frequentemente os pais de um dos cônjuges. (Villela, 2007: 110-111).

A constituição dos *sinais* e sua composição com a noção família como pretendo demonstrar adiante se referem, sobretudo, ao segundo e ao terceiro sentidos dessa noção³⁷, à *linhagem* e à *casa*. Durante minha pesquisa de campo não tive conhecimento de uma sinalética que remontasse a árvores genealógicas extensas ou a ancestrais tão distantes. Isto porque a sinalética dos bodes é totalmente pragmática, ao contrário das genealogias escritas, que pretendem, ao menos pretendem sem conseguir, recobrir toda a escala do parentesco. Dentre as famílias de criadores que conheci, o *mourão* poderia ser encontrado entre as últimas cinco gerações. Por certo que a origem de um *mourão* pode ser remetida a um ponto muito mais distante no tempo, entretanto, os que conheci durante a curta duração dessa pesquisa referem-se a um período menor.

Embora seja possível determinar a polissemia da noção de família no sertão de Itaparica (e Pajeú), ainda segundo Marques (2002) e Villela (2004), a família não é um *a priori*. A família não é algo dado antecipadamente, ela é fabricada cotidianamente pelos habitantes daquela região. No que concerne aos interesses dessa pesquisa, veremos que por meio do *laboro*, da atividade diária com a *criação*, a “virtualidade familiar” é atualizada nos *sinais*, assim como o é, por exemplo, na participação na *política* (Villela, 2009: 200) e nas *intrigas e questões* (Marques, 2002).

Se, esquematicamente, como propõe Villela (2007):

os sentidos de família derivam desde uma espécie de virtualidade contínua, que é a árvore genealógica, até as suas atualizações em diversos segmentos: a *linhagem* e a *casa*. E a genealogia opera nos níveis em que ela se atualiza. Estes últimos, por sua vez, para serem operatórios na vida cotidiana, devem socorrer-se frequentemente, nas linhas contínuas da árvore genealógica e dos esforços individuais e coletivos para a manutenção dos laços. Por outras palavras, a casa e a linhagem, atualizações que são da linha virtual, ascendente e contínua da árvore genealógica, apoiam-se e

³⁷Villela (2004), a respeito da adesão e pertencimento de microgrupos de base familiar nas *intrigas* e nas *questões* dessa mesma região, indica mais uma especificidade da noção de família, um “sentido minimalista de família, como o núcleo familiar de interesse mais restrito e mais intenso do que as solidariedades com os níveis mais amplos do parentesco, dependentes de relações rizomáticas que cortam, recortam e colam trechos da genealogia.” (Villela, 2004: 118-119).

encontram nela o idioma para justificar as rupturas e realinhamentos efetuados no curso das suas histórias. (Villela, 2007: 111).

A memória genealógica, a *linhagem* e a *casa* operam também no nível dos *sinais*. A inscrição desse registro nos corpos dos bodes atualiza a genealogia, simboliza a *linhagem* e a constituição de uma *casa*. Ao mesmo tempo, permite que, por meio do *laboro*, se reforcem os laços dos parentes envolvidos a partir da posse de suas *criações* no chiqueiro de uma casa, é a “memória contração” ativada pelo *laboro*, viva nos bodes, e a “memória lembrança”, inscrita por meio dos *sinais* (Villela, 2008, 2015), como veremos em (2.3.2).

A *assinatura* pessoal do proprietário de uma *criação* é recebida por herança logo que a criança nasce. Veremos adiante como funciona o processo de transmissão de bens móveis. Por ora, tratarei da constituição dos *sinais* a partir da disposição dos *mourões* e das *diferenças* e o modo como eles podem evidenciar a *família* e o sistema segmentar.

Um modelo referente ao processo de segmentação familiar e seu registro no corpo dos bodes foi proposto por Villela (2004)³⁸ e também por Marques (2002). O *mourão* da fazenda seria recortado sempre na orelha direita e a orelha esquerda ficaria reservada para a *divisa* ou *diferença*, *sinai* particular e individualizante. Na parte superior da orelha o recorte indicaria a *casa* do pai e na parte inferior indicaria a segmentação referente à futura *casa* do filho. A partir desse processo de segmentação territorial que passa pela herança dos bens móveis, o registro dos *sinais* indicam os caminhos feitos pela herança de acordo com os processos de segmentação familiar, evidentes nos acréscimos ou decréscimos de figuras que formam as *assinaturas*.

Além do modelo exposto, que conforma a segmentação familiar a uma *assinatura*, meus dados de campo possibilitam expor outras possibilidades de configuração dos *Sinais*. O

³⁸Foi descrito também em outro lugar: “O sistema segmentar existente no Vale expressa-se em diversos contextos. Um deles é o próprio sistema de herança, quer dos bens móveis, quer dos imóveis. A terra é herdada em partes iguais pelos filhos do casal. Quanto aos animais em geral, eles são entregues aos sucessores durante a vida dos pais e desde a infância dos filhos. No caso dos bodes, principal criação no Sertão, o pai *assina* os animais com um desenho específico feito em suas orelhas, criado individualmente para cada filho. Os desenhos embora originais, são derivados do desenho do pai que, por sua vez, é uma recombinação do desenho do avô que, por sua vez, é uma derivação do desenho de toda a *ribeira*. Vale ressaltar que seus rebanhos não são, de costume, separados enquanto os filhos não saírem de casa e formarem suas próprias *famílias*. Mesmo depois que se casam, a depender à escolha residencial do casal, os animais podem continuar sendo cuidados conjuntamente.” (Villela, 2007: 111).

que pude perceber é que a alocação das *assinaturas*, a disposição das figuras entre a *diferença* e o *mourão* ou a orelha em que são recortados não obedece a uma regra fixa. Ao contrário, ela respeita a contingência da criação *na solta*. As variações são circunstanciais e algumas vezes estão de acordo com a escolha casual do criador, como veremos a seguir, por exemplo, no caso de Teodomiro. Os recortes podem variar em quantidade e posição de acordo com o número de herdeiros de uma *família* (no sentido de *casa*) e a necessidade de se inventar estratégias de diferenciação. Podem indicar, ainda, em alguns casos particulares, quem é o cuidador de determinada *criação* e, nesse caso, informa a natureza da relação que é estabelecida entre o criador ou cuidador e o rebanho com o qual labora. Quer dizer, o *mourão* e a *diferença* sempre indicarão, respectivamente, a *família*, a fazenda e o dono individual daquela criação. A variação a qual me refiro é circunscrita à disposição e à quantidade dos *sinais* nas orelhas dos bodes. Detalhe considerável que salienta o caráter de labilidade na noção de *família* e reafirma o modo como no sertão ela é entendida, feita e desfeita (Villela, 2008; 2009). Variação que é constituinte dos *sinais*.

2.1.2 – Variação dos *sinais*

O diálogo da próxima citação descreve uma das possibilidades de variação dos *sinais*, aquela concernente ao *mourão* de cada *família* e seu componente territorial. A formulação “família-território” é de Villela (2009). Pretendo aqui fazer uma aproximação entre os *sinais* dos bodes e os sobrenomes das pessoas, entre *mourão* e território. Isso porque se *família* não pode ser compreendida sem o território, os *sinais* e o *mourão*, atrelados que estão, também não podem ser pensados sem se considerar esse aspecto componente da *família*. Segundo Villela:

uma face não pode ser compreendida sem seu averso que a complementa. Apenas uma e outra, juntas, valem como uma descrição do caráter e do tipo de pessoa com a qual falamos. Alguém é de tal sobrenome e este sobrenome é segmentado e simultaneamente complementado pelo território ao qual pertence. (2009: 217).

O mesmo acontece com a *assinatura* de uma pessoa, com os “sobrenomes dos bodes”, que são sempre acompanhados pelo *mourão*, seu componente territorial.

Os fatores que interferem na constituição de um *sinal* são múltiplos, como referi acima, porém, ao lado das variações circunstanciais de disposição e quantidade das figuras, as *assinaturas* comportam aspectos estabilizantes que permitem que se identifiquem as suas relações com as noções de *família*, *ribeira* ou *casa*, como fica evidente a seguir:

Ariane: E o *mourão* muda de acordo com a casa, a família, a ribeira ou o lugar?

Sandro: É de acordo com a família. Com a família aqui, por que... A família de Fausto, a Clemente-Ferreira que é quase uma família só, eles assinam quase todos com o *mourão* de coice de porta, que é João Adão, Maria Julia, Euclides, Zé Delfonso e o pessoal de Baião. Esse pessoal de Fausto é Clemente-Ferreira e tem esse *mourão* de coice de porta. E o pessoal do Capim também, né Teodomiro? O pessoal do capim tem o *mourão* de coice de porta, que é Mauricio e Divá. Mas é tudo família, Clemente-Ferreira é uma família só. A mesma coisa é aqui a gente. A gente pegou esse *mourão* de cruzinha por causa de papai, aí venho eu, vem irmão meu, aí já tem os netos que é Jonas, Pedro, Maria Eduarda. Tudo tem ele, o *mourão* de cruzinha. Josimar é o *mourão* de Teodomiro, bico de candieiro, ela só pegou o *sinal* meu numa orelha, na outra acompanha o *mourão*. Aí é por família, né? Por que senão ela poderia ter mudado.

O que Sandro nos diz é que o *mourão* segue uma *família* nas *ribeiras* onde ela vive. O *mourão* de coice de porta da família Clemente-Ferreira, pode ser encontrado em duas *ribeiras* diferentes: nos Pocinhos com João Adão, Maria Julia, Euclides, Zé Delfonso, Baião e seus sucessores, mas também no Capim com os irmãos Maurício e Divá. Isso é possível porque “é uma família só” distribuída em dois territórios. Uma só, mas várias *famílias*. A proliferação de *sinais* tem a ver precisamente com a coexistência de uma só *família* e com muitas. O que, por sua vez, remete à polissemia do termo. Os *sinais* de Sandro e seus filhos que moram nos Pocinhos também acompanham o caminho feito pelo *mourão* de cruzinha, que vem da Cachoeira (diagrama 2). Esse movimento dos *mourões* entre uma *ribeira* e outra é possibilitado pelo processo de sucessão dos bens móveis de uma família – o *mourão* é transmitido como herança de geração a geração juntamente com o animal que é herdado à criança na ocasião de seu nascimento – e também, como veremos, pela segmentação decorrente dos matrimônios.

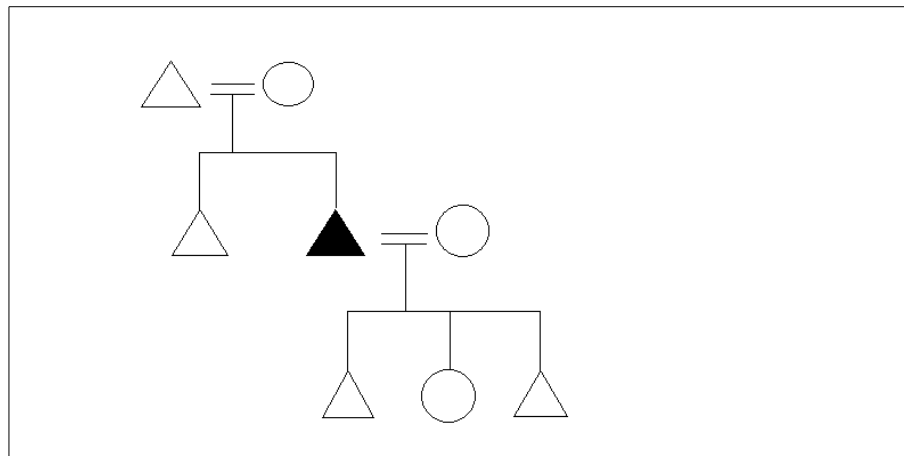


Figura 6 – Diagrama 2 – *Mourão de cruzinha*³⁹

Além de tornar visuais as *irmandades* de duas *casas* e suas relações com a geração imediatamente acima deles, seus pais, portanto, os *sinais* também indicam os caminhos da segmentação pós-matrimoniais e das mudanças de residências:

Sandro: E tem o sinal dos de casa. Igual, aqui em casa Josimar tem o dela. Numa orelha da cabra, o sinal de Josimar é igual ao meu e na outra orelha já é o sinal igual ao de Teodomiro, o pai dela.

Ariane: Ah é?

Sandro: É. Eu fiz esse sinal pra ela. Quando ela morava na casa do pai dela o sinal dela era um, aí quando ela foi morar comigo, aí o sinal dela já fiz diferente.

Assim como Josimar recebeu um novo *sinai* feito por seu marido ao casar-se com ele – porque antes, quando morava na casa de seu pai, sua *diferença* era outra – Marivalda, que tem *família* nos Pocinhos (e o *mourão de coice de porta*) e casou-se com um homem do Riacho do Meio, da *família* Jurema (*mourão forquilha e dente por baixo*) também recebeu uma nova *diferença*. Quando perguntei a ela como alguém poderia ter sua *assinatura* modificada, ela respondeu: “o sinal? É o mesmo que um sobrenome, né? É a mesma coisa. Você casa e coloca o nome do marido, a mesma coisa é a *criação*.”⁴⁰ A modificação do *sinai* muitas vezes é apenas de uma figura, algum recorte que é acrescentado para indicar a mudança de *ribeira* ou a constituição da relação matrimonial. Assim como os sobrenomes das pessoas, os *sinais*,

³⁹Ego – Sandro.

“sobrenomes dos bodes”, indicam a pertença de seu dono a uma família por meio dos recortes, das figuras nomeadas que, pela seleção de algumas delas dentre um conjunto extenso, possibilita que se identifique a *família*. Os sobrenomes das pessoas também são escolhidos, “todos [os sobrenomes] aparecem, embora nem todos sejam atualizados. Quer dizer, nem todos valem como signos de pertença e muitas pessoas, embora tenham sobrenomes nas certidões de nascimento e de batismo, ‘se assinam’ apenas com um dos sobrenomes que compõem os seus nomes.” (Villela, 2004: 226).

No caso de Josimar e de seus filhos – “os de casa”– o acréscimo de recortes que indicam a filiação é visível nos nomes dos *sinais*:

Ariane: E qual é o sinal [de Josimar]?

Sandro: Garfo e mozza é o meu, um garfo e uma mozza por baixo. Aqui a gente diferencia assim, um garfo, uma mozza por baixo e, na outra, o bico de candieiro. É o dela. Aí o meu é mozza com garfo por baixo e na outra cruzinha, uma cruzinha é um dente por cima e um dente por baixo, aí forma a cruz. O de Jonas já é um garfo, uma mozza por cima e outra por baixo, é duas mozza, Jonas, e na outra cruzinha. O de Pedro é um garfo, um quadro por baixo e uma mozza por cima, na outra cruzinha. Todos nós, fora Josimar, tem a cruzinha. Aí Maria Eduarda é o garfo, só um quadro por baixo e na outra cruzinha. O de marquinho... Já o de Marquinho é diferente, é forquilha, quadro por baixo e na outra, bico de candieiro, que fica igual ao de Josimar com bico de candieiro. Mas já diferencia porque o de Josimar é um garfo e uma mozza, o de marquinho é forquilha e um quadro.

Ariane: Então o mourão de Josimar continua o de Teodomiro?

Sandro: É, o de Teodomiro continua numa orelha e o da Cachoeira na outra orelha.

Josimar: Então, no caso, é o mourão de Pedinho e o mourão de pai, né?

Sandro: Não! Que o mourão de nós é cruzinha, esse sinal de cruzinha é o mourão. O que diferencia é na outra orelha é o garfo e a mozza, que aí no caso seu ficou o garfo e a mozza, mas o mourão é o bico de candieiro, que é do seu pai. Que no caso de Teodomiro, bico de candieiro é pra todos, mas aí diferencia na outra orelha. O mourão é bico de candieiro e na outra orelha diferencia. O de Teodomiro é um dente e um quadro. Aí vai diferenciar como? O dente de Teodomiro fica por baixo e o quadro por cima. O de cumpade Modesto é o dente por cima e o quadro por baixo, mas tem o bico de candieiro. O sinal é o mesmo, só diferencia do lado da orelha, por baixo ou por cima.

⁴⁰Villela (2004) já sinalizou: “a criação destes subsobrenomes corresponde à criação de *casas*. [...] vale mencionar que a criação de sobrenomes obedece a uma certa tendência: um homem ou uma mulher, de grande prole e relevante inserção na vida política municipal, da vila ou da *ribeira* em que vive, geralmente acaba por produzir um sobrenome novo. Pois era prática corrente a inclusão no nome da prole o nome do pai que, com o tempo transformava-se em sobrenome, não sem antes ser uma referência ao mesmo tempo genealógica e territorial” (: 129).

Na conversa que reproduzi acima é possível identificar os segmentos de filiação a partir do *mourão* e dos *sinais*. De um lado, o *mourão* da *família*, no sentido de *linhagem*, de Teodomiro é o *bico de candieiro*, que sua filha Josimar carregava antes do casamento e que seu primeiro filho, Marquinhos, também carrega. Josimar manteve o *mourão* de seu pai porque, como vimos, o *mourão* da *família*, ainda no sentido de *linhagem*, pode permanecer mesmo com a mudança de *ribeira*⁴¹. Contudo, em um caso hipotético da mudança ser para uma outra *ribeira* distante e houver a possibilidade de coincidir o *mourão* de uma *família*, no sentido de *casa*, com a de outra, o *sinai* deveria ser modificado. Josimar pode manter o *mourão* de seu pai porque depois do matrimônio sua *casa* permaneceu na mesma *ribeira* que a dele. Não haveria coincidência de *sinais* em *famílias* diferentes e para representar o matrimônio entre ela e o marido este fez uma *diferença* nova para ela, o mesmo *sinai* que ele mesmo carrega. O mesmo aconteceu com seu filho Marquinhos, que depois de casado constituiu sua *casa* próxima à do avô materno e à de sua mãe, Josimar, mantendo o *mourão* de *bico de candieiro*. Repetição e variação: distinção e evitação da confusão.

Além do parentesco por aliança, o de filiação, que pode ser percebido a partir desse último diálogo, é apreendido pelos nomes dos *sinais* de Sandro, tanto como herdeiro do *mourão* de seu pai quanto transmissor desse *mourão* para seus filhos. A filiação torna-se visível, sobretudo, nas combinações de *sinais* nas *diferenças* (ou *divisas*) de seus filhos e de sua esposa, criadas a partir de seu *sinai* individual. O criador da *assinatura*, geralmente o pai ou o marido, é quem vai estabelecer a *diferença* e o *mourão* carregado por uma pessoa. Portanto, é preciso que ele conheça, que saiba quais são os *sinais* dos vizinhos e das regiões próximas para não criar um *sinai* que coincida com o de outro proprietário. Esse conhecimento faz parte do conjunto de saberes que constitui a prática do *laboro*.

O *mourão de cruzinha* que Sandro carrega foi recebido de seu pai, Pedinho, que reside na *ribeira* Cachoeira. O *mourão de cruzinha*, depois de Sandro e de seu irmão, foi transmitido aos seus três filhos. Acompanhando o *mourão*, para formar a *assinatura* de seus filhos,

⁴¹Como sugeri acima, a pretensão de relacionar os *sinais* às divisões ou aos sentidos que o termo família apresenta no sertão e que foram propostos anteriormente (Marques, 2002; Villela 2004), tem a ver estritamente com sua referência imediata aos *sinais*. Essa relação faz parte dos dados que pude obter em campo e optei por fazer essa assimilação teórica com a pragmática da sinalética nas orelhas dos bodes porque eles (os *sinais*) permitem, nitidamente, evidenciar como esses sentidos de família podem ser lidos por meio deles.

Sandro acrescenta *sinais* em variadas combinações. Essas combinações de *sinais* formam a *diferença* da *assinatura* de cada um.

Portanto, a posição dos *sinais* é mobilizada de modo conveniente, por parte dos criadores, para que se reconheçam os animais dos vizinhos, os de dentro de *casa* e os de outras *ribeiras*; quem é parente e quem não é.

Como referi anteriormente, mesmo que se permaneça em uma *ribeira*, o *mourão* pode mudar da orelha esquerda para a direita do animal por vontade ou costume do criador. É o caso de Teodomiro, que “não faz diferença de orelha” na época de assinaturas da *criação*:

Ariane: Então, o *mourão* não é sempre na orelha direita? Ele pode mudar?

Sandro: Pode mudar... Teodomiro, o *mourão* seu é bico de candieiro, mas você tem diferença de orelha?

Teodomiro: Tem...

Sandro: Você coloca o bico de candieiro em qual orelha, na esquerda ou na direita?

Teodomiro: em qualquer uma.

Sandro: Então num tem! Pode olhar! As que eu assino, eu chamo você pra olhar no chiqueiro, na Cachoeira quem assina sou eu, a criação de papai, e aqui as minhas quem assina sou eu. Só assino o *mourão* na orelha esquerda, que é a cruzinha. Por causa da mudança lá de Divá, que lá em Divá ele assina cruzinha na orelha direita. Aí eu não erro por isso.

Assim como é possível Teodomiro, sogro de Sandro, “não fazer diferença de orelha”, o criador pode assinar o *mourão* na orelha esquerda por um motivo deliberado – denotar o pertencimento de um rebanho a uma família – e assinar na orelha direita por outra razão circunstancial – indicar a natureza da relação de quem *labora* com uma *criação*, um vaqueiro, por exemplo. Sandro que, além da sua, também assina a *criação* de seu pai, enfatiza a necessidade de inscrever no seu rebanho (e no de seu pai) o *mourão* sempre na orelha esquerda. Dessa necessidade inferem-se dois aspectos relevantes a respeito do que pode ser percebido a partir dos *sinais*: um saber e a natureza de uma relação.

Primeiro, a respeito da natureza da relação que pode ser estabelecida e evidenciada pelos *sinais*. Divá é vaqueiro de Pedinho, pai de Sandro. Como acompanhamos acima, Sandro e Divá assinam a *criação* que está sob os cuidados de Divá com o *mourão* na orelha direita. Não é uma variação aleatória como a de Teodomiro, pelo contrário. Seu propósito é permitir que se identifique os animais que estão sob a responsabilidade e aos cuidados de um

trabalhador. Portanto, essa variação é capaz ainda de identificar que o *laboro* está sob os encargos de um vaqueiro.

A *assinatura*, embora tenha sua posição invertida, continua individualizando o dono de um rebanho. Sendo assim, a mesma assinatura que individualiza a propriedade indica um modo de relação entre criador e *criação*:

Ariane: E uma pessoa pode ter dois *sinais*?

Sandro: No caso de você ter dois *sinais* só se, como no caso de papai, papai tem dois *sinais*. O sinal dele, da Cachoeira e daqui é assim: eu faço o garfo e as duas mossas na orelha direita e a cruzinha na orelha esquerda. Aí, Divá, que é vaqueiro dele e cuida de uma criação de papai, já faz diferente. Ele faz o garfo e as duas mossas na orelha esquerda e a cruzinha na orelha direita. Aí, quando uma criação sai, eu já sei de onde é, que eu sei que é lá de Divá. Pela mudança de orelha, porque o garfo e a mocha mudaram da orelha direita pra orelha esquerda, aí eu sei que é de lá. Aí, quer dizer que no caso é o mesmo sinal, mas só mudou as orelhas. Porque se ele é vaqueiro, e ele é vaqueiro da criação de papai né, aí aqui tem criação de papai também. Aí se uma criação dele sair aqui eu sei que é de lá, da entrega de Divá, que Divá é quem cuida, por a mudança de orelha, pelo sinal. O sinal é o mesmo, mas por a mudança de orelha. Se eu for assinar ou o papai for assinar, a gente assina o garfo e a mocha na orelha direita e a cruzinha na orelha esquerda, Divá assina o garfo e a mocha na orelha esquerda e a cruzinha na orelha direita. Aí sai uma novilha de cabra aqui, da Cachoeira, mas quando sair aqui eu sei que era da Cachoeira, não era das do Capim.

A variação aqui se refere à natureza da relação que é estabelecida entre os criadores e ao território em que a *criação* permanece. A *criação* de Pedinho, com a qual Sandro, seu filho, também labora, tem o *mourão* mantido em sua posição original, a despeito da *ribeira* em que se encontra em virtude dos laços de parentesco entre os dois. No caso de Divá, o *sinal* é trocado de posição para identificar simultaneamente o território no qual se encontra a *criação* de um determinado dono e para indicar sob os cuidados de quem ela está, quem *labora* com ela. Essa mudança de disposição do *mourão* é relevante porque destaca um problema de identificação do outro e diferencia três tipos de relações entre os criadores: as de parentesco, as de vizinhança e as de trabalho. Portanto, trata-se de uma questão de reconhecimento e da produção de um saber acerca das relações interespecíficas a partir do conhecimento dos *sinais*. Conhecimento que é mantido apenas por alguns criadores mais experientes ou mais velhos, com mais anos de *laboro* com a *criação*. Além do reconhecimento dos *sinais* de seus

parentes, dos de casa e dos da mesma ribeira, podem-se conhecer também os *sinais* de vizinhos distantes⁴²:

Sandro: Olhe, aqui do outro lado da Serra da Pindoba tem um pessoal de Mané Gonçalves, de Osmar, que assina com o garfo e a moça, que no caso é o mesmo sinal que o meu, mas na outra orelha não tem cruzinha. Aí a gente reconhece. Eu reconheço as minhas porque tem a cruzinha e eles conhecem os deles pelo outro sinal da outra orelha, né? Mas na orelha direita é o mesmo sinal meu.

Os criadores em geral sabem quem labora com um rebanho e sabem, por conseguinte, reconhecer os animais pertencentes a esses rebanhos, seja pelo reconhecimento dos *sinais*, seja por saber o pasto em que costumam se alimentar. A *criação* é *acostumada* a comer sempre no mesmo pasto, segue sempre pelo mesmo caminho trilhando as *veredas* que auxiliaram a localização dos criadores na caatinga. Reconhecer os *sinais* dos vizinhos e os *sinais* dos criadores de *ribeiras* mais distantes, como a Pindoba, indica um saber referente às *famílias* que não é comum a todos os criadores. “Saber” o *mourão* dos vizinhos ou de outros criadores é o mesmo que reconhecer quem é parente e quem faz parte de cada uma das outras *famílias* daquela região. Um saber que pode ser aproximado daquele dos memorialistas que *destrinçam* a genealogia de uma *família*. Fórmulas “que expressam essa virtualidade totalizante, a genealogia”: “é tudo parente”, “é tudo braiado” (Villela, 2008: 114), são também utilizadas em referência aos *sinais* dos animais, *sobrenomes da criação* que podem, portanto, ser pensadas como atualizações dessas relações de parentesco. Os animais como meios de atualização dessas relações, de manutenção do parentesco, por meio dos *sinais* tornam visíveis essas relações. Desse modo, é possível pensar os bodes como uma superfície de inscrição de relações familiares. Isso porque a família “tem de ser fabricada pela memória oral ou escrita” (Villela, 2009: 219), mas também é produzida por essa sinalética tão específica nas orelhas da *criação*. Por não ser algo dado ou um *a priori*, a família “como superfície de inscrição, deve ser antes de tudo fabricada. E esse processo é o fruto da ratificação e da

⁴²Segundo Marques (2002) “no seio da vizinhança, um indivíduo desenvolve seus laços de sociabilidade mais fundamentais e dá o primeiro passo, para fora da *casa*, isto é, para além das paredes que a delimitam e da intimidade doméstica reinante entre um casal, seus filhos solteiros e outros eventuais co-residentes (um dos sogros, tios, irmãos solteiros, um sobrinho ou afilhado adotado), rumo à alteridade, que tende a variar em grau segundo a distância espacial e genealógica em relação à própria *casa*. [...]. A vizinhança também descreve uma distância social, dada principalmente através da distância espacial e das relações familiares, que corresponde à definição das posições relativas dos membros de uma comunidade.” (: 51).

fixação do trabalho dos memorialistas, dos historiadores locais e dos embates de suas versões arborescentes da ancestralidade” (Villela, 2009: 219), mas o é também dos criadores, que por meio do *laboro* e desse registro visual, imagético que são os *sinais*, ilustram a *família* nos animais. São as relações de parentesco estendidas às relações interespecíficas: “o parentesco, a família, a genealogia precisam ser inscritas e reinscritas sobre alguma superfície. Elas não existem em si mesmas. Porque são feitas de tinta que se apaga com o tempo e só se atualiza na ação.” (Villela, 2008: 121). Fora da ação, da atividade, do *laboro*, o bode como superfície de inscrição perde o sentido, a função. A *criação* deixaria de ser um dispositivo mnemônico para se tornar um outro dispositivo, um natural ou uma mercadoria. Passaria a ter outro sentido e função, em outro modo de criação. Por isso também a “defesa” do *sistema*, conforme (1.1.2.6.), de um modo de criação por parte dos criadores rurais. Não é apenas a atividade como é exercida que é defendida é também a defesa de um tempo, de um *sistema* em que os animais são vinculados a uma noção de *família*; é a defesa de uma relação interespecífica.

A importância dos *sinais* e do *mourão* está diretamente ligada ao reconhecimento da *criação* do outro, tendo em vista que a própria *criação*, a *criação* da qual se cuida, é identificada por suas características físicas, por sua *qualidade*. É frequente a afirmação: “aqui os *sinais* são tudo *braiado*, eu conheço mesmo é pela *qualidade*”. Ela refere-se ao reconhecimento dos animais do próprio rebanho que são identificados pela cor do pelo, pelas formas de suas manchas, pelo formato da *ponta* e pelo comportamento do animal. Os “*sinais braiados*” no chiqueiro de uma *casa* são as *assinaturas* de donos, proprietários individuais que têm seus animais no chiqueiro de um parente que é responsável pelos cuidados com a *criação*.

2.2 – Propriedade

O fato de os animais serem propriedade individual, de pertencerem a uma só pessoa, é fundamental. Contudo, ao mesmo tempo e de igual importância, a relação que pude acompanhar de perto durante o período de pesquisa de campo foi a estabelecida entre os criadores e a *criação*, e estes nem sempre são os donos daqueles animais. Por isso, é

interessante distinguir dois sentidos da palavra dono quando se trata de relações interespecíficas.

2.2.1 – Dono

A palavra portuguesa dono, é a tradução geralmente adotada em antropologia para a palavra inglesa *master*, que tem entre seus vários significados os de *leader* (líder), *proprietor* (proprietário), *teacher* (professor), *owner* (possuidor, amo), *craftsman* (mestre artesão); *master*; e ainda os sentidos de *conquer* (conquistar, assenhorar-se, apoderar-se), *rule* (governar, dominar, controlar) e *tame* (domar). Em língua portuguesa, a palavra dono significa “aquele a quem pertence algo”; “proprietário ou possuidor de alguma coisa”; “aquele que tem controle sobre algo”; ou “chefe da casa ou chefe de família”.

Master remete às noções de maestria, domínio, posse, empregadas nas discussões e descrições das relações interespecíficas das sociedades de caçadores (Fausto, 2008; Vander Velden, 2012; Cesarino, 2010, 2013; Gallois, 2012; Erickson, 2012). Entre os amerindianistas, a palavra dono pode apresentar diferentes sentidos, como os de criador-fabricante, criador-protetor, pai ou mãe. Segundo Fausto (2008), as categorias indígenas de sociedades amazônicas que podem ser traduzidas pelas palavras “dono” ou “mestre” não remetem apenas a relações de propriedade ou domínio, elas referem-se a um modo generalizado de relações que são constituintes da socialidade amazônica e caracterizam as relações entre humanos e não-humanos. Nesse contexto etnográfico, “a relação de maestria-domínio acabou sendo relegada às notas de rodapé das etnografias ou reduzida a uma simples categoria ontológica, a dos donos ou mestres da natureza” devido o incomodo gerado pela possibilidade de evocar a propriedade privada e relações assimétricas entre sociedades que são pensadas majoritariamente na chave da simetria e da igualdade (: 329).

A partir de uma série de exemplos etnográficos, Fausto (2008) propõe, então, deslocar o ponto de vista das categorias ontológicas, evidenciadas em cada um dos casos explicitados, para buscar as características determinantes dessa categoria se supormos uma perspectiva relacional. Quer dizer, “a categoria [dono-mestre] supõe uma relação, ela pede uma categoria recíproca, a qual parece oscilar entre ‘filho’ e ‘animal familiar’, ambas tendo como traço

subjacente a ideia de adoção. A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a filiação adotiva, relação que não é dada, mas constituída frequentemente pela dinâmica que denominei “predação familiarizante” (: 333).

Embora a relação entre bodes e criadores também não seja dada, talvez não se trate de pensá-la na escala da “predação familiarizante” ou da ideia de “adoção filiativa” que se vincularia a uma noção de “filho”. A relação que sugiro ser estabelecida entre a *criação* e meus interlocutores poderia ser pensada se se considerasse um outro aspecto que envolve a categoria de dono, um aspecto assimétrico dessa categoria que implica não só o controle do dono sobre a criatura, mas o cuidado (Fausto, 2008: 333). O cuidado como forma de constituir relações entre humanos e não humanos (entre humanos e humanos também) será tema que veremos adiante. Agora, trata-se do cuidado como aspecto que caracteriza as relações interespecíficas e possibilita, no meu caso de pesquisa, pensar o dono não só como proprietário do animal, mas como amo, mestre cuidador.

Nas Norte do país, ainda entre sociedades ameríndias, há talvez algo de semelhante aos criadores de bodes. Entre os Karitiana – e a discussão a respeito dessa temática é densa e elaborada por Vander Velden (2012) –, “é certo que todos os animais parecem ter seus donos – diz-se que tal cachorro ‘é de fulano’ ou ‘sicrano tem tal cachorro’ - ou, pelo menos, estar ligados a uma casa: de fato, pessoas parecem poder identificar qualquer animal, pelo seu ‘proprietário’, muitos ainda podendo ser referidos pelos seus nomes próprios” (: 117). Embora, veremos no terceiro capítulo, a *criação* não tenha designado a ela nomes próprios, diferente dos “animais de criação” dos Karitiana, a semelhança entre os casos reside em que os animais têm “donos” reconhecidos.

Importante salientar ainda que para Fausto (2008) a relação de dono-maestria nas sociedades ameríndias não pode ser reduzida à noção de propriedade privada tal como a concebemos em referência à economia ocidental capitalista (e tal como a considero para o caso da *criação*). Isto porque, para as sociedades ameríndias que serviram como exemplo para o autor, “a posse de objetos deve ser vista como um caso particular da relação de domínio entre sujeitos, e o artefato-coisa como um caso particular do artefato-pessoa” (: 335), sendo assim não pode ser entendida como mero objeto.

Em sociedades camponesas a relação entre animais e seus donos foi registrada também por Heredia e Garcia (1971) e Heredia (1979). Segundo os autores, o “gado”, como é chamado o gado bovino, era o animal mais valorizado por ser considerado um instrumento de acumulação das famílias camponesas, era, portanto,

de propriedade da família como um todo e fica sob responsabilidade do pai. Não obstante, há casos de propriedade individual do gado, por parte de alguns membros da família, mas isso só foi observado onde havia outras cabeças possuídas pela família, e seu possessor individual deveria fazer face a uma grande despesa próxima, como casamento, por exemplo (Heredia e Garcia Jr., 1971: 15).

Ainda segundo os autores, depois do “gado”, os “bichos de terreiro”, ou seja, cabras e “aves de pena”, eram propriedade individual e “administrados por seu possuidor” (Heredia e Garcia Jr., 1971: 15):

por outro lado, a posse e administração de cavalos, burros e éguas ficam sempre sob responsabilidade do pai. Os ‘animais’ como são designados, são importantes sobretudo como instrumentos de trabalho. Servem para o transporte de carga e humano. É propriedade indispensável de todo pequeno produtor que tenha na feira uma de suas fontes de renda. Sua manutenção é atividade eminentemente masculina (Heredia e Garcia Jr., 1971: 16-17).

Em outro lugar, Heredia (1979) salienta o caráter individual dos “animais de criação” ou “animais de terreiro”, estes geralmente são propriedade da mãe de família:

embora a autoridade do pai de família se estenda do roçado para a casa, lugar da mulher, a mãe é responsável por abastecer a casa de produtos direcionados a ela e as crianças. Como o seu trabalho no roçado é limitado (e é considerado uma ajuda) ela precisa dispor de outros meios para suprir essas necessidades. Um desses meios é possuir animais. Geralmente a mãe possui *criação*, cabras e/ou porcos. (Heredia, 1979: 99).

No meu caso de pesquisa, pode acontecer de o criador ser o dono, no sentido de proprietário, da totalidade do rebanho. Na maioria das vezes, porém, o criador é dono, neste mesmo sentido, apenas de parte do rebanho. Nessa situação, a *criação* que permanece no chiqueiro de uma *casa* pertence a diversos donos, geralmente parentes do criador (tema tratado em 2.3.1). Ser dono implica que determinado animal é propriedade de uma pessoa e esta teria o direito de matar, vender ou trocar este animal. Direito de vida e de morte, de alienação por dádiva, troca ou venda definem a relação de propriedade da *criação*. Existem, no entanto, modalidades de transferência destes direitos. Geralmente, quando o pai de uma

família é o criador e tem sob seus cuidados a *criação* de sua mulher e filhos, é comum que esse direito do dono sob os animais seja mobilizado por ele. Mesmo com o consentimento da mulher ou filhos para a troca, venda ou abate de um animal é o criador que determinará e, desse modo, passa a manipular esse direito sob a propriedade, qual animal fará parte da transação estabelecida por ele.

Essa relação de propriedade não implica que o dono labore com os animais, mas que tenha direito sobre eles. O criador, que estabelece uma relação de cuidado por meio do *laboro* com a *criação*, por sua vez, não tem por si mesmo o direito decidir o destino do animal, salvo nas modalidades de transferência brevemente referidas acima.

Veremos como a manutenção das relações de parentesco está imbricada no cuidado dispensado pelo criador à *criação* que vive no chiqueiro de sua casa. Tudo se passa como se os *sinais* sublinhassem a importância da propriedade individual ao mesmo tempo em que o *laboro* dissolvesse momentaneamente o problema da propriedade para evidenciar as relações imediatas estabelecidas entre pessoa, animal e caatinga e aquelas mediatas do parentesco. O *laboro* faz pendular os sentidos de dono, do proprietário ao amo.

Antes disso, contudo, o fato de a *criação* ser propriedade individual e criada *na solta* comporta certos riscos, decorre disso a importância de tratar, bibliograficamente, considerando que embora seja tema de extrema relevância para as pessoas com quem convivi durante a pesquisa de campo, não presenciei nenhum caso.

2.2.2 – Roubos e processos (*intrigas e questões*)

A *criação* como propriedade individual é bem que pode ser alienável por roubo. No sertão de Pernambuco, o problema produzido pelo roubo de bodes, pela *desmoralização*⁴³ e pelas *intrigas* (Marques, 2002) decorrentes desse ato evidenciam não apenas a importância do bode nessa região sertaneja, mas sublinha um modo de lidar com o parentesco e as relações entre violência e memória (Villela, 2001; 2004):

⁴³“E os insultos aparecem por todos os lados, pois são a expressão dos interesses divergentes constituintes do cotidiano da existência dessas pessoas. O *insultar* alguém ou um grupo frequentemente se faz pelo simples fato de se fazer o que se considera necessário para a satisfação das necessidades, materiais ou não, dos seus. Não se trata, bem entendido, de subsistência.” (Villela, 2007: 127).

Os crimes no *sertão* tinham móveis semelhantes aos do *brejo*. Matava-se por dinheiro, por armas tomadas, por roubo de gado. Matava-se por vingança de família, por questão de terra, por *desmoralização* e por briga entre cães de donos diferentes, por cães que matavam *criações*, por tensões de vizinhança, por rapto e defloramento de moças. (Villela, 2001: 153-154).

Assim como foi descrita a importância da *criação* no que toca à manutenção e subsistência material das famílias, o roubo e o furto em si já envolviam questões mais problemáticas no *sertão* pernambucano como a *desmoralização*, *insultos*, *agravos* e *desagravos*:

A literatura sobre o *sertão* esgotou já o tema da gravidade do roubo, em contraposição à do homicídio. Talvez tenha-se pesado um pouco a mão ao desconsiderar a gravidade de uma morte. Não fosse ela grave, não desencadearia vinganças e rancores tão duradouros. No entanto, o roubo, o furto, ao contrário da morte cometida, manchava necessariamente a reputação de quem o cometia, ao mesmo tempo que era um *agravo* à vítima que também exigia um *desagravo*. Ocorre que, ao contrário da morte, o roubo e o furto ofendiam tanto o seu autor quanto quem sofria. (Villela, 2004: 120).

Durante o período em que estive em campo não acompanhei nenhuma situação que envolvesse o roubo ou morte de *criação* nem *brigas* decorrentes das relações tramadas com animais⁴⁴. Contudo, tais conflitos foram amplamente registrados em processos criminais que são parte das primeiras etnografias referentes ao *sertão* pernambucano (Marques, 2002; Villela, 2004). De acordo com a análise desses processos, segundo Villela:

é curioso notar como em certos ataques em que animais são tomados das vítimas, eles eram posteriormente devolvidos às mãos de autoridades policiais ou políticas na tentativa de provar que o ato violento não teve relação com os bens em si. Por isso, também, era muito mais comum a destruição de bens do que o seu sequestro. Prejudicava-se e afrontava-se o inimigo sem tornar-se ladrão. [Isso por que] a acusação de *ladrão* e *gatuno* era de tal modo grave que acarretava muitos conflitos e mortes. (Villela, 2004: 120).

O ponto é que alguns processos “revelam toda a complexidade das redes de parentesco quando se trata de *questões*” (Villela, 2001: 156). Nesse caso, o que gostaria de sublinhar é que esses processos, tão importantes no que tocam ao parentesco, evidenciam concomitantemente a importância então histórica das relações com os animais naquela região.

⁴⁴“Nos outros, em que o conflito se desencadeava, procurava-se, como na guerra e na política, a desmobilização completa das forças do inimigo. Na impossibilidade total de matar pessoas, matavam-se animais, queimavam-se casas e cercas das propriedades rurais.” (Villela, 2001: 147).

Para outra região no nordeste do país, mas ainda referente aos conflitos que envolvem a propriedade animal, Medrado (2012) também oferece registros detalhados.

Medrado (2012) analisa processos criminais e cíveis da comarca de Jeremoabo, Bahia, referente ao período de 1880 e 1900, com foco naqueles que envolvem o furto de animais. É interessante notar, no que toca minha análise, que a região pesquisada pela autora foi intensamente dominada pela pecuária. O intuito de Medrado ao desenvolver essa análise era “entender como se efetivavam a dominação social e a resistência a ela, por meio da análise de conflitos em torno da posse de animais” (Medrado, 2012: 84). O conflito estudado pela autora, ao contrário dos conflitos envolvidos em torno da posse de terras muito comuns no século XIX, era aquele “regularmente em torno de animais cujo possessório era reconhecido por todos, inclusive pelos supostos ladrões, já que os animais eram marcados com ferro quente no couro, com iniciais do dono, ou assinalados nas orelhas com cortes específicos – as duas formas básicas de marcar a posse sobre um animal” (Medrado, 2012: 84). A autora ainda observa que as desavenças cotidianas relacionadas ao furto de animais nem sempre eram levadas à justiça, sendo mais comum que as resolvessem particularmente (Medrado, 2012: 85). Em alguns dos processos analisados pela autora, os vaqueiros são considerados testemunhas valiosas. Nos casos de furtos de animais, por deterem um conhecimento proveniente da lida com os animais, é um deles:

nos demais processos que se referem aos furtos de animais, os vaqueiros são testemunhas valiosas para averiguar a verdadeira propriedade de muitos animais, provavelmente porque eram os responsáveis pela apartação e partilha nas fazendas e, portanto, conhecedores dos ferros, marcas dos fazendeiros (Medrado, 2012: 91).

Segundo a análise da autora, “os chocalhos eram colocados em alguns animais de um rebanho e tinham o objetivo de facilitar localização dos animais pelo vaqueiro e servir de ‘alarme’, em caso de furto. Além disso, eram geralmente usados na criação miúda, ovelhas e cabras, por não suportarem bem o ferro, e nas vacas parideiras, que precisam ir ao curral diariamente para ordenha” (Medrado, 2012: 118).

Para a autora, “a própria existência de símbolos de pertencimento tão tradicionalmente mantidos, como a marcação com o ferro no couro e os sinais nas orelhas, é por si a prova da

existência de eventuais sujeitos propensos a descumprir as regras de respeito à propriedade” (Medrado, 2012: 97).

É certo que uma das funções dos *sinais* e dos ferros é identificar o dono do animal e dificultar que outra pessoa tome posse dele. Contudo, a permanência da utilização dessa técnica de marcação da propriedade não parece, segundo o que pude acompanhar durante a pesquisa de campo, ter como razão apenas evitar possíveis furtos ou roubos dos animais. Suponho, conforme venho sustentando, que o sistema de marcação é acionado por um conjunto de fatores que não apenas os relacionados à propriedade individual ou familiar, de uma fazenda, mas sobretudo àqueles que estão implicados nesse modo de criação e a fixação e manutenção de relações de parentesco.

Além disso, no Vale do Pajeú a propriedade “não era apenas meio de sobrevivência, signo de riqueza, embora esses aspectos fossem relevantes. Cuidar da propriedade contra interesses divergentes equivalia a moralizar o nome, a *casa*, a *família*.” (Villela, 2004: 173-174). Essa relação de proteção da propriedade também se estende à criação. Além de protegê-la como propriedade de uma *casa*, de uma *família*, o criador estabelece uma relação de cuidado com a *criação* que ultrapassa, ou ainda, reforça as relações de parentesco mobilizadas por ele por meio da *criação*.

A *criação*, patrimônio móvel de um indivíduo pertencente a uma *família* é transmitido como herança, geralmente pelos pais ou avós ainda vivos, à criança que acaba de nascer. É costume que no mesmo dia do nascimento de uma criança já seja destinada a ela, por seus pais, avós ou padrinhos, uma cabrita com sua *assinatura*, com seu *sinai*. Certamente, caso a criança nasça durante a *invernada*, é preciso que se espere o tempo seco chegar para que o *sinai* seja recortado nas orelhas do animal, para evitar doenças como a bicheira ou que outros tipos de parasitas se alojem nas feridas. Não obstante, à espera do tempo seco, sua *assinatura* já pode ser definida anteriormente. É desse modo que a *criação* e a *assinatura* são herdadas, elas são presenteadas, oferecidas à criança que acabou de nascer. A partir desse momento, é observado o desenvolvimento da cabrita e verificado se seu dono ou sua dona tem *sorte*. Ter *sorte* está relacionado à “aumentação” do rebanho, se a cabrita que foi herdada crescer forte, se der cria a outras cabritas, matrizes que continuarão a se reproduzir e aumentar o rebanho, essa pessoa tem *sorte*. Se a cabrita não vingar ou der cria a cabritos machos, a *sorte* não é tão

grande assim. Vale notar que mesmo as crianças que não moram nessa região, mas têm família nela, herdaram os animais e os *sinais*. A *sorte*, desse modo, é vinculada ao proprietário do animal mesmo que ele não labore diretamente com a *criação*.

Pacífica: Tem muitos sinais, né? Muitas diferenças. É cada sinal aí que eu num sei ainda. “Então você não presta atenção?” eu digo, não! Eu conheço pela cor, pela qualidade os bichos daqui. Esses que eu laboro aqui eu sei, esse aqui é de fulano, de tudinho eu sei. Dos meus netos... Esses aí eu conheço, né? A criação deles, dos meus netinhos, eu faço o seguinte: se uma cabra der um cabrito ou dois, eu parto um e eu crio pra eles, eu num vou criar pra mim, tudo é deles. No dia em que eles nasceram eu e Raimundo, que somos avós, cada um tirou uma marrã de cabrita e passou pra eles. No dia em que nasce, né? É, conta do dia em que a criança nasceu, aí separa. Aí vai aumentando, aí quando é aniversário a gente já dá outra novilha de cabra, aí vai aumentando. Já vai guardando dinheiro pra eles, que não vai gastar.

“Tirou uma marrã e passou pra eles”. Trata-se de herança porque mesmo que o animal seja novo e a assinatura original eles veem de um rebanho, de uma outra coleção de sinais já existentes, que pertencem ao “patrimônio” da família. Você tira uma cabrita que seria do seu rebanho e dá para a criança. O movimento com a assinatura já é diferente, ela é criada, produzida originalmente para a criança. O conjunto de sinais é limitado, mas as combinações produzidas para gerar um sinal chegam a um número muito alto⁴⁵.

2.3 – Família

2.3.1 – Casa e chiqueiro

O que pretendo discutir neste subcapítulo é a relação da *criação* com a *casa*. Até agora vimos que a noção de família, como é entendida no sertão de Pernambuco, pode ser expressa por meio dos *sinais*, que os diferentes sentidos que a família tem nessa região podem ser simbolizados pelos *sinais*. Ao considerar a *casa* como ponto de vista, deslocando o olhar, que antes estava sob os corpos dos animais, para o chiqueiro, é possível perceber a manutenção das relações de parentesco que são efetivadas pelo cuidado com a *criação* que habita o

⁴⁵A relação entre herança e sorte não tem a ver com a “sorte” tirada pelo vaqueiro como pagamento por seus serviços oferecidos ao fazendeiro: “A divisão dos bezerros nascidos, chamada *sorte*, era geralmente feita através do sistema *quatro um*, ou seja, cabia ao vaqueiro a quarta parte do total de bezerros nascidos a cada ano. Antonio Pereira oferecia ao vaqueiro da Pau de Leite o sistema de *meiação*, quer dizer, 50% dos bezerros nascidos. A opção a essa oferta era abandonar a fazenda.” (Villela, 2004: 128)

chiqueiro de uma *casa*. Se antes a *família* era visível por meio dos *sinais*, agora o é também por meio cuidado, pelo *laboro*.

Assim, considerando que as relações de parentesco são visibilizadas pelas marcações no corpo dos animais e, como sugeri, que a *criação* é um ponto de aglutinação dessas relações de parentesco, de genealogias abertas e que os *sinais* permitem visualizar esses pontos, faz-se necessário descrever o modo como os *sinais* se fazem visíveis a partir das relações de cuidado e *laboro* nos chiqueiros das *casas*.

Das cinquenta *casas* que visitei apenas vinte e sete dispõem de chiqueiros para a *criação*. Pode parecer estranho que o número de chiqueiros destoe tanto do número de *casas*, considerando que quase a totalidade das pessoas habitantes dessa região possuem alguma *criação*. Essa diferença quantitativa deve-se ao fato de se criar os animais de outros parentes em apenas uma *casa*. Os motivos são variados. Alguns deixam os animais com outros familiares porque a idade já não permite a lida diária com os bichos; em outras *casas*, mulheres que ficaram viúvas já não podem com todas as responsabilidades que a *criação* requisita, como procurar e capturar sozinhas os animais no *campo*; primos, tios e netos que foram morar na *rua* ou em outras cidades deixam algumas cabeças no chiqueiro aos cuidados de parentes e continuam almejar que o rebanho aumente; há ainda os que não dispõem de espaço suficiente em sua propriedade para um chiqueiro, nem a *manga* muito extensa, situação comumente percebida em *casas* de assentamentos⁴⁶. Com tantos animais de diferentes donos, de variadas regiões, é por meio dos *sinais* que a *criação* de cada dono nos chiqueiros é identificada:

Euclides: Ai você quer saber quantas criação tem dos donos?

Ariane: É! Criação de quem está aqui e que o senhor cuida?

Euclides: Tem três donos, né Nita? De André, de Bruno e minha. Três, então.

Ariane: E cada um tem o seu sinal?

Euclides: André, o neto meu, e o sinal meu, é um só. Já que tem separado só o do sobrinho, o outro menino, o do menino de Tota, que é outro sinal. Mas o meu neto e o meu é um só. Um sinal só.

Ariane: E por que só o de vocês dois é o mesmo?

Euclides: É porque é de casa, né? E se a gente for botar muito sinal... Que num é muita coisa a criação e é conhecida... É de casa. Já o outro já é mais de fora, né? Já

⁴⁶No início dos anos 2000 foram criados, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), os assentamentos do Capim e do Quebra Unha. Os dois assentamentos fizeram parte da área circunscrita pela pesquisa de campo. No assentamento do Quebra Unha não tinham chiqueiros e no do Capim, apenas uma das *casas* tinha chiqueiro para a *criação* que pertencia a três famílias, no sentido de *casa*.

o filho de Tota pegou o sinal do avô dele, que é um sinal velho e ele pegou dele pra poder assinar. Aí tem várias gentes aqui, aí cada um tem um sinal. Compadre Delmira ali tem um bocado de criação, tem dos netos, dos filhos, já o sinal já é outro. O Ciço Delmira, ali onde você andou perto da casa de Tota, num andou?

Nita: O menino pediu: “vô, faz o meu sinal?” E o vô falou pra deixar o mesmo, aí ficou o mesmo.

Euclides: Sim, porque cada um sabe qual cabra é de quem, né? Mesmo com o mesmo sinal...

Nita: É, é! Cada um sabe qual é a sua.

Ariane: E qual é o sinal, qual é o nome do sinal do senhor?

Euclides: Agora você quer saber o sinal, né?

Ariane: Isso.

Euclides: O sinal, numa orelha é um, é coice de porta. E na outra, é forquilha e moxa e quadro.

Ariane: Entendi. Porque me disseram que tem um sinal que é da família e outro que da pessoa.

Euclides: Isso... O do sobrinho meu é, numa orelha coice de porta, e na outra é forquilha e duas moxa, já é diferente.

Ariane: De bruno?

Euclides: Sim, o de bruno.

Ariane: Então o da família de vocês é o coice de porta?

Euclides: É. Agora, vai ter muito sinal, aí para o Capim, Riacho do Meio, que você vai ver que é diferente. Todo o sinal deles tem uma diferença. Não é tudo um só não. Aí tem a diferença. Só aqui no chiqueiro meu tem três sinais. Já quando chega nas meninas, no Nivaldo, Osmar, o sinal já é outro, já tem a diferença.

Euclides é quem cuida dos animais de seu chiqueiro, *criação* que pertence a ele, a um sobrinho e ao neto. Quando me contava sobre sua lida diária, lembrou que na época de sua infância havia muito *gado* na região, que ele ajudava a tirar o leite e a cuidar dos animais, mas que hoje restaram poucos: “o tempo foi gastando, foi morrendo. Hoje eu não crio quase nada, só meus netos que têm uma *criaçõzinha* e uma meia dúzia de rês”. Euclides, além das poucas cabeças de reses, cuida da *criação* de seu neto e sobrinho porque os dois jovens trabalham na *rua*. Ao mínimo sinal de interesse deles em se desfazer ou vender a *criação* Euclides diz: “não, deixe aqui que eu sou de idade, eu vou-me *entrestendo* aqui no *mato* mesmo”. Além da existência de diferentes donos de *criação* em um chiqueiro, do evidente poder sobre a troca, venda ou morte dos animais que dispõem seus donos, a fala de Euclides deixa evidente outros dois pontos relevantes para esse trabalho. O primeiro é a possibilidade de simultaneidade de *sinais*, mas essa possibilidade é condicionada pelo grau de parentesco, pela consanguinidade e pela proximidade viabilizada pela *casa*. Suponho que a consanguinidade não é fator necessário, no sentido filosófico do termo, para a coexistência de dois *sinais* em um chiqueiro, considerando que na região os laços de família entre parentes de

sangue podem ser desfeitos (Marques, 2002; Villela, 2008). Mais importante, nesse caso, é a proximidade estabelecida entre avô e neto, expressa nos *sinais* idênticos de um e outro, e nos cuidados dispendidos com a *criação* do neto pelo avô, em contraponto com o do sobrinho que “é mais de fora”, assim como salientou Marques (2014: 124), “em alguma medida, os vínculos cultivados pelo convívio nas casas servem de modelo da solidariedade que deve prevalecer mesmo entre os parentes mais afastados”. O segundo ponto destacado na fala de Euclides é a diferença de *sinais* conforme a mudança de *ribeiras*, assim como a identificação dos próprios animais pela *qualidade* e não por meio dos *sinais*.

Em outros casos, mesmo que a criação do chiqueiro tenha como seus donos apenas “os de casa” os *sinais* diferem entre si:

Pacífica: Aqui, tanto aqui em casa quanto no chiqueiro dele [de Nelson, irmão de Pacífica e marido de Francinete], a gente só cria a da gente e de neto e dos filhos, só esses. E cada uma das pessoas tem o sinal diferente, mas o mourão é um só, tanto daqui quanto do chiqueiro dele, o mourão é um só. Porque a criação tem um mourão e o gado tem um ferro, né? Quer dizer que o ferro daqui é o ferro que é de pai, aí serve para os filhos tudinho que tiver gado, aí divisa com o carimbo, bota o carimbo. E a criação é com o mourão e na outra orelha é o sinal.⁴⁷

Ao contrário de outras *casas* em que a *criação* de primos, tios, genros, sobrinhos e parentes mais distantes convivem no mesmo chiqueiro, no seu caso, só há os mais próximos. Mas é preciso notar que a identificação feita aqui é com a propriedade individual, que é feita pelos *sinais*, visto que a identificação do animal (em sua individualidade) é feita pela *qualidade*, pelas características físicas do animal, até mesmo pelo som de seu chocalho.

A partir de uma reflexão acerca da noção de casa, como foi tratada por Lévi-Strauss (1979, 1991 [1984]), posteriormente, por Carsten e Hugh-Jones (1995) e por Marcelin (1996, 1999), Marques (2014) trata a “criação” do parentesco no sertão de Pernambuco. Segundo a autora,

⁴⁷O ferro ao qual se refere Pacífica é a marcação costumeira utilizada no gado bovino que indica propriedade. Inúmeros registros desse tipo de marcação foram feitos para diferentes épocas e regiões do país, dentre eles Boggiani, que em meados do século XIX: “ilustrou pela primeira vez um grande número de marcas de propriedade, sobre que se tinham até agora vagas notícias, oferecendo destarte ao estudioso um material necessário pra conhecer os caracteres e as origens desses *sinais* para compará-los com as marcas semelhantes que com a mesma finalidade se usam entre uma grande parte das populações do mundo.” (Boggiani, 1975: 53). (cf. Barroso, 1962; Darcy Ribeiro, 1950, 1951, 1980; Marques, 2002; Villela, 2004; Medrado, 2012; Leal, 2014).

a ‘criação’ nos conduz novamente às casas, à comensalidade, à convivialidade mais estreita. Minha hipótese é que a ‘criação’ constitui um modelo de conversão de consideração em parentesco real. E que a ‘criação’ está para a ‘consideração’ como a ‘procriação’ está para o ‘sangue’ (Marques, 2014: 126).

Não obstante, se a “consideração”, a “atenção” e o “respeito” podem ser pensados como atributos referentes a uma noção de casa, eles também podem ser transpostos para a esfera, também doméstica, dos chiqueiros. O trato com animais da casa e de parentes, salienta esses mesmos atributos e práticas que são associados à *casa*. Contudo, mais que uma extensão da *casa* e das relações que podem ser estabelecidas nela, os chiqueiros são espaços privilegiados para a manutenção e fixação de relações de parentesco. Tanto nos chiqueiros como na *casa*:

há um fulcro de solidariedade alimentado pelo convívio mais estreito, pela partilha da comida, dos hábitos, dos interesses, das dificuldades. Nesse plano das relações domésticas, que de alguma forma também persistem na dispersão dos membros ao longo da vida e envolvem mais do que apenas uma única casa, a consideração (ou o 'respeito', a 'atenção') é um idioma no qual se fala ainda mais alto do que naquele do 'sangue' (id. : 123).

A “criação” do parentesco e o cuidado com a *criação* fazem parte da constituição da *casa*. Assim como *destrinchar* o parentesco para expressar e produzir “consideração” entre parentes (Marques, 2014: 126), o cuidado com a *criação* e o reconhecimento dos parentes donos dos bodes também é uma atualização da genealogia que, antes de ser acionada, era virtual⁴⁸.

2.3.2 – *Sinais* como memória genealógica

Já vimos acima que os *sinais* são “símbolos” (Peirce, 2005) associados a uma convenção coletiva e só podem ser entendidos dentro de contextos específicos, que sua representação externa é ao mesmo tempo inerente a ele; que as *assinaturas* são constituídas por uma variação da disposição entre as figuras do *mourão* e da *diferença*, que essa constituição é conforme os sentidos que a família tem naquela região e que os criadores que laboram diariamente com a *criação* são capazes de reconhecer os *sinais* de seus familiares próximos e distantes, mas também os de seus vizinhos. Considerando os *sinais* como uma

⁴⁸Sobre a noção do parentesco virtual, prediscursivo (cf. Villela e Marques, 2016).

extensão material de *família*, o seu reconhecimento nos corpos da *criação* pressupõe no criador um conhecimento genealógico a respeito da sua e das *famílias* da região. Os criadores operam essa genealogia por meio dos *sinais*. Os que reconhecem os *sinais* de seus vizinhos assemelham-se aos memorialistas que *destrinçam*⁴⁹ o parentesco e remontam às gerações anteriores de uma *família*, quer dizer, deslindam o parentesco listando os nomes dos parentes relacionados a um ancestral comum, geralmente fundador de uma *família* ou *tronco*. Desse modo, assim como a genealogia é instrumento dos atores que operam o parentesco, os *sinais* dos bodes, assim como são acionados pelos criadores, são também instrumentos que remontam a genealogia das *famílias*. Aqui também, a “genealogia não é uma quimera nem objeto calculista dos indivíduos” (Villela, 2004: 259), ela passa pela prática diária da criação e do reconhecimento dos *sinais* nos bodes. Inspirado por conceitos bergsonianos, Villela (2008, 2015) propõe pensar as formas de expressão da política no parentesco. Dentre as quatro formas propostas pelo autor, duas são interessantes para pensar a criação *na solta* do modo como é praticada pelos criadores que conheci em campo. A primeira delas, a “memória contração” que se atualiza cotidianamente:

no sertão, para atualizar o parentesco, é preciso reforçá-lo por meio de troca de visitas, de solidariedades, de apoio financeiro etc. É o que mantém ativos os laços de parentesco. Ninguém pode ser parente na íntegra, a despeito do sobrenome, da filiação e do sangue sem este tipo de memória contração que faz o parentesco cotidiano. A família não é apenas dita, é atuada. Família, portanto, supõe amizade. De tal forma que a palavra “primo” é muitas vezes empregada como sinônimo de amigo ou de parceiro. (Villela, 2015: 20)

A “memória contração”, se associada às técnicas e aos procedimentos do *laboro*, assim como ao cuidado com os animais, fixa (mesmo que para serem dissolvidas em outro momento) as relações de parentesco. A *família* é reforçada e evidenciada pela lida diária com a *criação* de

⁴⁹*Destrinchar*, segundo Villela (2008) é uma mnemotécnica da ordem do discurso: “há especialistas em sua própria *linhagem*. Pessoas que sabem *destrinchar* o seu parentesco. Puxar os fios da genealogia até chegar a si mesmos e a seus próximos. Ou seja, ‘saber como é que eu sou parente’ desta ou daquela pessoa. *Destrinchar* é o processo discursivo que retira da genealogia o seu aspecto *braiado*, quer dizer, misturado, embaralhado, indeterminado, indiferenciado. Pode-se fazer isso recuando no passado gerações o suficiente apenas para atingir o seu ancestral mais célebre, para retirar de sua história pessoal, municipal, política, o *quantum* necessário para a sua glorificação pessoal e de seus próximos. Segmenta-se o sobrenome por meio de uma determinada memória. Mas também, e não menos importante, por amor; por amor à memória de um ou de vários ancestrais.” (Villela, 2009: 216-217).

parentes que ficam no chiqueiro de uma *casa* (2.3.1), é atualizada todos os dias no *laboro* e, não obstante, não prescinde de ser reforçada também pelas amizades, trocas e solidariedades.

Ao mesmo tempo, a “memória contração” não poderia funcionar sem o seu complemento que é a “memória lembrança”:

as genealogias escritas fazem dos mortos referências incontornáveis. Esta é a terceira forma de expressão, ao lado da fabricação cotidiana do parentesco e da oralidade. Nos livros publicados, manuscritos ou num site da internet, a genealogia é um modo de conhecimento que faz dos especialistas (vivos ou mortos) personagens relevantes da vida política sertaneja. Eles informam, no sentido de preencher dados e no sentido de dar forma, os mais jovens (Villela, 2015: 20).

A “memória lembrança” precisa ser registrada. Entre os genealogistas e memorialistas, ela é perpetuada em livros, manuscritos ou, hoje em dia, em páginas da Internet. Ela é também mantida nos corpos dos animais, nos *sinais*, que funcionam como registro, como mnemotécnica da genealogia.

Devido a sua constituição, os *sinais* permitem que os criadores identifiquem o dono de um animal e a *família* a qual ele pertence. Portanto, indicam uma relação de propriedade e uma relação de parentesco, mas isso nós já vimos.

Leal (2014), a respeito do registro genealógico de gado de elite, descreve o processo de registro desses animais em relação aos “eventos” ou “acontecimentos da vida do bovino: concepção, nascimento, desmame e morte” (: 67). Cada animal terá um registro único e vitalício que é caracterizado por uma sequência alfabética que identifica o seu criador e uma sequência numérica fornecida pela Associação Brasileira dos Criadores de Zebu. Além desse código de identificação, em contextos específicos como as feiras e leilões, os animais são chamados por um “nome fantasia” (: 68) e jamais por seu GRD.

Assim como no sertão de Pernambuco, os criadores de zebus estudados por Leal também são capazes de identificar os bovinos a partir de marcas nos corpos dos animais feitas com ferro em brasa: “Quando um conhecedor do assunto gado observa um bovino, visualiza em suas marcas quem é ele, quem é seu criador, seu proprietário atual, quem são seus pais e quando nasceu”. (Leal, 2014: 70). Assim como as *assinaturas* da *criação*, as marcações feitas nos corpos dos zebus também operam como um idioma genealógico que, segundo a autora, é “central para a produção e reprodução da pecuária modernizada, especialmente a de elite.

[Elas] são em si mesmas uma genealogia, produtora de reputações bovinas e humanas” (Leal, 2014: 71).

Os animais, além de participarem das relações de parentesco e de propriedade, também são identificados em outras esferas de relações, as de afetos e afecções, as que envolvem o problema da domesticação animal de maneira mais direta, e as de reconhecimento da criação na caatinga (e não mais apenas no chiqueiro de uma casa), por exemplo. Dessa maneira, resta descrever outras técnicas e percepções do ambiente, paralelas aos *sinais*, que são empregadas na criação *na solta*: os chocalhos, mas também as veredas, rastros e pontos de referência na caatinga. Este será o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 – Os sentidos da domesticação

Quem já encontrou uma cabra
que tivesse ritmos domésticos?
O grosso derrame do porco,
da vaca, do sono e de tédio?

Quem encontrou cabra que fosse
animal de sociedade?
Tal o cão, o gato, o cavalo,
diletos do homem e da arte?

A cabra guarda todo o arisco,
rebelde, do animal selvagem,
viva demais que é para ser
animal dos de luxo ou pajem.

Viva demais para não ser,
quando colaboracionista,
o reduzido irreduzível,
o inconformado conformista..

João Cabral de Melo Neto

A proposta desta dissertação é pensar as relações entre humanos e não humanos por diferentes ângulos, admitindo como eixo norteador da análise a prática da criação *na solta* e o *laboro*. Descrevi no primeiro capítulo o modo como a noção de trabalho pode ser pensada se cotejada com o *laboro*, atividade que só pode ser realizada em um modo de criação específico, *na solta*. Nesse caso, as relações estabelecidas entre o criador e os animais não permitem que se adote, naquela região, o modo intensivo ou semiextensivo de produção. Isto porque, *na solta*, relações de outra natureza são mantidas entre humanos e não humanos, diferentes daquelas que são necessárias em um modo de produção que vise, primordialmente, o aumento exponencial do lucro. No segundo capítulo foi descrito como relações distintamente humanas, as de parentesco, se imiscuem com os animais e, mais que isso, são fixadas e mantidas diretamente pelo *laboro*. É de outra dimensão dessas relações interespecíficas, ainda totalmente vinculadas ao *laboro* e à criação *na solta*, que trata o terceiro capítulo: das relações de afeto e das afecções entre criadores e animais. A análise, por essa óptica, permite compreender o modo como os criadores entendem as cabras e os bodes e, a partir dessa compreensão, possibilita sugerir uma ambivalência na noção de domesticação.

Para tanto, divido este capítulo em duas partes principais. Em uma delas, descrevo que percepções sensoriais os criadores têm dos animais e da caatinga. Trata-se de descrever a produção de um conhecimento, de uma expertise, que existe por meio do *laboro*, o faz funcionar, mas que também é constituinte dele: como e quando capar os bodes, de que *ramas* a *criação* se alimenta, que *pés de pau* são benéficos para a saúde da *criação* e que podem ser utilizados como medicamentos; como os criadores compreendem os signos que emanam dos animais e do ambiente – aqueles ligados às fases de gestação e parição das cabras, a *folia* dos bodes e a influência direta da lua na *criação* –, como laborar nas épocas de seca, de que *experiências* com a caatinga eles lançam mão no trato com os animais.

Na segunda parte, sugiro pensar a noção de domesticação considerando que algumas categorias nativas, como a de cabra *enjeitada*, a *qualidade* do animal e suas *vontades*, permitem estender ou modificar o sentido dessa noção. Descrevo, então, as cabritas ou cabritos *enjeitados* – aqueles que, recusados por suas mães, são criados na mamadeira e na *comida de panela* –; a inexistência de uma onomástica das cabras; o reconhecimento da *criação* pelos criadores por sua *qualidade*, por seu temperamento, mas também o reconhecimento que os animais têm entre si. Sugiro que essas peculiaridades na relação entre humanos e animais pode ser ligada a uma noção de respeito que foi pensada em outro contexto: “respeito é *respecere* – olhar de volta, manter em consideração, compreender que encontrar o olhar do outro é uma condição de também ter um rosto” (Haraway, 2011: 53); e, por fim, discorro sobre as *vontades* das cabras e a tendência que elas têm de “sempre voltar”.

Minha proposta é que a *criação* está num limiar muito tênue entre o selvagem e o domesticado. Isto porque, embora seja um animal doméstico, no sentido de pertencer aos domínios de uma casa, de um proprietário individual, seu comportamento e *vontades* a levam para o polo oposto e faz com que os criadores a considerem um animal *mateiro*, que a coloquem ao lado de animais considerados selvagens. Além disso, a maneira como os criadores laboram com a *criação*, como reconhecem os animais um a um, por nutrirem sentimentos por eles e admitirem suas *vontades*, por integrarem na maneira de lidar com eles todas suas idiossincrasias, sugiro que é possível pensar outros sentidos e modos para a domesticação. Assim, tento mostrar como, a partir da descrição etnográfica do *laboro* com a

criação e a maneira pela qual a *criação* é entendida pelos criadores, ou seja, desde uma perspectiva da *criação*, parte dos sentidos etimológicos da palavra domesticação podem ser ampliados. Para as famílias que criam no sertão, mais que dominar ou domar a *criação* trata-se de fazê-la *acostumar* e de se *acostumar com* elas.

Ressaltei anteriormente que a linha condutora deste capítulo são as relações de afeto e as afecções entre os criadores e os animais. Importante ressaltar que tratarei dessas duas noções – afeto e afecção – separadamente. É uma disjunção puramente analítica porque, como veremos, na prática, as afecções do corpo são indissociáveis dos afetos, dos sentimentos que nutrimos por outros seres.

Primeiramente, a noção de afeto que utilizo aqui é aquela que diz respeito aos sentimentos e emoções que temos por outros seres e, se eu puder especificar:

afetos constituem a classe restrita de emoções que acompanham algumas relações interpessoais (entre pais e filhos, entre amigos, entre parentes), limitando-se à tonalidade indicada pelo adjetivo ‘afetuoso’ e que, por isso, exclui o caráter exclusivista e dominante da paixão. Essa palavra designa o conjunto de atos ou de atitudes como a bondade, a benevolência, a inclinação, a devoção, a proteção, o apego, a gratidão, a ternura, etc, que, no seu todo, podem ser caracterizados como a situação em que uma pessoa ‘preocupa-se com’ ou ‘cuida de’ outra pessoa ou em que esta responde, positivamente, aos cuidados ou a preocupação de que foi objeto. O que comumente se chama de ‘necessidade de afeto’ é a necessidade de ser compreendido, assistido, ajudado nas dificuldades, seguido com olhar benévolo e confiante. Nesse sentido, o afeto não é senão uma das formas do amor. (Abbagnano, 2007: 32)

Ou, ainda, o afeto segundo um dos criadores:

Luiz: Eu acho que você, por pouco tempo que você chegou lá e olhou assim, eu olhei para o seu olhar e refletiu como você viu o que a gente vê nos animais. Eu tenho um carinho muito grande pelo criatório. É como se eles fizessem parte da família. Quando você chega lá, por exemplo naquela manga de lá, quando eu cheguei, só de ouvir minha voz de longe, uma cabra berrou e vem tudo de lá pra cá! Elas vêm, se outra pessoa falar elas não vêm. Pode chamar e elas até berrarem lá, mas não vêm. Elas conhecem a fala. E pra você ver, só pela fala elas se deslocam. Quando eu chego ali, como você mesma comentou, elas chegam na porteira e aí veem uma pessoa como você, estranha, elas já ficam com medo. Mas se eu estiver sozinho, agora mesmo eu cheguei de lá, e tava descendo muita criação do bebedouro – estava lindo hoje – num sabe? Descendo muita criação mesmo daquele bebedouro... eu cheguei na moto, elas conhecem até a zoadá da moto, quando eu paro a moto já berram de lá, vão chegando tudo. Eu pego aquele balde de leite vazio, que eu já enchi de milho, porque ali eu já vedei a tampa e pode bater nele, cair que não abre; pego aquele balde e vou descendo pra o bebedor ali, jogando milho pra elas, é lindo demais. Aí, esse carinho que a gente nasceu e se criou dentro, eu acho que é uma emoção, é uma forma como você tem com o ser humano. A afeição que

eu tenho por minha esposa, pelos meus filhos, pela minha profissão, pelos meus alunos, pelos meus bichos não é diferente. É a mesma afeição.[...] Aí, esse carinho que acho que, pelo que você viu lá, é demais. Eu tenho um carinho muito grande. Principalmente com a criação de bode. Eu nasci e me criei com o bode. Então, eu tenho carinho demais pela criação de bode. Cabritos! Quando uma cabra tem cabritos e você pega assim, eles miudinhos, botar pra mamar, ajeitar ali, num sabe? Você cria uma afinidade com eles. Uma afinidade do dia a dia mesmo, carinhoso mesmo. Aquela afinidade incalculável.

Já a noção de afecção, por outro lado, como pretendo empregar nesse texto, decorre do conceito de afecção elaborado por Espinosa na *Ética* e também por Deleuze (1968; 2002 [1981])⁵⁰.

Por afecções, Espinosa entende os “modos pelos quais são afetadas as partes do corpo humano e, como consequência, o corpo inteiro.” (Et. P2 prop. 28 dem.). Ou, ainda:

por afecções, entend[o] as afecções do Corpo, pelas quais a potência de agir desse Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções. Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas afecções, por afecção, entendo uma acção; nos outros casos, uma paixão. (Et. P3 def.3).

O que pretendo sugerir é que as afecções, por serem associadas essencialmente ao corpo, permitem que se pense, no meu caso de pesquisa, o modo como criadores e animais se relacionam cotidianamente por meio do *laboro*. A expertise dos criadores só é possível no contato direto com os animais e a caatinga, o afeto que nutrem pela *criação* só é possível porque seus corpos são “aficionados” uns pelos outros. As afecções de Espinosa, como são apresentadas por Deleuze, podem tornar mais clara a intenção de utilizar esse conceito na análise dos dados dessa pesquisa:

as afecções dadas de um modo são, portanto, de dois tipos: estados do corpo ou ideias que indicam esses estados. Variações do corpo ou ideias que envolvem essas variações. As segundas se encadeiam com as primeiras, variam ao mesmo tempo: podemos adivinhar como é que nossos sentimentos, a partir de uma primeira afecção, se encadeiam com nossas ideias, de maneira a preencher, a cada instante, todo nosso poder de ser afetado. [...] as afecções dos modos são como afecções no segundo grau, afecções de afecções: por exemplo, uma afecção passiva que sentimos é apenas o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia dessa afecção não exprime a causa, isto é, a natureza ou a essência do corpo exterior: o que ela indica é a constituição presente de nosso corpo, logo, a maneira pela qual nosso poder de ser afetado está preenchido naquele momento. A afecção de nosso corpo é apenas uma

⁵⁰Nesse caso, portanto, não se trata da noção de afecção e de ser afetado de Favret-Saada (1990: 7) nem, posteriormente, a de Goldman (1999).

imagem corporal, e a ideia de afecção, assim como ela se apresenta em nosso espírito, é uma ideia inadequada ou uma imaginação. Temos ainda uma outra espécie de afecções. De uma ideia de afecção que nos é dada decorrem necessariamente “afetos” ou sentimentos (*affectus*). Esses sentimentos são eles mesmos afecções, ou melhor, ideias de afecções de natureza original. (Deleuze, 1968: 199-200).

As afecções são as transformações que ocorrem no corpo e, por conseguinte, na alma. Tornam possível o conhecimento humano, já que a ideia de afecção pode ser um “conceito destinado a dar conta das condições sob as quais a mente humana pode conhecer o que quer que seja” (Levy, 2013: 223). Há, ainda, interpretações desse conceito que defendem que as ideias de afecções são passíveis de serem relacionadas aos três gêneros de conhecimento e não apenas ao primeiro, o da imaginação. “A ideia de afecção, assim distinguida da ideia imaginativa poderia, então, ser considerada em relação com o que, em outras filosofias, é pensado sob a noção de dados sensíveis” (Levy, 2013: 223).

É nesse sentido que pretendo encarar as afecções entre criadores e animais: a partir das afecções que ocorrem nos corpos – tanto no dos humanos quanto nos da *criação*⁵¹ –, que podem ser pensadas também por meio de dados sensíveis e são possibilidades de constituição de um conhecimento.

Vale ressaltar que de maneira alguma aproximo a *expertise* dos criadores com algum dos gêneros de conhecimento de Espinosa. Uma categorização desse tipo não seria pertinente em nenhum aspecto, não respeitaria nem a exigência lógico-filosófica de Espinosa nem trataria de modo eficaz os dados etnográficos. Minha intenção ao recorrer à noção de afecção deve-se à possibilidade do deslocamento da análise das relações interespecíficas de uma chave utilitária, que trataria a *criação* apenas como um recurso econômico ou fonte de

⁵¹Segundo Espinosa, “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro” (Et. P3 prop.57). E “Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo equino e o segundo por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que uma ideia ou a alma desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de um outro tanto quanto a natureza o a essência de um difere da natureza ou da essência do outro.” (Et. P3 prop.57 esc.).

subsistência, para uma que considera essas relações como uma composição de corpos em que certas afecções são convenientes aos criadores e aos animais, que podem ter efeitos, não só econômicos, mas afetivos, ambientais e políticos:

um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gêneros e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são ‘capazes’, pelas excitações a que reagem nos limites da sua potência. A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda numa ‘moral’; enquanto a *Ética* é uma etologia que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado. Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: as *ações*, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as *paixões*, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando é preenchido por paixões. Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa. (Deleuze, 2002 [1981]: 33).

Sugiro ainda que a maneira como os corpos dos criadores e da *criação* se compõem nessa prática de criação *na solta* e por meio do *laboro* aparenta ser extremamente conveniente tanto para humanos quanto para não humanos, porque “quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõem com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de alegria, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida” (Deleuze, 2002: 33-34). Homens e animais se compõem com a caatinga de modo eficiente que sugiro ser possibilitado pela criação *na solta* e pela prática do *laboro*. Ainda nesse sentido, pretendo pensar em uma conjunção entre “o que podem os corpos” dos homens e os dos animais na constituição de um saber muito específico e concernente às relações de criação. Afinal:

as partes extensivas só pertencem a um determinado modo em uma determinada relação. Da mesma maneira, as afecções de um modo são consideradas em função de um certo poder de ser afetado. Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo dois homens comparados um com o outro, não têm o mesmo poder de serem afetados: eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira. (Deleuze, 1968: 197)

Segundo a doutrina dos afetos de Espinosa, é a partir das afecções no Corpo e na Alma que há a possibilidade de conhecimento, quer dizer, é a partir das afecções no corpo que podemos conhecer as coisas do mundo. Para Espinosa, existem três gêneros de conhecimento que são distinguidos por seus objetos, de acordo com as maneiras de se conhecer as coisas. São eles: "a imaginação, a percepção das coisas particulares existentes em ato na medida em que nos afetam; a razão, a percepção das propriedades comuns das coisas; a ciência intuitiva, a percepção da essência das coisas e de sua existência em relação com a substância única" (Levy, 2013: 236). Entre alguns estudiosos de Espinosa, as ideias de afecção estariam ligadas apenas ao primeiro gênero de conhecimento. Contudo, há divergências a esse respeito. Levy (2013), argumenta que "as ideias do primeiro gênero não esgotam o conceito de ideia de afecção, o qual, por sua vez, deve ser interpretado como expressando, na *Ética*, o conceito destinado a dar conta das condições sob as quais a mente humana pode conhecer o que quer que seja. O que é designado por esse conceito não poderia, por conseguinte, ser – sem mais – caracterizado como possuindo as mesmas imperfeições epistêmicas atribuídas por Espinosa ao primeiro gênero de conhecimento, ou ainda, à imaginação." (Levy, 2013: 223). A autora defende que "o conceito de ideia de afecção como designando, na *Ética*, a fonte de todo conhecimento possível para nós e, portanto, como o fundamento dos três gêneros de conhecimento" (: 223). Não caberia aqui me estender nessa argumentação, o que gostaria de ressaltar é que as afecções, ou os modos como os corpos podem se relacionar, se compor com

outros e em decorrência dessa composição perceber o mundo e produzir conhecimento, é um dos pontos centrais deste terceiro capítulo⁵².

3.1 – Os cinco sentidos: percepção e expertise

A caatinga, vegetação característica que inunda toda a região que circunscreveu minha pesquisa de campo, apresenta uma enorme variedade de espécies vegetais e animais. É constituída principalmente de plantas caducifólias e cactáceas. As espécies de animais reconhecidas como “nativas” ou endêmicas da caatinga ultrapassam as centenas e entre elas estão o sapo-cururu, a cutia, a asa-branca, o gambá, o veado-catingueiro, o tatu-peba, o calango, o teiú, a seriema, a jaguatirica, o gato do mato, o carcará⁵³.

A caatinga é conhecida pelos moradores, que identificam os principais *pés de pau* que são utilizados para temperos, chás e medicamentos, tanto para as pessoas quanto para a criação. Reconhecem também cada planta que é preferida pelos animais em cada época do

⁵²Há uma aparente preeminência do corpo na doutrina de Espinosa. Para Deleuze, por exemplo, "Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo" (Deleuze, 2002: 24). Contudo, não se pode esquecer: “a Alma e o Corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão” (escólio da segunda proposição da terceira parte). É desse modo que o que afeta o Corpo humano afeta necessariamente a Alma. E, ainda segundo Deleuze: “o paralelismo de Espinosa” não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre o outro. Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, tratado das paixões, artigos 1 e 2). Segundo a Ética, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo? Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos.”(2002: 24).

⁵³A classificação dos animais como “nativos” ou “exóticos” não é, como se sabe, primordialmente antropológica. Embora empregada por biólogos, ecólogos e estudiosos de áreas afins, elas podem variar de acordo com os propósitos da classificação. Bevilaqua (2013) demonstra como a mobilidade de animais pode ser problemática no que toca os limites físicos, jurídicos e políticos dos Estados-nação. Nesse contexto, a autora evidencia uma política classificatória adotada para os animais: “como observam Beltran & Vaccaro (2011), embora as taxonomias científicas modernas se baseiem em princípios morfológicos e ecológicos, as espécies também assumem diferentes pesos morais e culturais que incidem nas formas de gestão a que estão sujeitas e se expressam na classificação, disseminada entre biólogos, ambientalistas e gestores, de determinadas espécies como *carismáticas*, *guarda-chuvas*, *bandeiras*, *pragas*, *comercializáveis* ou *ameaçadas*, entre outras categorias. Conforme também apontam os autores, esses adjetivos implicam uma reelaboração do conceito biológico de espécie e legitimam distintas intervenções políticas em suas condições de existência (2011: s.p.)” (Bevilaqua, 2013: 108).

ano. Uma variedade dessas plantas, que são encontradas somente na caatinga, servem de alimento para a *criação* justamente no período de estiagem, quando as folhas começam a amarelar e cair ao chão. A faveleira é uma dessas plantas. Preferida por cabras e bodes, a faveleira é uma árvore com caules, folhas e frutos cobertos por espinhos que têm uma ação urticante quando em contato com a pele humana. Apenas depois de períodos de secas é que as folhas podem servir de alimento para a *criação*. A batata da macambira, muito utilizada pelos criadores em épocas de seca, serve como alternativa aos pastos, tanto para *criação* como para o *gado*. A vagem da algaroba é reservada ainda quando a vegetação está verde para servir de reserva alimentícia na seca. As cactáceas mais comuns oferecidas aos animais, principalmente em secas mais severas e prolongadas, são o xeléu (ou xique-xique), o facheiro e o mandacaru, que *sapecados* ao fogo e *pinicados* são oferecidos à *criação*. Criados *na solta*, cabras e bodes caminham caatinga verde adentro durante todo o dia enchendo os buchos com catingueiras, imbus, quixabeiras, pau branco, jurema preta e mororó e voltam ao fim da tarde para a casa, buscando a segurança dos chiqueiros.

Figura 7 – Xeléu e mandacaru *sapecados* ao fogo



Foto de Ariane Vasques

A caatinga é classificada biológica, geográfica e politicamente como um bioma exclusivamente brasileiro, sendo por isso alvo de políticas de preservação ambiental, ainda que os estudos sobre a região sejam escassos e com baixo financiamento se comparados a outros biomas. Não obstante, o caráter singular da caatinga deve-se não apenas à frequência de determinadas espécies animais e vegetais, mas também às suas disposições e arranjos no espaço, ao modo de ocupação do território realizado pelas pessoas e à maneira como elas convivem com esse ambiente.

Para os criadores, entretanto, essa classificação estatal dos biomas não é tão eficiente como pode ser para geógrafos, biólogos ou outros interessados no assunto. Para os criadores, existem várias *caatingas* diferentes. Elas variam de acordo com certa quantidade e qualidade de *pés de pau* encontradas num território específico, com o tipo de solo, se a *caatinga* é pedregosa ou arenosa, pela existência de fontes de água:

Luiz: É. O ambiente é importante demais. Assim, não é toda caatinga que é boa pra criar bode. A nossa caatinga é de primeira. Eu mostrei pra você aquela quixabeira, todo lugar onde tem aquela quixabeira é muito bom pra criar bode. Aí, quando você vai pro pé do serrote, lá tem: moleque-duro, que é comida mesmo pro bode... tem muito moleque-duro, catinga branca, pau-de-leite, num sabe? Então, a caatinga para o bode ela tem que ser uma caatinga que o bode pega aquela rama antes dela cair no chão. Quando ela cai no chão, aí não, toda rama ele come. Depois que ela fica madura, ele come. Toda rama que cai no chão, ele vai juntando ela seca, e é nutritivo para o bode. Mas no tempo em que ele tá comendo, que chove, que está ainda as folhas verdes, aí não. Aí, ele quer as folhas que ele gosta. Aí, a nossa caatinga tem muita malva, muito moleque-duro, muita caatinga branca, o marmeleiro, tem a quixabeira, o pau-de-leite, tudo é coisa que bode adora. Por isso que eles não roem. Pode andar na caatinga toda, eles não roem nada, ficam satisfeitos mesmo. Tem outras caatingas, de areia, que não são boas pra criar bode. Tem outras caatingas que tem muita rama que o bode come e ele fica com a carne diferente, como carne de caça, num sabe? Então, esse setor aqui nosso é próprio para o bode. Lá onde você vai [Pocinhos] é próprio para o bode. Essa região nossa é muito boa, é difícil você ver um pasto ruim. Já, se você for pro lado da Serra do Arapuá, você já vai ver: a criação cresce muito, mas a carne é mais desgostosa. Lá não tem essa rama que tem no cerrado nosso. Aí, tudo isso interfere.

O que Luiz, um criador residente na *rua* e que visita sua *criação* no *mato* todos os dias, nos diz é que crescem em determinadas regiões, em certas *caatingas*, uma variedade de vegetação que, quando está verde, é de preferência da *criação*. Quer dizer, um determinado território é considerado adequado para a criação de caprinos caso nele se encontrem as *ramas* e *pés de pau* da preferência desses animais, se tiver fonte de água disponível e se o solo possibilitar

que essas plantas cresçam e vinguem. Por outras palavras, a classificação do ambiente elaborada pelos criadores – ao contrário da classificação político biológica proposta pelo estado – considera como parâmetro as predileções da *criação*; a presença de fontes de água e lugares que atraem a *criação*, como os *serrotes*, remetem a uma noção que vimos no primeiro capítulo dessa dissertação: à *facilidade* na criação *na solta*. Todos esses elementos que conformam uma boa *caatinga* evidenciam a conexão entre a expertise do criador, que reconhece as preferências da *criação* e as associa com um ambiente específico, e o *laboro*, que permite que essa expertise e uma taxonomia sejam produzidas. Nem a expertise nem o *laboro* seriam possíveis fora da criação *na solta*. Ao mesmo tempo, minha hipótese é que essa expertise, que só funciona no *laboro* e *na solta*, não poderia ser pensada sem as afecções que compõem a *caatinga* e os corpos da *criação* e dos criadores. Tudo se passa entre os corpos. Os *sinais* que simbolizam o parentesco estão cravados nos corpos da *criação*; o *laboro* que, como vimos, efetiva esses laços de parentesco por meio do reconhecimento dos *sinais* de familiares, também não seria possível sem o reconhecimento de cada animal nos chiqueiros, de seus corpos individualmente. As técnicas utilizadas no *laboro* passam pelos corpos dos animais soltos na *caatinga*.

Já vimos no primeiro capítulo a importância de *saber criar*, de conhecer a região e o que ela oferece. *Saber criar* implica uma série de fatores, mas um deles é esse conhecimento muito específico produzido e constituinte do *laboro*; um conhecimento espacial, temporal, fisiológico, anatômico, cromático, humoral, psicológico, estético. Essa expertise do criador, é adquirida com a prática da criação *na solta*, diariamente, atividade que exige uma acurácia dos sentidos para ser eficiente. Ao caminhar pela *caatinga* logo percebemos que a visão não alcança mais que alguns metros a nossa frente. É preciso estar com os ouvidos e o olfato atentos para interagir e se proteger na *caatinga*, para buscar e encontrar animais perdidos, para encontrar determinado *pé de pau* que será usado como medicamento para a *criação*, para se locomover entre as *ramas* espinhentas e pontiagudas, para não se perder. A *caatinga*, assim como os animais, emitem signos que indicam modos de ação que são exigidos dos criadores para que os cuidados com a *criação* sejam eficientes. A leitura desses signos, como sabemos, não é feita por qualquer pessoa. É preciso que as afecções possibilitem a formação da ideia e do conhecimento a respeito desses signos. Sua leitura permite que se façam *experiências*,

como se dizia antigamente entre os sertanejos. As *experiências* eram, esquematicamente, interpretações dos signos que a *caatinga* e os animais comunicavam somadas a algum tipo de teste. As *experiências* de antigamente funcionavam, por exemplo, como um presságio de tempos de chuva. Uma dessas *experiências* era colocar uma quantidade de doze pedrinhas de sal na janela no dia de São José (19 de março) o número de pedrinhas que se desfizesse seria o mês em que a chuva viria. Outra, a chuva no dia de São José é indício de *inverno*. A lista de experiências é extensa e conhecida apenas entre os mais antigos sertanejos. Entretanto, hoje em dia os signos da *caatinga* e dos animais ainda são lidos e compreendidos pelos criadores. A lua, segundo eles, tem grande influência sobre a *criação* e pode servir de orientação para os criadores:

Euclides: Os mais velhos faziam aquelas experiências de chover, experiência para ver se vai ser bom o ano. Mas, não sei...

Ariane: Hoje em dia não se faz mais?

Euclides: Hoje tem mais experiência assim: quando a gente vê um passarinho cantar, alguma coisa no mato... Na cidade, na capital ninguém vê. Quando a gente ouve os passarinhos cantando, os sapinhos... a alegria é grande, né? A gente tira por isso. No tempo da seca, aqui, ninguém via um sapo-cururu cantar! Depois que chove aparece tudo. Tem vezes que eu estou sentado aqui na calçada, de noite, e tem um passarinho que ele canta, o “joão corta-pau”, e uma hora ele estava cantando bem para ali, pro lado da fazenda. Mas ele só canta é de noite.

Euclides, criador nos Pocinhos, nos diz que hoje em dia as *experiências* dos sertanejos estão associadas à leitura e compreensão de signos que o ambiente comunica. Diferente do que acontecia nos tempos antigos, quando as pessoas intencionalmente “faziam” as experiências.

A leitura de signos não se restringe à chegada das águas, evidentemente de extrema relevância. Os criadores, para que o *laboro* seja o mais efetivo possível, também fazem uma leitura das fases da lua. Cada uma delas seria boa para determinada atividade, como a castração ou poda de árvores para construção de cercas de faxina:

Ariane: Sempre me falaram da influência da lua na criação. Por exemplo, me disseram que só podia castrar o bode quando a lua estivesse pequena. Ou, então, que pelo movimento da lua se sabe quando uma cabra vai parir. Aqui vocês também veem essas coisas? Como funciona?

Pacífica: É... às vezes, quando a cabra está para dar cabrito, a gente fala: vai dar na passagem da lua. É isso aí. Porque aí já começa a dar cabrito, se não der cabrito antes, na passagem da lua vai dar cabrito. Aí espera pelo outro mês, na passagem da lua já é outra época de dar cabrito.

Nelson: Tem um detalhe aí. Tem no encher da lua também. É a mesma coisa.

Pacífica: É, na lua cheia.

Ariane: Mas o passar da lua é o tempo de um mês, o tempo de passar pelas quatro fases da lua?

Pacífica: É a lua nova.

Nelson: É assim... eu vou falar. A lua tem um mês, trinta dias, num sabe? Aí ela tem quatro formas dela: ela passa por oito dias é o quarto crescente, com mais oito dias ela é cheia, com mais oito dias ela é minguante, com mais oito dias aí ela passa. É quatro vezes, quatro semanas. E tem um detalhe aí, que muita gente tem experiência até para chuva...

Pacífica: Esse mês mesmo, a lua passou mais pendida pra esse lado, né? Ela não tá muito certinha. Quando ela está bem certinha no meio do céu, aí quando é época de chuva, a chuva vem igual, mas quando ela tá mais pendida, aí a chuva cai mais pra um lado. Que dia foi que Roberto passou aqui? Anteontem? Ele disse que foi chuva aí pro outro lado da serra! E falou que no barracão, que o açude lá é grande, que sangrou e que acordaram com a zoada! E eu disse que aqui a chuva foi fraca, mas que a chuva foi na caatinga, onde tem o riacho... Mas ele disse que foi chuva lá, que quase que não passa com o pipa, que é o rapaz que vem deixar a água.

Nelson: É uma notícia boa, né, porque é um açude bom.

Pacífica: Lá a chuva foi boa, mais na caatinga, que na ribeira mesmo a chuva não foi tão forte, agora na cabeceira do riacho... Eles acordaram com o estouro do açude sangrando, com a zoada, que é cheio de pedra lá. E eu: oxente, essa chuva num deu pra o açude sangrar, não! Mas aí quando foi ver... era de cachoeira mesmo, que quase que não passa no riacho, que estava cheio d'água.

Além da influência sobre a *criação*, a lua também influi em outras atividades do *laboro*. Por exemplo, o corte de madeira para construção de cercas ou chiqueiros:

Ariane: Me falaram também que só pode cortar a madeira pra fazer a cerca de faxina quando a lua está boa.

Nelson: Verdade! Só na lua boa!

Ariane: Mas qual é a lua boa?

Nelson: A lua no quarto crescente é boa.

Pacífica: Mas com esse negócio de lua, o povo tem muita experiência pra fazer mudança, tá morando numa casa e vai mudar para outra, né? Pra plantar também, tudo tem experiência com a lua. Pra plantar milho, feijão é quando a lua está boa. O povo quer aproveitar o molhado, quando chove, mas o certo mesmo é a lua boa. Porque aí evita lagarta, inseto, essas coisas.

Nelson: É verdade!

Pacífica: casamento também, o povo tem esse negócio, de casar pela lua, quando a lua estiver boa, cheia, crescendo. Mas isso é mais para o pessoal do mato!

Além da influência da lua sobre os cuidados com a *criação*, existem também os sinais que são lidos a partir dos animais em relação ao ambiente, por exemplo, quando os animais comunicam aos criadores informações sobre a chegada da chuva:

Pacífica: a mesma coisa quando os meninos chegam aqui. Aí eles falam: Vozinha, o bode tá matando a cabra! É isso aí. Eles dizem: Vozinha, chegue, que o bode está matando a cabra! Aí eu digo, não, meu filho... eles estão namorando.

Ariane: Então, eles bodejam para chamar a cabra?

Pacífica: É isso aí.

Ariane: E é assim em qualquer época do ano?

Pacífica: É mais em épocas de chuva. Eles fazem mais barulho na época de chuva.

Nelson: É a época deles. Em épocas que não tem chuva eles não bodejam.

Pacífica: Eles fazem, mas é mais fraco.

Nelson: E tem mais um detalhe, num sabe? Quando está estiado, sem chuva, sem chuva e eles pegam pra fazer esse barulho, a chuva logo chega. Verdade!

Assim como as fases da lua podem ser interpretadas pelos criadores de modo a ajudar no *laboro* com a *criação*, os *pés de pau* e *ramas* da caatinga também são de grande valia na criação *na solta*. É comum, ainda hoje, que as pessoas utilizem a vegetação para providenciar algum remédio, tanto para as pessoas como para a *criação*:

Euclides: Aqui no mato tem muita rama boa, de casca, de pau...imburana, quixabeira, aroeira, e outros remédios que tem também. É melhor que a farmácia. Eu andei tirando umas cascas, aí vai tomando e vai melhorando.

Ariane: Mas como você faz esses remédios com essas plantas?

Euclides: Aquele que a gente não quer cozinhar, a gente bota numa vasilha as cascas e vai tomando aquela água. Vai tomando de pouco porque não pode tomar muito, né? Porque é muito forte. Aí vai tomando.

Para a *criação* são ministrados remédios caseiros, vacinas, vermífugos e mata-bicheiras. Nem todos os criadores tomam os mesmos cuidados com a *criação* em relação a essas medicações, ao menos não com a mesma frequência. Segundo Zé Cambota, presidente da Associação dos Pequenos Produtores da Ribeira Boa Vista e criador reconhecido pelos florestanos que conheci como experiente, quer dizer, com grande expertise nos assuntos de bode, o ideal seria vermifugar a *criação* quatro vezes ao ano e dar vacinas contra clostridiose, doença conhecida como morte súbita, e contra a raiva uma vez ao ano.

Quando não se trata da profilaxia, mas do tratamento de algum mal que acomete a *criação*, é recorrente que se dê chás para os animais. Mas, não custa recordar, o conhecimento a respeito da utilização de *pés de pau* para medicamentos é privilégio daqueles que *sabem criar*. Pude acompanhar a complicação do parto de uma cabra. Naquela situação, a cabra foi diagnosticada com febre, por uma criadora, por ela não “despachar as partes”, ou seja, a cabra, após o parto do cabrito, não teria conseguido sozinha eliminar a placenta que envolvia o filhote. Tânia, criadora que cuidava daquela *criação*, preparou um chá de semente de coentro e misturou com algumas gotas de dipirona. Colocou o chá com o medicamento em

uma garrafa de vidro e deu para a cabra como se fosse uma mamadeira. Se o chá de coentro não funcionasse para o *despacho* (a dipirona era para a febre) ela precisaria remover manualmente a bolsa em que ficava o cabrito. Ficamos esperando algumas horas até “as partes serem despachadas”, o que deixou Tânia muito satisfeita pois remover a bolsa ela mesma era algo que precisaria ser feito com extremo cuidado, do contrário a cabra poderia falecer.

Os cuidados que os criadores têm com a *criação* muitas vezes são os mesmos que as pessoas dispõem umas com as outras:

Zé Cambota: A criação come e bebe do mesmo jeito da gente e toma remédio. É preciso levar ao médico e o médico pode ser qualquer um de nós. É só ele ouvir o que as pessoas falam, o veterinário... Porque às vezes a gente chega nas farmácias veterinárias, a criação tá doente e eles não sabem o que é. A gente fala o que é e eles dizem: “pode ser isso”, já passa o remédio, é fácil demais.

Ao mesmo tempo em que a vegetação é conhecida e utilizada pelos criadores, outros fatores também são parte do cálculo realizado para o cuidado com a *criação*. Os signos emitidos pelos próprios animais evidentemente entram nesse cálculo. Quando uma cabra está para parir é costume deixá-la presa no chiqueiro para que o criador possa acompanhar seus movimentos, observá-la, certificar-se de que ela não precisa de maiores cuidados:

Ariane: quais são os sinais de que uma cabra está prestes a parir?

Sandro: eu acompanho por duas coisas. Eu acompanho pelos peitos dela, quando ela enche o peito, e pelo tempo da lua. Sempre pela lua. Sempre quando a cabra acostuma parir, no crescente da lua ou no minguante da lua. Aí a lua agora tá crescente, né? Então, essas que tão com os úbere grande agora, ela vão parir agora, nesse crescente. – pariu uma? Pronto! Já vai começar! – ali a de Teodomiro daqui a uns 2 ou 3 dias vai começar a parir. O úbere tem que estar cheio, o bico do peito duro, esticado, se tiver mole não está na hora ainda. Antes de parir só tem uma resina, depois que pare é que começa a produzir o leite pro cabrito mamar. A cabra quer ir mais longe no mato quando ela quer parir, fica doida pra sair do chiqueiro. Depois que o cabrito nasce ela não quer ir pro mato, o cabrito fica preso no chiqueiro, ela come e volta rápido pra ficar perto dele.

Sandro contou-me que “as cabras tão pegando cria direto hoje em dia, antes paria 1 vez por ano. Maio era o mês da parição. Chovia em dezembro, pegava cria e em maio paria, sempre no quarto crescente. Hoje está diferente, pega cria logo depois de parir, uns quinze dias depois. Dá dois meses de mamar e logo depois pega cria”.

Além do reconhecimento dos signos emitidos pela *caatinga* e pela *criação*, algumas atividades do *laboro* exigem mais que a expertise do criador. Para efetuar algumas delas, com capar bodes, “é preciso ter o sangue bom”:

Sandro: Pra capar o bode é preciso ter o sangue bom. Porque tem gente que capa e o bode não engorda ou o cunhão incha. E tem quatro formas de capar. Um, com a faca, mas só o Mineiro corta. Dois, “de volta”. Papai capa “de volta”. Ele torce o cunhão do bode. Primeiro bota os dois cunhão pra cima, aí desce. Aí, quando desce, ele sobe só um e vira o outro, aí vira, aí passa. Tem a veia do cunhão, aí passa, dá três voltas, aí aquela veia torceu. Quando aquela veia torce, ela quebra, aí sobe ele. Aí desce o outro, vira, duas ou três voltas na veia, sobe e amarra. Pronto, tá capado. Três, de máquina, ela aperta a veia e pronto. Quatro, de maceta. Uma maceta são dois paus com um cordão, aí separa os dois cunhão, passa o cordão, pega nas pontas para a maceta não bater, pra bater só em cima da veia, aí bota um pau por baixo e outro por cima, aí bate, quebra a veia. Está capado.

Sandro ainda completou: “tem gente que não capa o bode na lua boa, tem gente que capa. Quando capa o bode na lua boa, ele engorda, fica sadio, não cria caroço. Ele fica um bode mais forte, com os quartos cheios de carne e quando não capa na lua boa fica com os quartos chocho”. Segundo Deta, uma criadora: “na lua boa fica aumentado o bode! Tanto o boi quanto o bode engordam na lua boa porque ela ta só aumentando, então o bode só engorda!”.

É na leitura desses signos emitidos tanto pela *criação* quanto pela *caatinga*, pela lua, que os criadores se orientam e produzem esse conhecimento tão necessário para o *laboro*. O momento que antecede a hora exata de uma cabra parir; a época da *folia*, que é a época de reprodução em que *os pais de chiqueiro* e *marrãos* mudam de comportamento: os machos *bodejam* as fêmeas. O *bodejar*, como talvez se pode inferir da conversa com Nelson e Pacífica, algumas páginas acima, é o som peculiar emitido pelos machos, diferente do balir habitual, que sempre está relacionado ao tempo de reprodução e é acompanhado da exposição dos dentes do animal, aspecto também muito característico:

Sandro: Se não tiver na folia – que a folia a gente chama aqui quando eles estão correndo atrás das cabras – ele não sai do rebanho, ele vai e volta junto com a mãe ou junto com o rebanho. Aí, quando chega aquele tempo da folia, que aqui é quando chove (ou quando chove ou quando quer chover, quando tá bonito pra chover), às vezes já começa a folia. Aí eles sempre saem do chiqueiro, do rebanho e vão pra os outros rebanhos. Sempre do outro rebanho vêm para o chiqueiro seu e do chiqueiro seu vai pro outro rebanho. Tem essa mudança. É comum, desde o tempo mais velho que é assim. Aí se você vai... Aí você veja como é: você vai e pega o cuiudo lá no meu chiqueiro, ele é do seu rebanho, eu pego ele lá e capo ele, ele volta pro seu rebanho, ele não fica lá. Depois que você capar ele, ele não sai mais do rebanho.

Outros signos também fazem parte da expertise dos criadores. O tilintar dos chocalhos são reconhecidos pelos criadores, que identificam cada animal pelo som emitido por seu chocalho, toque também compreendidos pelos animais que andam sempre juntos em um grupo, como veremos algumas páginas adiante. Assim, é possível classificar momentaneamente estes signos de acordo com a sua percepção por parte dos criadores e também, como vimos no caso do toque do chocalho e do *bodejar*, pelos animais. A *qualidade* assim como os signos corporais emitidos pela cabra no momento antecedente à parição (busca constante de um local para repousar, úbere muito inchado e as pontas das tetas muito duras) são signos visuais, táteis; enquanto a *folia* e os chocalhos emitem signos sonoros, visuais; o “bodum”⁵⁴ ou o cheiro do *pai de chiqueiro*, que pode ser sentido a uma distância aproximada de três metros, também pode ser considerado um signo olfativo.

Figura 8 – *Pai de chiqueiro*



Foto de Ariane Vasques

⁵⁴O odor característico dos *pais de chiqueiro* é produzido por uma glândula produtora de hormônios localizada entre as *pontas* dos animais machos e não capados.

3.2 – A domesticação: o fazer acostumar

Vimos até agora como a percepção do ambiente e a expertise dos criadores fazem conexão com as práticas do *laboro*. Uma série de signos precisam ser lidos e compreendidos para que essa atividade de criação seja possível *na solta*. Tentei demonstrar como as afecções dos corpos, por meio dos sentidos, das sensações e da percepção, constituem uma expertise dos sertanejos. Agora, pretendo descrever, a partir das afecções e dos afetos como é possível pensar a ambivalência da noção de domesticação no que toca a *criação*.

3.2.1 – *Bitas, as enjeitadas*

As cabritas *enjeitadas* geralmente são chamadas de *bita*, certamente um diminutivo para cabrita. *Enjeitados* são os cabritos e cabritas que após a parição foram recusados pelas cabras, elas não os reconhecem como filhotes, não limpam a placenta de seus corpos e focinhos para que possam respirar ou não os amamentam. Sem os cuidados do criador, no *mato*, eles pereceriam rapidamente logo após o parto, ficariam vulneráveis, alvos fáceis de predadores como, por exemplo, o carcará. Além de deixar os cabritinhos no chiqueiro para que não se percam no *mato* ou sejam mortos por predadores, os criadores também costumam amamentar os filhotes. Essa tarefa pode ser desempenhada pelas crianças da casa ou pelas mulheres:

Zé Cambota: Aqui tem alguns [cabritos] que foram criados enjeitados e quem bota pra mamar é ele [neto de Zé Cambota].

Ariane: E ele tem quantos anos?

Zé Cambota: Ele tem seis. Aí, esses cabritos, a gente não quer que eles fiquem ligados direto com ele [com o neto], porque ficariam com o cabelo arrepiado, né? Facilita até para criar piolho. Aí a gente não quer. E, outra coisa: se a criança ficar pegada com o cabrito, direto, ele fica muito ligado na criança e no dia que a criança sair, o cabrito fica doidinho. Aí aqui eu ensino isso. Não vão ficar pegado direto. Deu de mamar ao cabrito? Deixa ele lá junto com os outros, que ele já vai, quando ele for crescendo, já vai aprendendo a ir para o mato. Mesmo enjeitado, né? Porque se ficar em casa ele fica muito no pé da porta, aí ele dá um trabalho para a gente fazer ele ir pro mato pra comer. E mesmo quando a pessoa vai sair de casa, aí precisa pôr o cabrito no chiqueiro, aí bota lá e ele fica aos berros, eles são enjoados. É por isso que eu digo, a gente tem que se educar para criar os animais e educar os animais também, né? Não se pode criar um bezerro, um cabrito, muito pegado, que ele quer ficar pegado demais. Eu já vi em Floresta gente que mora num apartamento com uma novilhinha de cabra! Eu já vi isso! Em Floresta! Por quê? Porque criou

enjeitado, tem pena de deixar na rua, de botar num chiqueiro, e mesmo ele [o cabrito] num quer ficar, né? Então, a gente já educa aquela criação pra ela ficar na posição de fora, porque dentro de casa é nós, é pessoa, é humano. No chiqueiro é a cabra.

Zé Cambota ensina a seus filhos e netos a importância de cuidar dos cabritos *enjeitados*, para que eles não morram e o rebanho não sofra perdas. Como vimos, o sertanejo sempre se empenha em aumentar seu rebanho. Não obstante os cuidados iniciais de amamentar e deixá-los presos no chiqueiro, a salvo de predadores, é também de igual importância que desde pequenos os *enjeitados* *acostumem* a ficar com os outros cabritos, pra que aprendam ir para o *mato* buscar seu alimento no momento adequado, para que não fiquem “doidinhos” no pé da porta. Aqui, novamente, é possível fazer uma conexão com a noção de *facilidade* na criação *na solta*. Se o cabrito ou cabrita *enjeitados*, aprendem a ir pro *mato* com o restante da *criação*, o criador e sua família não precisarão despender mais cuidados com eles quando forem grandes, não precisarão “ter o trabalho” de dar o que comer. Assim como o resto do rebanho, eles aprenderão a buscar e escolher seus alimentos, *acostumarão* a ir pro *mato*. Ademais a *facilidade*, há o aspecto ligado à saúde do animal. Se ficar “muito pegado” a *criação* pode ficar com o pelo arrepiado, o que indica febre na *criação* e possivelmente alguma doença a acomete.

O segundo ensinamento de Zé Cambota é dirigido à própria *criação*: é preciso ensiná-las, assim como se ensina os humanos, que o lugar delas é no *mato*, no chiqueiro, “na posição de fora” e que “dentro de casa é nós, é pessoa, é humano”. Assim como se educam as pessoas é preciso educar os animais. Trataremos adiante da ambivalência na noção de domesticação, no que ela se refere aos sentidos de dentro e fora. Agora, vale ressaltar que assim como a domesticação pode ser entendida de modo ambivalente, algumas afirmações dos criadores e também de seus familiares deixam lacunas a serem interpretadas a respeito do estatuto da cabra no sertão. Ao mesmo tempo que é comum ouvir as pessoas dizerem “cabra é que nem gente”, a distinção entre pessoa e animal é constantemente reafirmada. A *criação*, embora tenha *vontades* e manias como gente, está sempre fora da casa, caminha pela *caatinga* riscando suas *veredas* e quando volta, retorna para o chiqueiro, do lado de fora. As *bitas*, colocam em xeque a posição “de fora” da *criação*. Contudo, assim como ressalta Zé Cambota

(e outros criadores também), mesmo que as bitas fiquem “mais próximas da casa” há o esforço de ensinar a *criação* a *acostumar* a ficar fora, no *mato*.

Em alguns casos, as *bitas* *acostumaram* a ficar mais perto da casa, ela permanecem mais tempo nos *terreiros* que as outras *criações*. Algumas descansam no alpendre com suas donas, atendem os seus chamados, deitam, sentam e estão sempre às voltas da casa, mesmo que, vez ou outra, saiam para o *campo*. Nesse momento, algumas delas também *acostumam* com a *comida de panela*, comida que as pessoas comem em suas refeições e que as sobras podem ser destinadas às cabritas.

Portanto, todos esses elementos que caracterizam uma cabrita ou cabrito *enjeitados* – ser chamada por *bita* (no caso das fêmeas)⁵⁵, diferentemente do resto da *criação* que, como veremos, é reconhecida por sua *qualidade*; comer *comida de panela*, comida de gente, cozida; passar mais tempo nos terreiros e no pé da porta que no *mato*; - poderiam nos levar a pensar que, nesse caso, a *criação* seria encarada como um animal domesticado, ou até de estimação. Mas, como nos lembrou Zé Cambota e voltaremos a esse ponto adiante, a posição da cabra é a “de fora”, o lugar dela é no chiqueiro e não na casa. Além disso, embora os criadores despendam cuidado com elas, principalmente enquanto são filhotes, sempre tentam fazer com que elas sejam aceitas pelo resto da *maloca*⁵⁶, que caminhem com a *criação* para o *campo* e não fiquem “muito pegadas”, é mais *fácil* se for assim. Duas Bitas que pude conhecer em campo ficavam o tempo todo com suas donas, mulheres, que apreciavam sua companhia no *terreiro* de suas casas. O restante da *criação*, que estava pastando no *campo* quando as visitei, era de responsabilidade de seus maridos. Assim, se as *bitas* recebem um tratamento especial que pode nos fazer pensar em cabras com modos domesticados, o restante da *criação* nos impulsiona ainda a reflexionar sobre o lado mais *mateiro* da *criação*. Importante notar que nem sempre sabemos por que uma cabra enjeita seu filhote:

Ariane: Por que uma cabra enjeita o cabrito?

Sandro: Eu não sei explicar isso... é por raça de criação. Tem cabra que parece que não gosta de criar, acho que é igual gente. Num tem mãe que pega o filho e dá? Ela tem o filho e não se apegando a ele, né? Tem cabra que ela pare o cabrito, ela derruba o

⁵⁵Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de conhecer pessoalmente apenas bitas, fêmeas.

⁵⁶*Malocas* são pequenos grupos de cabras, bodes, *marrãs*, *marrãos*, cabritos e cabritas que se formam em cada chiqueiro. As *malocas* também são referidas como *família* porque são constituídas, na grande maioria das vezes, por uma cabra e suas crias.

cabrito ali e vai lambar, outras num vai lambar. Quando ela não lambe o cabrito é porque ela não quer. Já ali ela não quer deixar mamar, aí o bichinho já fica enjeitado. Se você vir que ela enjeitou, você bota pra mamar, aí aquele cabrito não morre. E se for no mato que ela pariu e não deu de mamar, dali um dia ou dois, está morto. Aí você tem que pegar ela, segurar pra deixar ele mamar. Aí tem um jeito que sempre a gente faz, que é você pegar o leite, o leite dela, e esguicha assim, passa o leite no pé do cabo, no lombo do cabrito, aí quando a cabra cheira, ela sente o cheiro do leite dela e pega o cabrito, aí ela deixa mamar. Às vezes a gente pega uma cabrita de outra cabra e bota naquela, sem ser a mãe, e ela cria. Quando você começa a dar de mamar a ela...

Mais uma vez, a cabra é comparada com pessoas ao se considerar seu jeito, ou sua *natureza* (eu jeito de ser) e mais uma vez somos levados a pensar em um pêndulo que balança entre o doméstico e o selvagem, a natureza e a cultura.

Dentre esses fatores característicos das *bitas*, o fato de serem chamadas assim remete a um problema onomástico interessante que, durante a pesquisa de campo precisei de muita atenção para perceber. Se é comum, não apenas no sertão, mas em outras regiões e contextos, que cães, gatos, cavalos e bois tenham nomes e sobrenomes, o mesmo não acontece com a *criação*⁵⁷. Nem com a *enjeitada*, chamada de *bita*. Isso porque, *bita* não chega a ser um nome próprio. É um tipo de alcunha que é empregado não para um animal em particular, mas para toda uma classe de cabras ou bodes que têm algo em comum, foram rejeitados após o parto:

Ariane: Além da qualidade, a criação é conhecida por algum nome?

Zé Cambota: O nome que a gente sempre usa é a cor. A cor do animal mesmo. Aí a gente diz: “a cabra raposa não veio. Tá faltando criação tal e tal. E qual criação que tá faltando? A cabra melada”. Porque se a gente for colocar o nome, fulana ou sicrana, aí...acho que não tem condições.

[...]

Ariane: Nem a cabra enjeitada tem nome? Eu conheci algumas Bitas!

Zé Cambota: Justamente, um apelido. Isso aí tem mesmo. Aí a gente chama até o nome, quando acostuma, chama ela pra dar ração ou alguma coisa, e ela acostuma a chegar com o chamado, a gente o usa o nome mesmo: “bita, bita, bita, chegue, chegue”. Aí ela vem em cima. Mas é uma raridade, são algumas. Porque o rebanho de criação, ele sendo dócil mesmo, quando a gente chama pra dar milho, a gente acostuma chamar: “chegue, chegue, chegue”, aí balança a vasilha, aí vem tudinho. Pronto! Aí a gente não vai pelo apelido porque não tem como chamar. Porque o apelido que a gente chama no rebanho todinho é a cor que ele é: cabra repartida, cabra vermelha, cabra pintada. É assim.

⁵⁷Interessante notar que nem mesmo cães e gatos, nos Pocinhos, tem nomes próprios. Os cachorros que conheci tinham os *apelidos* de: carro-pipa, shakira; gatos: branco, maroca. O tratamento recebido pelos cachorros no sertão em geral já recebeu atenção há muito tempo (Barroso, [1912]1964) e, talvez, muito desse tratamento não tenha se modificado (cf. Teixeira, 2014; 2014a)

A inexistência de uma onomástica das cabras não implica uma falta de reconhecimento ou de afeto entre animais e humanos, como veremos ao longo deste capítulo. O processo de individualização das cabras e bodes não procede por nomes ou sobrenomes (embora a *criação* carregue uma espécie de sobrenome das famílias nos desenhos que compõem seus *sinais*), mas pelo reconhecimento de cada um dos animais por sua *qualidade* e comportamento. Esse processo de individualização se efetua pelo *laboro*, é constituído pelas afecções entre *caatingas*, animais e criadores; pela percepção e composição que fazem de seus corpos. O reconhecimento de cada animal, um por um, só é possível com o tempo, com o convívio diário. Nota-se, então, que mesmo sem nomes próprios há o reconhecimento de cada animal dentro de um rebanho, que mesmo as *bitas* ainda ficam no limiar entre o selvagem e o doméstico:

Nivaldo: Até mesmo cabritos enjeitados não ficam domesticados. A cabra é criada solta, ela anda pelas caatingas. Não adianta prender. Ela mesma que faz o seu território. Não sei como ela faz, imagino que seja o cheiro do bode. Só sei que ela é que constitui o território da criação. Não adianta prender.

3.2.2 – Reconhecimento

No capítulo anterior, vimos que os *sinais* nas orelhas dos bodes são parte das técnicas constituintes do *laboro* que permitem que o criador reconheça a propriedade individual tanto de seus vizinhos quanto de seus parentes, distantes ou próximos. Enquanto os *sinais* simbolizam as relações de propriedade e de parentesco e, assim, identificam um animal, veremos agora de que maneira os animais são reconhecidos pelos criadores, um a um, sem a necessidade de recorrer aos *sinais*.

Os criadores reconhecem os animais com os quais laboram por sua *qualidade*. A *qualidade* são todas as características físicas que individualizam o animal. Principalmente a sua cor, mas também a disposição, quantidade e cor de suas manchas, o formato de suas *pontas*; e caso não tenha *pontas*, a *criação* pode ser reconhecida como *mocha*:

Zé Cambota: No meu entender a qualidade é o tipo de animal. Mas aqui entre nós, todo mundo, se a gente falar em qualidade, vão falar: “a cabra de fulano de tal é melada”. O nome dessas cores é melada, vermelha, raposa, pintada, lavrada,

repartida, moxotó. Melada é quando ela é vermelha quase amarela, aí se chama melada. A raposa tem grande parte do cabelo da cor de raposa. Aí a gente chama a cabra raposa, a repartida. A repartida tem uma parte do corpo dela, do meio pra cabeça de uma cor e a outra parte pra cá de outra cor. Chama-se repartida. Aí tem essas cores todas. Mas, na verdade, a qualidade do animal é o que ele é, a cor mesmo. Muita gente aqui quando você fala: “a qualidade do animal, ela é um animal de grande porte? De pequeno porte?”. Aí o cara diz: “ah, a qualidade dela é uma vaca vermelha”. Então aqui, no meio das pessoas que criam, a qualidade é a cor do animal.

A *criação* é reconhecida por seu corpo, for suas feições. As cores dos animais, suas manchas, suas formas o individualizam. Os rebanhos no sertão pernambucano são em sua maioria formados por animais “sem raça definida” (SDR). Essa é uma classificação adotada por veterinários, profissionais da Embrapa e do Sebrae, ecólogos, biólogos⁵⁸. Para os criadores, os rebanhos são de *pé-duro*. As *criações* de *pé-duro* não tem uma pelagem homogênea, como teriam rebanhos compostos por uma raça apenas. Entretanto, Zé Cambota, ao listar algumas das possíveis *qualidades* da *criação*, cita duas raças de caprinos: moxotó e repartida. Os animais da raça moxotó tem a pelagem clara e uma característica lista preta que vai da altura do pescoço até a ponta do rabo, no dorso do animal, e outra lista escura que circunda os olhos e se estende até a ponta do focinho. As raças funcionam aqui como as outras cores que identificam a *criação*. Assim como a cor vermelha ou pintada caracterizam um animal, o conjunto de cores específicos de uma raça também o faz. Isso porque, dos rebanhos que conheci nas cinco *ribeiras*, não havia um rebanho sequer com apenas uma raça de caprinos. Eram todos misturados e quase nenhum animal era de raça definida⁵⁹.

A *qualidade*, assim como os signos corporais emitidos pela cabra no momento que antecede à parição (busca constante de um local para repousar, úbere muito inchado e as

⁵⁸A discussão referente às raças nativas do Nordeste é extremamente interessante, mas fugiria do escopo desta pesquisa. Nas cinco *ribeiras* onde realizei minha pesquisa de campo não era comum que os criadores tivessem animais de raça, apenas *pé-duro*. Entre alguns criadores da *rua*, mais abastados, elas poderiam ser encontradas. Como curiosidade, a Embrapa classifica como “raças nativas” ou “tipos étnicos” de caprinos as raças moxotó, repartida, marota, canindé, gurguéia. Página da Embrapa visitada em 10 de agosto de 2016:

https://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/territorio_sisal/arvore/CONT000fckh7u3u02wx5eo0a2ndxyt4usmh5.html

⁵⁹Uma das raças que tem ganhado notoriedade entre os sertanejos é a raça boer, por ser boa produtora de carne. Por exemplo, um dos criadores comprou um *pai de chiqueiro* boer para melhorar o seu rebanho, para que os animais nascidos desse reprodutor tivessem mais carne.

pontas das tetas muito duras), são signos que devem ser compreendidos pelos criadores e, como ressalta Luiz, é resultado de uma vivência constante com a criação, do *laboro*:

Luiz: Eu tenho uma maloca de criação boa, a da caatinga com a das mangas dá uma criação boa. Mas não tem nenhuma que eu não reconheça pelo pêlo. Eu mando você testar, pegar qualquer criação minha e botar no meio de um rebanho lá de quarenta, cinquenta, cem cabeças de outro chiqueiro. E você diz, assim: tira a sua ali no meio! Pronto! Se você disser que tem uma minha no meio e eu olhar eu lhe digo: é aquela! Sem olhar o sinal. Qualquer uma que você pegar eu tiro do meio. Garanto a você que eu tiro pelo pêlo. A gente vai campear, às vezes já fez seis meses, um ano que você não vê uma parte da criação mais brava, num sabe? Mas a gente anda no campo e diz “chegue, correu um bode ali, é meu, pode pegar.” Pode pegar que é meu. Conheço pelo pêlo, no mato mesmo, correu... pelo jeito, sabe? O pessoal lá na região diz: “Luiz Cordeiro parece que tem um computador na cabeça!”. Porque eu conheço mesmo. Num é negócio de você dizer, ele diz que conhece e não conhece nada. Se eu disser que é meu, pode pegar. Quando elas vão entrando no chiqueiro, a medida que elas vão passando, você vai tendo ideia: essa aqui passou, a filha dela, a neta dela, a filha da outra filha... está mesmo no rebanho. É experiência também. [...] por que se está lá na caatinga, você vê a cabra, aí vê a maloca daquela cabra, eita, é a filha dela, o marrão dela, tá com a marrã, com o cabrito. Porque a gente já vem nessa trajetória de anos e anos, e vai morrendo as mais velhas, eu vou vendendo, vai se formando outra geração. Quem olha assim fica meio admirado, mas num é, não. É vivência mesmo.

Junto com os *sinais e a qualidade*, o jeito de cada animal, seu temperamento também são fatores de reconhecimento da *criação*. Como me dizia Sandro: “a cabra amorosa que a gente chama, é aquela cabra que é a mãe amorosa. Quer sempre tá perto do filho. Mas tem aquelas que vão pro mato e deixam [os filhos], tem umas que nem de tarde vem ver o filho, você tem que pegar outra cabra, botar ele pra mamar”.

Geralmente as cabras – idealmente uma a cada quinze ou vinte – têm amarrado em seus pescoços um chocalho que auxilia o criador encontrar o seu rebanho no *mato*. As cabras escolhidas para levar o chocalho amarrado são aquelas que apresentam um comportamento de liderança nas *malocas* ou seja, aquelas que mesmo sem o chocalho já eram seguidas por outras cabras e bodes daquele chiqueiro. O criador, ao identificar que certa cabra toma a frente de algum grupo pendura o chocalho nela para que ao ouvir o som daquele chocalho, inconfundível com qualquer outro, possa encontrar com prontidão a *criação* na *caatinga*:

Euclides: Eu conhecia o sinal e o chocalho também. O chocalho podia bater... tem muito chocalho aqui que se bater eu conheço. Aí eu já digo: aquele chocalho é de tal cabra. Se a vaca bater o chocalho e eu estou ouvindo daqui: aquele chocalho é de tal vaca, de fulano de tal. Eu conheço, né?

Ariane: E como o senhor faz para grava esse som?

Euclides: É porque a pessoa está com aquele chocalho, ele pega pra bater, a gente vai tomando conhecimento com ele e fica gravado na cabeça, é assim.

Ao mesmo tempo, o chocalho serve de guia para os próprios animais que se acostumam a seguir a cabra que carrega o chocalho no pescoço, o que eventualmente facilita a volta para o chiqueiro nos fins de tarde:

Luiz: Assim, pela terra em si, você chegar e você vê – ali na minha propriedade mesmo, você vê aqueles chiqueiros, fui eu mesmo que fiz – ali filhos e netos. O meu avô era professor, mas olha o que ele deixou! Ali foi ele quem fez, ele fazia essas cercas, num sabe? O criatório. Tem cabras ali que são bem velhas e eu conheço a geração delas todas: “aquela cabra acolá é da geração dessa aqui, ó! Nascida há dez anos ou oito anos atrás.”. Cabras que... tem quinze ou vinte cabeças que fizeram aquela geração. Eu conheço até pelo chocalho. Se eu tiver no pé daquele serrote lá, no Tijuco, na Serrinha, bate certo chocalho – todos não porque você sabe que tem deles que a gente não conhece, não consegue tirar, mas muitos sim – é aquela cabra acolá. É a cabra tal. Então, a gente conhece. E tem criação que se eu gritar e ela ouvir ela vem bater em cima. Se você pegar um milho, alguma coisa, você joga, você vê de perto, num sabe? Vejo muita criação lá no campo, do jeito que eu vi com você ali, eu levo o milho para o campo, grito, quando vai chegando aquelas mais mansas, eu jogo o milho, as outras vão encostando por causa delas e você vê direitinho se ela está com caroço, se está prenha, quando precisa vir pra cá... coisas assim.

O chocalho, por se constituir como parte das técnicas utilizadas na criação *na solta*, não prescinde de ter especificidades em seu uso:

Zé Cambota: eu costumo dizer, mas não adianta porque o povo não liga. Na criação a gente não deve botar muito chocalho. O certo é um chocalho para cada vinte e cinco cabeças. Aí, vamos dizer, um rebanho de cem cabeças pode ter quatro chocalhos. Assim é melhor pra ela se adaptar no mato e elas se perdem menos. Hoje, o chocalho hoje... o povo compra mais chocalho barato que é tudo parecido o som, né? O povo hoje usa chocalho até nos cabritos. Bota chocalho nos cabritos tudo parecido, porque é chocalho comprado barato. Quando essa criação chega no mato, ela muitas vezes se engana com o chocalho que bateu ali. O chocalho da cabra conhecida dela, do grupo, sai pra fora, aí ela ouve outro chocalho parecido, porque é tudo parecido, aí ela desaba, sai berrando e com pouco se perde a caatinga. Aí, hoje, costuma, de vez em quando, a gente dizer: “olha, tá faltando criação no rebanho. Vamos procurar na fazenda de fulano.”. Às vezes a gente vai até em Pedro Gomes, lá na Cachoeira, procurar criação que se perde do rebanho. Aí, o pessoal diz: “por que é que essa criação foi pra lá? Tá ficando doida?”. Aí, eu digo: “não, é chocalho demais”. Para cada grupo de cem, bastam quatro chocalhos. Chocalhos diferentes. É um chocalho mais caro, bom, que a gente ouve de longe, é fácil da gente ouvir e fica diferente o som no meio do rebanho. Só que hoje o pessoal não está nem aí, querem comprar chocalho.

Ariane: Em qual das cabras que se pendura o chocalho?

Zé Cambota: Por exemplo, quando a cabra dá cabrito e ela não tem chocalho a gente põe um chocalho, ela já começa ficar chefe do chiqueiro. Porque ela já é dona de casa, chefe de família. Então, é aí que ela já vai ter um chocalho. E aquele chocalho deve ficar toda a vida naquela cabra, porque as outras criações que andam com elas se acostumam com aquele chocalho. Na hora em que a gente tira, às vezes a pessoa tira porque deu um defeito, caiu, que o badalo a gente chama, e coloca outro. Aí a criação já fica sem saber onde tá aquele chocalho que elas costumara ouvir. Ela precisa de um tempo pra se adaptar, se acostumar. É desse jeito.

[...]

Tem gente que coloca também porque dizem que é melhor para os animais do mato não pegarem, não comerem os cabritos, o gato, no caso. Porque tem um tipo de gato que eles pegam cabrito no mato, aí botam o chocalho. Mas eu acho que não é bem assim não. O gato ele pega lá uma vez na vida, num é? E são animais que vivem no mato e a gente não pode.... Como se diz a história, mudar o jeito deles se alimentarem e eles, quando perseguem os cabritos, é porque o homem invadiu o território dele. Porque ele se alimenta de outras coisas, num é? De roedores... essas coisas que tem na caatinga. Depende da caatinga. Aí, quando ele passa a agredir o criatório do homem, o homem mesmo é o culpado. Então, eu acho que o chocalho, em cabritos, não é lá muito importante, não. O importante é ele ficar sem o chocalho, acompanhado da mãe que já tem o chocalho.

O uso do chocalho é eficiente porque além de servir como técnica de manejo para os criadores, o modo como a *criação* se comporta, andando juntas em *malocas*, com suas *camaradas*, possibilita que sirva de referência para elas também.

Ariane: E elas andam em grupo?

Luiz: Andam em grupo. Assim, sempre que você vê, no pasto mesmo, você olha lá e quando elas estão comendo espalhadas. Mas se você for de manhãzinha, quando elas estão largando, é uma maravilha. Ou à noitinha, lá pelas cinco ou cinco e meia da tarde, por aí, aquele horário que nós fomos, se você for pro amalhador, você vê direitinho. A cabra vem, aí vem a filha, a neta, num sabe? Vai chegando aquela maloca. Aí você vai olhando, eu gosto muito de olhar, gosto de jogar o milho. Aí eu joga o milho e fico olhando: aquela cabra está, a filha dela está... a maloquinha dela está toda. São coisas bem interessantes que só a natureza ensina a gente e com a vivência a gente começa a entender. E você vai se apaixonar também pela criação de bode.

Por seu comportamento, coloca-se um chocalho em um bode porque se tem o conhecimento que os outros bodes o seguirão:

Sandro: As cabras seguem ou o chocalho ou o cuiudo. Se não tiver na folia, que a folia a gente chama aqui quando eles tão correndo atrás das cabras, ele não sai do rebanho. Ele vai e volta junto com a mãe ou junto com o rebanho. Aí, quando chega aquele tempo da folia, aqui é quando chove... Ou quando chove ou quando quer chover, quando tá bonito pra chover às vezes já começa a folia. Aí eles sempre saem do chiqueiro, do rebanho e vai pra os outros rebanhos. Sempre do outro rebanho vêm pra os chiqueiros seu e do chiqueiro seu vai pro outro rebanho. Tem essa mudança. É comum, desde o tempo mais velho que é assim. Aí se você vai, aí você veja como é, vai e pega o cuiudo lá no meu chiqueiro, ele é do seu rebanho, eu pego ele lá e capô ele, ele volta pro seu rebanho, ele não fica lá. E depois que você capar ele, ele não sai mais do rebanho. Os marrão andam junto com as cabras se não tiverem na folia, se tiver na folia eles vão atrás das outras cabras em outros rebanhos. Agora, quando você capa, que ele fica bode, bode capado. Porque a gente chama aqui, cuiudo quando ele é marrão ou pai de chiqueiro, bode é quando capado, aí fica bode. Aí você pega um chocalho e bota no bode, aí os outros bodes sempre andam junto com ele. Eles ficam andando naquele grupo de bode, por causa daquele bode de chocalho. Aqui eu faço isso, eu boto um chocalho no bode pra os outros

andarem junto. Aí tem gente que, você vê, que tem quatro, cinco bodes tudo com ele.

Os sons dos chocalhos são reconhecidos pelos criadores, que identificam cada animal pelo som emitido de seu chocalho, mas também compreendidos pelos animais que andam sempre juntos em um grupo. O cabrito conhece a mãe pelo chocalho e pelo cheiro. Ela conhece o cabrito pelo cheiro. O *laboro* permite apreender, além do comportamento de cada rebanho, onde é seu pasto e quais são os seus trajetos na *caatinga*. O som do chocalho e rastros desenhados são reconhecidos a partir de uma experiência sensorial, que produz um conhecimento territorial e espacial ligado à *criação*. Signos que são deixados na *caatinga* pelos animais e vinculados aos *pontos de referência*. A *criação* pode ser pensada como um ponto de aglutinação de relações familiares e territoriais, assim como um repositório de marcas que são expressas pelos *sinais* e pela *qualidade* da cabra; esses pontos espalhados pelo *campo* que são nomeados também concentram um conhecimento e envolvimento intenso com o ambiente, a *caatinga*, e com a *criação*.

É a *criação na solta* que possibilita que cabras e bodes caminhem soltos pelo *campo*, que as *veredas* e rastros sejam produzidos. *Veredas* e rastros servem como signos de localização dos animais para os criadores. Mais especificamente, sugiro que podem ser entendidos como “ícones”, como vimos no segundo capítulo, porque determinam o signo por uma natureza intrínseca ao objeto participante da relação de significação, nesse caso, rastros e *veredas* determinados por sua inscrição na terra, na *caatinga*. Os criadores mais velhos reconhecem os caminhos da *criação*, os pastos onde cada rebanho se alimenta diariamente, conhecem a *caatinga* de um modo particular, identificam e nomeiam os lugares que dela fazem parte. É por meio dos *pontos de referência* que os criadores se localizam no *campo* e auxiliam uns aos outros a encontrarem seus animais.

3.2.3 – *Vontades*

Assim como a *qualidade*, o jeito e as manias da *criação* são reconhecidos pelo criador, seu comportamento, não só nos terreiros, mas no *campo* são apreendidos através dessa experiência diária. Por ser mulher e não ter acompanhado o movimento da *criação* no *mato*,

na *caatinga*, sempre que possível indagava os criadores acerca dos hábitos da *criação* no *campo*, como era possível encontrá-las quando estavam sumidas e onde, afinal, elas passavam grande parte do dia. As respostas a respeito desse costume vieram sempre sob a forma de trajetos, dos percursos que são realizados pela *criação* e pelos criadores, é possível traçar uma aproximação entre o comportamento da *criação* e as *veredas*, as *vontades* e os desenhos impressos no chão:

Euclides: De manhã solta pro mato, de 7 horas em diante. Por volta das quatorze horas ou quinze horas elas já procuram o caminho de volta, aquelas mais chiqueiras, aí a pessoa põe pro chiqueiro. Aquelas que são mais cismadas, que não são chiqueiras, bota pra dentro também, dá mais trabalho, mas bota também.

Ariane: E a cabra só volta se quiser?

Euclides: É, ela volta se ela quiser mesmo. Porque aí, a vontade é a dela, né? Porque é no mato aí por conta, né? E agora que tá bom, que tem árvore em todo canto, aí elas ficam pra lá e comem e se pegar um imbuzeiro bom desses, elas se entrestêm por lá, né?

À cabra é permitido ter *vontade*, liberdade de ação que reflete na maneira como explicam os seus caminhos, seu comportamento e modo de laborar com elas:

Ariane: As veredas. Como elas se formam? Como se guiar por elas?

Luiz: A criação de bode é como o veado, como outro bicho mateiro, como o preá, o mocó, a cotia. Pra sair de um lugar pra outro, justamente, eles gostam de fazer aquele caminho, a vereda. Aquilo ali é uma trajetória. Por exemplo, ele sai de um amalhador e ele já sabe que ele vai direto pro serrote. Aí, ali eles vão atrás um do outro, num sabe? Vão atrás um do outro, às vezes se espalha, aí toma uma fuguinha, aí uma puxa na frente, justamente aí puxa um bocado atrás. Por isso elas fazem aquelas veredas. O casco dele é fino, né? É duro, onde ele passa, por exemplo, ele escolhe o terreno. Você vê que ele vem fazendo a vereda, ela vai fazendo o zigue-zague, né? Aí o terreno é mais baldio, é mais pedregoso, eles passam mais por aqui, aí tem um pau caído, ele arrasta por ali, e acaba fazendo aqueles vinco. A gente que campeia na caatinga, a gente atesta por experiência: “Ah, eu to na caatinga e eu num sei onde eu to bem, eu sei o reio de casa... ah eu vou pegar essa vereda”. Aí eu pego essa vereda aqui e eu vejo que a vereda vem abrindo, vem abrindo o ramo. Aí eu vejo que vem outra caindo nela, eu já sei que eu to indo pra onde tem mais facilidade. Ou quando eu percebo: oxenti! A vereda ta diminuindo ou outra vem e cai nela eu vejo: to indo ao contrário. Eu to indo pra onde não tem desenvolvimento, onde a criação se espalha. Então, é um caminho. A gente que vive na caatinga aprende muita coisa.

[...]

E, muitas vezes, à noite, você olhar assim no escuro e não vê a direção. Aí, você olha assim e vê uma veredinha. Aí, botava o animal naquela vereda, o cavalo, né, o burro. Aí a vereda ia abrindo, então, eu estou indo correto, entendeu? Muitas pessoas nem tem essa ideia, nunca viram. Aí você viu ali, eu mostrei a você, tem umas esperando na cerca. De repente elas pegam e vem uma trás da outra, aí elas fazem aquela vereda por aqui. Vem outra mais do meio da manga, aí de repente elas se juntam, vem uma atrás da outra e vai formando aquelas veredinhas todas pra passa

pela porteira. É como se fosse uma árvore, né? O caule da árvore fosse a porteira e depois dela vai abrindo os ramos. Não é engraçado?

As *veredas* podem ser entendidas como índices dessa volta diária da *criação* para o chiqueiro, além de índices de localização para os criadores. Como nos contou Luiz, é uma trajetória que guia tanto as cabras quanto os homens que as sabem seguir. As *vontades* da *criação* se espelham nas *veredas* porque elas “gostam de fazer aquele caminho”, preferem ir por determinado terreno, buscam os *serrotes*, os *pés de pau* prediletos. Andam umas atrás das outras, até o momento em que se espalham e que cada uma faz o que deseja, seja para “tomar uma fuguinha”, quer dizer, descansar; seja para comer ou *escramuçar*.

Figura 9 – *Veredas*



Foto de Ariane Vasques

Em um modo de produção intensivo, as *vontades* da *criação* seriam abolidas, assim como as *veredas*. O aprisionamento dos animais em cercados, o oferecimento de ração e o manejo reprodutivo restringem todos os seus movimentos e querereres. Conforme indiquei no primeiro capítulo, o modo de criação *na solta* respeita as *vontades* e idiossincrasias dos animais. Não apenas pela força do *sistema* ou porque a *facilidade* dirige os criadores por esse modo de criação, mas, talvez, porque o modo como a domesticação é entendida nessa região permite que cabras e bodes sejam criados dessa maneira. Portanto, estão associadas intimamente a natureza ambígua da *criação* e a ambivalência da noção de domesticação. Vimos, algumas páginas acima, que mesmo quando se diz que “a cabra é que nem gente” a distinção entre o homem e o animal permanece evidente. É por seu jeito e comportamento que a *criação* é aproximada da noção de pessoa, mas se afasta dessa noção em dois momentos: quando até mesmo as *bitas* são induzidas a sempre permanecer do lado de fora e quando são aproximadas dos animais *mateiros*.

Segata (2011), a partir do trabalho de campo em um *pet shop* e do estudo de um caso de depressão canina, traz à tona o problema da humanização de animais de estimação. Segundo o autor, há uma aproximação entre os comportamentos e sentimentos dos humanos e os dos “animais humanizados” (: 185), evidente no vocabulário médico e veterinário, nos exames realizados, nos diagnósticos, nos tratamentos e nos medicamentos prescritos. Trata-se de uma aproximação entre a natureza do humano e do animal, que envolve tanto um problema de “igualdade moral – *os animais também são gente*”, quanto um de “equivalência biológica – *os humanos também somos animais*, ou seja, a crescente humanização dos animais não se nutre apenas de equivalências culturais, mas igualmente daquelas naturais” (: 178):

é a partir do reconhecimento de certas propriedades que podem ser compartilhadas entre humanos e animais que se estabelecem modos de identificação e relação, como a convivência no mesmo lar, o uso de roupas, a fisiologia e o diagnóstico e tratamento de certas patologias antes apenas atribuídas aos humanos e, mais recentemente, a administração de medicamentos dessa mesma natureza (: 189).

Talvez fosse possível a parelha de alguns pontos entre meus dados de campo e o problema da humanização de animais. Antes, contudo, seria necessário perguntar se quando um sertanejo diz que “a cabra é como a gente” ou se quando é ministrada dipirona (misturada no chá de

coentro) para cabras com febre, é evidenciado um processo de humanização como no sentido anterior, proposto por Segata (2011). Logo de partida é preciso salientar uma diferença fulcral. Cabras e bodes não são animais de estimação, mesmo aqueles que quando *enfeitados* são criados dentro de casa, a base de mamadeira, quando filhotes, ou com *comida de panela*, quando crescem. Com a *criação*, não se trata da existência de certos atributos que a aproxime dos humanos, mas de relações que são tramadas entre humanos e estendidas para os animais. Quando dizem que “a criação tem sobrenome como a gente”, não é porque as cabras possuem atributos suficientes que as façam se relacionar de modo semelhante aos humanos, como uma família, mas que as pessoas expandem suas relações de parentesco para o âmbito animal. Então, sugiro que se elas “são como a gente” é mais por uma extensão de relações que por características intrínsecas aos animais que os assemelhariam aos humanos. Além das relações de parentesco e dos cuidados despendidos à *criação*, o fato de as pessoas dizerem que a *criação* têm *vontades* também poderia sugerir um processo de humanização do animal. Isso porque o termo “vontade” foi utilizado, geralmente, com dois significados fundamentais, ambos ligados às faculdades humanas: o primeiro como princípio racional da ação (e, diferente dos humanos, os animais seriam guiados em suas ações por um instinto irracional); e o segundo como princípio da ação em geral⁶⁰. As *vontades* da *criação* têm a ver com uma ação aparentemente deliberada do animal de ir e vir como lhe for mais conveniente; refere-se a reações do animal frente a uma ação do homem, ou seja, diante de um movimento do criador que em determinada situação pretende aprisionar, amarrar, laçar, capar, ordenhar o animal, este pode ter uma reação que demonstre uma *vontade* contrária à do criador; trata-se também do fato de a *criação*, que além de buscar seu alimento em regiões inóspitas e

⁶⁰A utilização do termo vontade pressupõem a humanidade, já que nos animais, talvez, o comum seria encontrarmos termos relacionados a instintos. Segundo o dicionário de filosofia (Abbagnano, [1971] 2007), o termo vontade foi usado com dois significados fundamentais: “1) como princípio racional da ação; 2) como princípio da ação em geral. Ambos os significados, porém, pertencem à filosofia tradicional e à psicologia oitocentista, porque ligados à noção de faculdade, ou poderes originários da alma que se combinaram para produzir as manifestações do homem. Mas hoje nem a filosofia nem a psicologia interpretam desse modo a conduta do homem. As noções de comportamento e de forma, bem como a tendência funcionalista da psicologia, não permitem falar de “princípios” da atividade humana e, portanto, a classificação intelecto-vontade ou intelecto-sentimento-vontade, perderam o significado literal. Às vezes, o termo vontade é conservado, mas unicamente para indicar determinados tipos de conduta ou certos aspectos da conduta. O primeiro significado é o da filosofia clássica: para ela, a vontade é apetite racional ou compatível com a razão, distinto do apetite sensível que é o desejo. [...]”.

distantes, escolher o vegetal de sua preferência. Segundo os criadores, e como vimos anteriormente, há uma ordem de preferência entre as plantas ou pés-de-pau. Entre as flores amarelas da catingueira ou as folhas da malva, as cabras preferem e se posicionam como bípedes para comer as primeiras. Há um esforço por parte dos animais para selecionar o alimento que desejam, por sua vontade, eles não apenas comem o que estiver mais facilmente disponível. Embora essa *vontade*, aparentemente racional dos animais, pudesse induzir a uma percepção “humanizada” de cabras e bodes, ela conduz a *criação* para o polo mais distante da dicotomia, ao dos animais selvagens ou *mateiros*.

O modo como os criadores percebem a *criação*, então, não se aproxima, por exemplo, ao modo como os Achuar da Amazônia equatoriana entendem animais e plantas. Se para os Achuar, a “maioria das plantas e dos animais possui uma alma (*wakan*) similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as ‘pessoas’ (*aents*), torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies, e, assim, com os homens” (Descola, 1998: 26). Para os sertanejos, as cabras têm *vontades* e “são como gente” em alguns aspectos, mas, ainda assim, são como animais *mateiros*, selvagens. A crítica de Descola aqui é pertinente, já que o “dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos” (Descola, 1998: 26) permanece estanque no que se refere à *criação*.

A humanização ou aproximação da *criação* à noção de pessoa também nos leva a outro ponto problemático. Cabras e bodes, mesmo que sejam “como a gente” não deixam de ser propriedade de uma pessoa, uma coisa. Assim como foi possível cotejar o caso da humanização de *pets* com a *criação*, podemos pensá-la agora em relação a outro caso. A humanização de grandes primatas em processos jurídicos (Bevilaqua, 2011). A questão, naquele contexto foi:

de que modo essa perturbadora mistura de humanidade e não humanidade pode ser situada, delimitada e administrada por um arcabouço jurídico construído a partir da oposição fundamental entre pessoas e coisas, e no âmbito do qual “opor” é sinônimo de “excluir”. A condição ambígua dos chimpanzés (e destes em particular) coloca simultaneamente em destaque as ambiguidades que cercam os próprios seres humanos, seja no plano geral do velho dualismo entre natureza e cultura, seja no que concerne à polarização jurídica mais específica (e não menos antiga) entre pessoas e coisas. (Bevilaqua, 2011: 90).

Os chimpanzés também são aproximados às pessoas devido semelhanças de comportamento, convívio íntimos com humanos que os colocariam num grupo à parte dos outros chimpanzés “selvagens” e, principalmente, quando se considera a alegação biológica de proximidade genética com humanos (Bevilaqua, 2011). Se no caso dos chimpanzés, o caminho argumentativo para caracterizá-los como uma pessoa “só se completa por meio de coisas” e “o estatuto da pessoa é ao mesmo tempo constituído e demonstrado por seu envolvimento com as coisas ou, mais precisamente, pelo vínculo de propriedade” (Bevilaqua, 2011: 95), a afirmação de que cabras e bodes “também são gente” necessita de mais que coisas para de configurar. Vimos que também são propriedades e que as relações com elas podem ser concebidas de forma puramente material. Contudo, a *criação* faz parêntese com as pessoas na medida em que apresenta características personalíssimas, como um jeito de ser ou algumas manias. É pela convivência que se pode aproximar a criação da noção de pessoa, mas nesse caso elas não deixam a esfera da “natureza”, porque embora sejam “como a gente” não deixam de ser *mateiras*.

3.2.4 – O fazer acostumar

A domesticação de animais é tema de uma problemática que envolve não só a antropologia, mas áreas como a zoologia, biologia, arqueologia (Zeder, 2000, 2006, 2012):

many approaches to defining domestication, especially those focusing on animals, emphasize the dominant role humans play in assuming “mastery” over all aspects of the reproduction, movement, distribution, nourishment, and protection of domesticates. Integral to definitions that place humans in control of the process is the notion of intentionality, that humans with foresight and deliberate intent intervened in the life cycle of target plant and animal populations and assumed responsibility for their care to meet specific and well defined objectives serving human needs. Also often associated with this emphasis on the human dimension is the notion that domestication involves a fundamental change in socio-economic organization in which successive generations of domesticates become integrated into human societies as objects of ownership.” (Zeder, 2006: 105)

Há outras abordagens que consideram o processo de domesticação, a partir da perspectiva da biologia evolucionária ou de mudanças genéticas expressas fenotipicamente ou no comportamento dos animais:

the requirement that domesticates show evidence of morphological or even genetic change, however, is not universally accepted. Nor is the basic premise underlying this requirement: that the process of domestication is contingent on reproductive isolation and resultant genetically driven morphological change. This is particularly true for animals, where morphological change, when it occurs at all, is often both delayed and difficult to tie directly to domestication. As a result, many researchers define animal domestication not in terms of observed genetic or morphological change, but in terms of causal human behavior. (Zeder, 2006: 105-106)

A bibliografia antropológica que trata das relações entre humanos e animais não humanos é, ainda, extremamente vasta. Os temas são variados e complexos, desde a problematização da humanidade e da animalidade (Ingold, 1988; 2000; 2011); os animais de estimação (Segata, 2011; Kulick, 2009); animais que são instrumentos e parte de pesquisas científicas (Haraway, 2011; Sá, 2010) e como força de trabalho (Lewgoy e Sordi, 2011); na etnologia (Descola, 1998; Erickson, 2011, Overing, 1999); animais envolvidos em processos judiciais (Bevilaqua, 2011, 2013, 2013a); até os que estão ligados ao pastoreio (Evans-Pritchard, 2013; Sussekind, 2011) e ao problema da domesticação (Ingold, 1977, 1980; Digard, 1988, 1990, 2011; Leach, 1983; Haraway, 2003; Mullin, 2007; Sautchuck e Stoeckli, 2011; Vander Velden, 2012; Leirner, 2012; Willerslev, 2014; Levine, 2015).

Vander Velden (2012), em alusão às etnografias que pouco tratam da relação entre humanos e animais em aldeias indígenas, principalmente das terras baixas sul-americanas, afirma que a presença dos “animais de criação” introduzidos pelos brancos aparece quase sempre quando a descrição é concernente à paisagem das aldeias, ao cotidiano das pessoas, as atividades econômicas e produtivas e aos detalhes rotineiros ou de pouca relevância da vida social (: 25). Ainda segundo o autor:

toda a complexidade social e simbólica da associação doméstica entre humanos e não humanos é quase completamente ignorada nas etnografias, sendo subsumida, ao que parece, por um certo senso comum que boa parcela das populações urbanas têm a respeito dos animais domésticos e de suas relações com os seres humanos. Ao não dedicar um esforço adicional para olhar para estes seres, muitos etnólogos aparentam ignorar a condição simbolicamente ambígua que os animais domesticados têm mesmo nas sociedades modernas. (Vander Velden, 2012: 25).

Logo de saída, nota-se que o problema não está circunscrito apenas à etnologia ameríndia. A domesticação de animais como tema central ainda é tema pouco estudado na antropologia e no que diz respeito a cabras e bodes, mais ainda.

Inicialmente, a noção de domesticação, em sentido estrito, a que se refere Vander Velden, é aquela “corrente na literatura e que conjuga, como principais aspectos, à sujeição à ordem social humana, o controle reprodutivo e a utilização intensiva” (Vander Velden, 2012: 26). Contudo, a domesticação de animais será tema longa e profundamente tratado pelo autor. Em sua etnografia, Vander Velden sublinha uma distinção na classificação dos animais que são considerados nativos e os introduzidos:

com efeito, a literatura etnológica nas terras baixas sul-americanas costuma operar com uma distinção – nem sempre explicitada – no conjunto dos *animais de criação* (domésticos, domesticados, de estimação, de casa ou mascotes) entre *pets* – os animais introduzidos com o contato (cães, galinhas, gatos, coelhos, porcos, entre outros) – e o que denomina *wild pets* ou *domestic wild pets* – ou seja, os animais nativos, cujos filhotes são capturados na floresta para serem criados nas aldeias, também denominados *animais familiares* ou *familiarizados*, ou ainda *xerimbabos* (Vander Velden 2012: 109).

Evidencio aqui essa distinção porque, assim como elabora o autor:

essa distinção espelha o contraste entre os processos de *domesticação* (*domestication*, que se refere aos animais introduzidos, desde sempre submetidos ao controle reprodutivo e ao convívio com os humanos) e aqueles de *familiarização* ou *amansamento* (*apprivoisement*, ou *taming*, no que toca aos animais nativos criados nas aldeias, recolhidos um a um) (Erickson, 1987; Descola, 1996a, 2002, *apud* Vander Velden, 2012: 109).

Ao que parece, a *criação* fica em suspenso nessa classificação. Como tentarei argumentar nas próximas páginas, o “processo de domesticação” desses animais não se assemelha completamente ao de outros animais porque embora a *criação* participe do convívio com os humanos, o modo de criação do qual participa, a criação *na solta*, não as submete completamente. A *criação*, quando a caatinga é verde, escolhe seus alimentos, não é o criador que determina o que ela comerá por meio da introdução de certo tipo de ração nem tem o controle dessa alimentação; a reprodução não é assistida ou manipulada, os *pais de chiqueiro*, na época da *folia*, *bodejam* as cabras do chiqueiro ou do chiqueiro de vizinhos, não são os criadores que determinam ou que escolhem os animais que se reproduzirão. No que se refere ao “amansamento” ou à “familiarização”, talvez esses sejam processos que, de certo modo, se

aproximam mais ao *fazer acostumar* do sertanejo porque pode ser encarado como um modo de “educação” destinado aos animais (Vander Velden, 2012: 132). Como nos disse anteriormente Zé Cambota, “é preciso educar o humano para depois educar os animais” e ainda que a diminuição do rebanho de caprinos deve-se, além da seca, à “falta de filosofia com o bode”. Ainda no que toca o “processo de domesticação”, é importante salientar que:

o processo de *domesticação* é considerado ausente nas terras baixas sul-americanas. Descola (2002: 101) fala de uma “*teimosa rejeição à domesticação animal*” e isso porque “a *domesticação* é uma *técnica* que só funciona por meio da *objetivação* (“*coisificação*”) da relação entre humanos e animais, processo impossível em cosmologias em que as relações entre uns e outros não são objetiváveis porque são relações eminentemente *sociais*, entre pessoas, e mesmo vários objetos guardam “*atributos de humanidade*” (Descola, 2002: 97-99).” (: 109).

Esse é outro ponto liminar no qual a cabra se insere. A *criação* não seria domesticada, nesse sentido, porque não é objetivada pelas práticas empregadas pelos criadores, o *laboro* não é constituído por técnicas e procedimentos objetivantes. Pelo contrário, é por meio do *laboro* que o criador, se não individualiza o animal, ao menos os reconhece um a um por suas características físicas, por seus jeitos. Ao mesmo tempo e para corroborar sua posição liminar, a *criação* pode ser entendida como doméstica porque faz parte da *casa*, da convivência cotidiana, mas, ainda assim, é considerada *mateira* pelos criadores ao agir de acordo com suas *vontades*.

A *criação* pertence a uma *casa*, a uma *família*, a um dono particular e, desse modo, pode ser pensada como imersa em uma esfera doméstica. Não obstante, a *criação na solta* e o *laboro* possibilitam evidenciar características no comportamento do animal e, principalmente, no modo como os criadores entendem a *criação*, que a coloca num limiar entre o doméstico e o selvagem. Considerando essa ambivalência, pretendo reflexionar sobre a noção de domesticação a partir da perspectiva dos criadores e do *laboro*, pois possibilitam uma inflexão teórico-etimológica sobre a noção de domesticação.

Procurei pensar a noção de domesticação a partir de práticas muito bem definidas e dos enunciados dos criadores que dizem respeito à *criação na solta*. Considerando a análise elaborada por Leirner (2012), que para pensar o Estado propôs a imagem da “fazenda de domesticação” e se debruçou, junto com Benveniste (1995), sobre a origem etimológica da palavra *fazenda* e da palavra *domesticação*, também voltei à etimologia da palavra

domesticação porque, considerando seus sentidos, podemos ver como a cabra se move entre eles. Para Leirner, a imagem da fazenda de domesticação é eficaz:

em primeiro, porque a noção de domesticação pode parecer um contraponto interessante para se pensar o domínio do político, não só porque remete a um mecanismo de internalização e processamento (transformar em doméstico) como também a um domínio, no sentido que impõe uma condição e demarca uma situação. Em segundo, porque a noção de fazenda supõe agência, algo em moto-contínuo, mas, também, algo que pode colapsar, cujos seres habitantes podem imprimir um movimento de fuga. (Leirner, 2012: 36)

Para entender o “processo de domesticação” do Estado proposto pelo autor, como também para compreender o processo em que se insere a *criação*, podemos seguir esse caminho etimológico porque “o que é verificável na longa duração do vocabulário institucional, pode implicar também na forma como as pessoas vivem de fato suas instituições” (Leirner, 2012: 58). Esse é ponto de intersecção que busco entre minha análise e a de Leirner.

Nesse sentido, Benveniste (1995) propõe estudar a formação e a organização do vocabulário das instituições. Para isso, o autor analisa a gênese e a conexão indo-europeia de termos específicos de línguas particulares (e não aqueles pertencentes ao vocabulário comum). “O termo instituição deve ser aqui entendido em acepção ampla: não apenas as instituições clássicas do direito, do governo, da religião, mas também aquelas, menos aparentes, que se desenham nas técnicas, nos modos de vida, nas relações sociais, nos processos de fala e de pensamento” (Benveniste, 1995: 9). O objetivo de Benveniste (1995) é bem específico e atende justamente ao interesse desse trabalho ao fornecer fonte de esclarecimento a respeito de palavras particulares, como domesticação, e possibilitar uma melhor compreensão das relações entre humanos e animais na região estudada por mim, ou de que modo a terminologia é associada às instituições e às práticas:

o objetivo de nosso estudo é precisamente esclarecer a gênese do vocabulário a ela relacionada. O ponto de partida é geralmente escolhido em alguma língua indo-europeia, entre os termos dotados de valor fecundo, e em torno desse dado, por meio do exame direto de suas particularidades de forma e de sentido, de suas ligações e oposições efetivas, e depois pela comparação das formas aparentadas, recompomos o contexto em que ela se especificou, muitas vezes ao preço de uma profunda transformação. Tentamos, assim, restaurar os conjuntos que a evolução submeteu a deslocamentos, trazer à luz estruturas ocultas, reconduzir a seu princípio de unidade as divergências nos empregos técnicos, e ao mesmo tempo mostrar como as línguas reorganizam seus sistemas de distinções e renovam seu aparato semântico. O aspecto histórico e sociológico fica a cargo de terceiros. (Benveniste, 1995: 9).

Assim sendo, interessa recorrer à origem do termo domesticação para pensar sua eficácia no que toca à *criação*. Inicialmente, Benveniste (1995) diferencia dois termos que aparentemente poderiam ter o mesmo significado: o grego *dómos* e o latim *domus*. Enquanto o primeiro designa a casa como construção, edifício, o segundo é casa no sentido de lar, noção familiar, social e moral que nada tem a ver com o sentido material da palavra. Disso decorre que trataremos aqui, das derivações concernentes à palavra *domus*, porque são delas que se aproxima, como veremos detalhadamente, o adjetivo *domesticus*. Em seguida, trataremos de um outro conjunto de termos que são formados pela mesma raiz **dm-*, mas que não tem como significado a casa, e sim a noção de domar:

o estudo atento da raiz **dem-* - que fornece o nome da pequena unidade (ir. *dam-*) da ‘casa’ como entidade social (lat. *domus*, gr. hom. *dō*) – leva a distingui-las das raízes **dem* () ‘construir’ e **dom* () ‘domar’, a que geralmente é associada pelos dicionários. Quanto à mudança de sentido de ‘casa-família’ para ‘casa-edifício’, que se observa em várias línguas, ela reflete uma transformação social: o fracionamento da grande família, que aos poucos substitui uma sociedade estruturada pela genealogia por uma sociedade subdividida segundo a geografia. Portanto, é necessário separar gr. *dómos* ‘construção, casa’ e lat. *domus* que designa, não o edifício, e sim, ‘o lar’ como entidade social encarnada pelo *dominus*. A partir disso, *domus* entra em pares contrastantes, cujo segundo termo designa o que está fora do círculo doméstico: *domi militiaeque*, *domi* : *peregre*, *domesticus* : *rusticus*; o par *domi* : *foris* ‘em casa : fora’ leva ao surgimento do nome **dhwer-* da porta designando fronteira, vista de dentro, entre o interior e o exterior. (: 291-192). “Finalmente, admite-se que essa mesma raiz **dem-* ‘construir’ gerou, além do nome ‘casa’, um verbo derivado desse nome, significando ‘domar’, verbo representado por lat. *domare*, gr. *damáo* etc. O elo semântico seria ‘ligar (um animal) à casa, domesticar’.” (295)

O autor demonstra longamente como o termo grego *dómos* se diferencia do termo em latim *domus* (Benveniste, 1995: 293-297) designando, respectivamente, “casa-construção” e “casal”. Não caberá aqui detalhar toda a demonstração realizada por ele, partiremos, então, para os termos derivados de *domus* e como eles nos ajudam refletir a respeito da domesticação da *criação*:

domus conta com dois derivados que lhes são particulares: 1. *domicilium*, em que o segundo termo é, ele mesmo, derivado de um antigo *-cola*, tal como figura em agrícola; ora, *domicilium* ‘sede da *domus*’ indica a casa enquanto residência, e não enquanto construção; 2. *dominus*, termo social. Para nós, *domus* e *dominus* são palavras diferentes, mas para os latinos elas estavam intimamente ligadas. [...]. Ora, o *dominus* não é de forma alguma responsável pela construção da casa. (Benveniste, 1995: 297).

Então, nesse sentido, o doméstico da cabra teria a ver com a *casa*, com a *família*, como vimos no segundo capítulo, “o adjetivo *domesticus* qualifica o que pertence à casa, e se opõe ao que é estrangeiro; não implica nenhuma relação com a forma material da casa” (Benveniste, 1995: 301). Considerado o aspecto social do termo *domesticus*, como derivado do latim *domus*, *dominus*, e em oposição ao que é estrangeiro, a *criação* se coloca no limiar entre a *casa*, o chiqueiro e o *mato*, o *campo*. Se *domi*, *domum* refere-se à ‘noção de casa como um interior’ (: 302) e pressupõe os pares de opostos *fores*, *agros*, como veremos, a cabra doméstica faz parte da *casa*, mas os hábitos da *criação* e a criação *na solta* possibilitam pensá-la como um animal de “fora”⁶¹. A *criação* é algo antitético, encarna em si ambos os polos dessa oposição: dentro e fora:

a oposição *domi/foris* comporta uma variante em que *foris* é substituído por um advérbio completamente diferente. Termo oposto a *domi*, desta feita, é extraído de *ager* ‘campo’ (<**agros*) sob a forma de advérbio *peregri*, *peregre*, donde o derivado *peregrinus* ‘estrangeiro’. São mais duas noções que parecem dificilmente conciliáveis com a significação histórica dos termos. (Benveniste, 1995: 310)

Como a cabra, considerada *mateira*, “forasteira”, representa o limiar entre o espaço de fora, da caatinga e o de dentro, doméstica, da casa:

ora, esse fato latino não é isolado. Outras línguas indo-europeias associam o nome do campo, sob forma adverbial, à ideia de ‘fora’. Se em grego *agroí* significa principalmente ‘no campo’, em oposição à ‘cidade’, constata-se em outros lugares que ‘no campo’ não indica mais do que ‘o lado de fora’. [...] O adjetivo grego derivado de *agrós* ‘campo’ é *ágrios*, que significa ‘selvagem, agreste’, e que de certa maneira nos oferece o contrário daquilo que em latim se diz *domesticus*, por aí nos reconduzindo à *domus*. Portanto, seja por uma oposição como *domi/foris* ou pela mais ampla, com a noção de ‘campo’, *domi/peregre*, chega-se sempre à definição de

⁶¹“A categoria de sentido em que o nome da ‘casa’ encontra seu valor indo-europeu determina também essa noção também sob outros aspectos. Entre os empregos de *domus*, cumpre considerar aqui a forma adverbial *domi* e a oposição, que o uso latino estabeleceu desde a origem, entre *domi* ‘em casa’ e *foris* ‘fora’ ou, indicando movimento, entre *domum* e *foras*. Observando atentamente, temos aí uma oposição que não era previsível, contrastando dois termos que não são antitéticos por natureza, visto que um é o nome da ‘casa’, e o outro, o nome da ‘porta’ (*fores*). Aqui entra no jogo lexical uma nova noção, a de ‘porta’. [...] Compreende-se que em latim *foris* seja o contrário de *domi*: o ‘lado de fora’ começa à ‘porta’, e diz-se *foris* para quem está em casa, *domi*. Essa porta, conforme se abre ou se fecha, torna-se símbolo da separação ou da comunicação entre um mundo e outro: é por aí que o espaço da posse, o local fechado da segurança, que delimita o poder do *dominus*, abre-se para um mundo estrangeiro e muitas vezes hostil; cf. a oposição *domi/militiae*. Os ritos da passagem pela porta, a mitologia da porta oferecem um simbolismo religioso para essa representação.” (Benveniste, 1995: 307-309).

‘casa’ por seu caráter social e moral, e não pelo nome da construção. (Benveniste, 1995: 310).

Então, em relação ao *domus*, no sentido de casa, família, é possível compreender a cabra como doméstica porque ela pertence a uma *casa*, a uma *família* e a um proprietário particular. Quando consideramos os pares derivados de *dominus*, *domi-fori* e *domi-agros*, a cabra não se encontraria em nenhum desses polos em separado, mas é como se encarnasse nela os dois pares da oposição, ela pertence ao mesmo tempo às duas esferas:

cumprir reconhecer ainda um outro grupo totalmente diferente. São as formas nominais ou verbais de uma raiz significando ‘domar’, latim *domare*, grego *damáo*, *a-dámatos* ‘indomável’ etc. Esse sentido se vincula não à ideia de ‘casa’, e sim a uma outra noção, e com uma ligação bem mais satisfatória. O hitita nos mostra um presente *damas-* ‘usar de violência, exercer uma coerção, sujeitar’. É desse sentido que, por especialização, resulta o de ‘domar’, e sabemos que o verbo grego *damáo* indicava inicialmente o amansamento dos cavalos, praticados pelos povos cavaleiros. É um desenvolvimento técnico, a princípio limitado a uma área dialetal, que não pode ser atribuído ao estágio indo-europeu. (Benveniste, 1995: 303-304)

Por fim, no sentido de domar, ela escapa a essa significação porque com a *criação* não se trata de sujeitar ou de coagir, nem de usar da violência no trato com ela, mas de respeitar suas vontades, de assimilar ao *laboro* suas idiosincrasias. Trata-se não de domar ou dominar, mas de fazer *acostumar*:

Ariane: E é assim que vai amansando a criação?

Luiz: É assim que a criação amansa. Tem criação... porque tem gente que tudo no mundo é no grito, que joga pedra. Eu com a minha criação, não grito, não chamo nome. Se eu tiver no campo aí eu grito pra elas irem se juntando, mas, assim, pra você ficar aos berros pra botar um bicho no chiqueiro, eu evito muito. Porque o bicho ele conhece a gente. O animal ele conhece. Quando você chama, quando você vai dar um milho ou alguma coisa, ele conhece. Se você chegar com groseira ele não encosta mais, ele fica com medo. É do mesmo jeito que uma pessoa humana. Se ele notar que você está estressado, assustado, meio ríspido, sabe? Eles percebem. Eu tenho um carinho muito grande. E tem uns animais que a gente tem carinho mais do que outros, num sabe? Porque a gente convive todo dia, pega a cria. Tem cabra que não pode pegar a cria de jeito nenhum. Mas quando já tem uns quatro dias que ela pariu, eu já seguro logo, num sabe? E você também já sabe que ela é mansinha, que é acostumada. Tudo o que você bota ela come, bebe bem, até parir direitinho ali no chiqueiro. Então, a gente ganha uma afinidade muito interessante com elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida da cabra não deixa
lazer para ser fina ou lírica
(tal o urubu, que em doces linhas
voa à procura da carniça).

Vive a cabra contra a pendente,
sem os êxtases das decidas.
Viver para a cabra não é
re-ruminar-se introspectiva.

É, literalmente, cavar
a vida sob a superfície,
que a cabra, proibida de folhas,
tem de desentranhar raízes.

Eis porque é a cabra grosseira,
de mãos ásperas, realista.
Eis porque, mesmo ruminando,
não é jamais contemplativa.

O eixo norteador que segui para conduzir minha descrição e análise nessa dissertação foi a criação *na solta*. Primeiro, como vimos desde a introdução, porque a criação *na solta* possibilita a compreensão das relações que são entretidas entre criadores, animais e *caatingas*. Em segundo lugar, sugiro que esse modo de criação específico possibilita refletir não só a respeito das noções de trabalho, domesticação, por permitir que técnicas, como os *sinais*, que evidenciam relações de parentesco, sejam mantidas e aprimoradas pelo *sistema*. A criação *na solta* permite ainda, que se pense em um modo de existência dos sertanejos que prima pela “responsabilidade” (Haraway, 2008, 2011; Derrida, 2002).

No primeiro capítulo, a escolha por cotejar o modo de produção extensivo com o modo de criação *na solta* se deu por dois motivos: por uma aproximação realizada pelo senso comum entre os dois sistemas de criatório, decorrente de semelhanças em seu funcionamento; depois, pela necessidade de se evidenciar, justamente, que o que os diferencia são seus propósitos e finalidades. Haraway (2011), para um outro contexto, afirma que “os animais [...] têm face; eles são alguém e também alguma coisa, assim como nós humanos somos tanto sujeitos quanto objetos o tempo todo. Estar atento a isso é reconhecer a copresença em relações de uso e portanto lembrar que nenhuma planilha de custo e benefício será suficiente”

(Haraway, 2011: 37). O que pretendo sugerir, é que por meio da criação *na solta* e do *laboro*, as relações de trabalho entabuladas entre humanos e não humanos se aproximam daquelas que buscam o respeito, a “partilha do sofrimento”, o “bem-estar não mimético” (Haraway, 2011: 38). A autora lembra, ainda, que:

o Marx na minha alma teima em me fazer retornar à categoria do trabalho, inclusive examinando as práticas atuais de extração de valor dos trabalhadores. Minha suspeita é que podemos desenvolver melhor a responsabilidade com e para outros animais examinando em profundidade a categoria do trabalho mais do que a categoria dos direitos, com sua preocupação inevitável com a semelhança, a analogia, o cálculo e a associação honorária na abstração expandida do Humano. (Haraway, 2011: 32).

Minha ideia é que, além das relações descritas aqui, a criação *na solta* e o *laboro* permitam que a política seja associada às relações com animais. Essa problemática já foi elaborada em outras conjunturas. O político como processo de domesticação (Leirner, 2012), para realizar uma crítica:

à noção de ‘política’ como esfera autônoma [que] pode nos conduzir, também, à ideia de que estamos tentando não tratar conceitos como substâncias e, portanto, minimizar a identidade conceitual de “político versus doméstico” para, assim, tratar do processo de domesticação. Por isso, o político também é doméstico (Leirner, 2012: 58).

Os animais imersos na política por meio dos processos jurídicos, que possibilitam não apenas evidenciar o lugar que podem ocupar na esfera humana, mas também ressaltar problemáticas clássicas da antropologia como a fabricação da pessoa, o estatuto do animal em determinados processos e a separação entre natureza e cultura (Bevilaqua, 2010, 2011, 2013, 2013).

No segundo capítulo, arrisco em propor, que os *sinais*, como técnica que perdura nesse modo de criação por meio de um *sistema*, também pode ser pensado como forma política de se relacionar com as *caatingas* e com a *criação*. Não por ter associado à memória genealógica, que é acionada por memorialistas e pelas *famílias* que fazem de certo ancestral um emblema político, mas uma política de resistência em perseverar num sistema de criatório específico.

Por fim, no terceiro capítulo, a partir da expertise dos criadores, de sua percepção das *caatingas* e dos animais, dos afetos e das afecções vimos que é possível sugerir que a

domesticação, no que se refere à *criação*, é uma noção ambivalente. A noção de domesticação em relação à *criação* está sempre no limiar, ela não se coloca em nenhum dos lados em definitivo, nem no selvagem nem no doméstico. A cabra coloca os sentidos da domesticação em “suspenso”, não os contraria por completo, porque a *criação* não deixa de pertencer a uma *casa*, nem de ser propriedade; mas ela também não se submete, não se deixa dominar por completo pelo trabalho humano. O homem é o mais domesticado, não a cabra. Se não fosse por sua intervenção, poderíamos pensar em animais nômades, “desterritorializados” (Deleuze e Guattari, 1997). É o modo de criação, a propriedade, a família que reterritorializa esses animais. O homem é doméstico, não a cabra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABREU, João Capistrano. 1975 [1899]. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- _____. 1976. **Capítulos de história colonial: 1500-1800**. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- AGHASSIAN, Michel. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70, 1975.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Lins. **Um Sertanejo e o Sertão. Moxotó Brabo. Três Ribeiras; reminiscências e episódios do cotidiano de Pernambuco**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.
- ALMEIDA, Mauro. “Marxismo e Antropologia”. In: Armando Boito Jr. e Caio N. de Toledo (org.) **Marxismo e Ciências Humanas**. São Paulo, Xamã/FAPESP/CEMARX, 2003.
- _____. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U** 5 (1),p. 7-28, 2013.
- ANDRIOLLI, Carmen Silvia. **Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais: “Mexer com criação” no Sertão do IBAMA**. (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n], 2011.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**. São Paulo: Editora Brasiliense,1964.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil: texto confrontado com o da edição de 1711**. Belo Horizonte: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1982.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- AUBENQUE, Pierre. **O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BARROSO, Gustavo. **Terra de Sol (natureza e costumes do Norte)**. Ceará: Imprensa Universitária do Ceará, [1912]1962.
- BARTHES, Roland. 1971 [1964]. **Elementos de Semiologia**. São Paulo: Editora Cultrix.
- BATTAGLIA, Felice. **Filosofia do trabalho**. São Paulo: Edição Saraiva, 1958.
- BENVENISTE, Emile. **O vocabulário das instituições indo-europeias**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

BOGGIANI, Guido. **Os Caduveos**; tradução de amadeu amaral junior, revisão, introdução e notas de Hebert Baldus, apresentação de Mario Guimarães Ferri, prefácio e um estudo histórico e etnográfico: G. A. Collini. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo. 1975

BEVILAQUA, Ciméa. “Sobre a fabricação contextual de pessoas e coisas: as técnicas jurídicas e o estatuto do ser humano após a morte”. In: **Mana**. 16(1): 7-29, 2010.

_____. “Chimpanzés em juízo: pessoas, coisas e diferenças”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 65-102, jan./jun. 2011.

_____. “Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre limites do estado”. In: **Revista Antropológicas**, ano 17, volume 24(1): 2013.

_____. “Normas jurídicas e agências não-humanas: o caso dos cães “perigosos””: *Ava*, v. 19, p. 199-225, 2013.

CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (Orgs.). **About the house: Lévi-Strauss and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CASTRO, Aristóbulo de. **A cabra**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1984.

CASCUDO, Câmara. **Tradições populares da pecuária nordestina**. Rio de Janeiro: Serviço de informação agrícola, 1955.

_____. **Vaqueiros e Cantadores**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

_____. **Seleta**. Rio de Janeiro: Jose Olimpio, 1972.

CESARINO, Pedro. “Donos e Duplos, relações de conhecimento, propriedade e autoria entre Marubo”. **Revista de Antropologia**, vol. 53(1): 147-197. 2010

_____. “Cartografia do cosmos. Conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo.” In. **Mana**19(3): 437-471, 2013

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, [1981] 2002.

_____. “Qu'est-ce que peut un corps?” In: **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platos: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DESCOLA, Philippe. “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. In: **Mana** 4(1):23-45, 1998.

- DIGARD, Jean-Pierre. “Jalons pour une anthropologie de la domestication animale”. In: **L'Homme**, 1988, tome 28 n°108. Les Animaux : domestication et représentation. pp. 27-58.
- _____. “Un Aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: la domestication des animaux”. In: **L'Homme**, 1992, tome 32 n°122-124. La Redécouverte de l'Amérique. pp. 253-270.
- _____. “A biodiversidade doméstica, uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal”. In: **Anuário Antropológico/2011-II**, 2012: 205-223.
- DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan. **Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ERICKSON, Philippe. “Animais demais...Os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas)”. **Anuário Antropológico**, II:15-32. 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição dos modos de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FABIAN, Johannes. **Time and other: how Anthropology makes its object**. New York: Columbia University Press, 1983.
- FAUSTO, Carlos. “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia”. **Mana** 14(2): 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: **Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie**, 8, 3-9, 1990.
- FIJN, Natasha. **Living whit herds: human-animal coexistence in Mongolia**. Cambridge University Press, 2011.
- FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: Drefus, H. & Rabinow, P. Michel Foucault. **Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. “Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política”. In: **Estratégia, poder-saber**. Manoel Barros da Motta (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1981] 2006.
- GALLOIS, Dominique. “Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa”. In **Revista de antropologia**, USP, V. 55 N° 1, 2012.
- GOLDMAN, Marcio. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”, **Revista de Antropologia**, 46 (2), 2003.
- GONÇALVES JÚNIOR, Oswaldo. “Entre bois e cabras: uma visão histórica sobre mentalidades e valores nos sertões”. In: **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol. 24, n° 47, p. 49-68, janeiro-junho de 2011.

HARAWAY, Donna. “A Partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 27-64, jan./jun. 2011

_____. **When species meet**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia De. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HEREDIA, Beatriz; GARCIA JR., Afrânio. Trabalho familiar e campesinato. In: **América Latina**, v. 14, n. 1-2, p. 10-20, 1971.

HÉNAULT, Anne. **História Concisa da Semiótica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.

HÉRITIER, Françoise. Família / Parentesco. In: **Enciclopédia Einaudi**, volume 20(parentesco) imprensa nacional – casa da moeda, 1989.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e introdução Cristian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HUMPHREY, Caroline. “Horse brands of the Mongolians: a system of signs in a nomadic culture” in **American Anthropologist**. Vol.1, Issue 3, Pages 471–488, 1974.

INGOLD, Tim. **Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations**. New York: Cambridge University Press, 1980.

_____. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

_____. **Being alive: essays on movement, knowledge and description**. London: Routledge, 2011

_____. **What is an animal?** Londres: Routledge, 1994.

KOHN, Eduardo. **How Forest think: toward na anthropology beyond the human**. Califonia, University of Califórnia Press, 2013.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEACH, Edmund. 1964. Aspectos Antropológicos da Linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: **Antropologia**. (org.) Roberto da Matta. São Paulo: Ática, 1983.

_____. 1978. **Cultura e Comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Uma introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- LEAL, Natacha. **Nome aos bois. Zebus e zebuzeiros em uma pecuária brasileira de elite.** Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, 2014.
- LEIRNER, Piero. “O estado como fazenda de domesticação”. In: **Revista de Antropologia da UFSCar**, vol.4, n. 2, 2012.
- LEVINE, Nancy. “Transforming inequality: eastern tibetan pastoralists from 1955 to the present”. In: **Nomadic Peoples**, n19, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **A Via das Máscaras.** Lisboa; São Paulo: Editorial Presença; Martins Fontes, 1979.
- _____. **Minhas Palavras.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1991 [1984].
- LEVY, Lia. “Conhecimento humano e ideia de afecção na Ética de Espinosa”. In **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 17 no 2, p. 221-247, 2013.
- LEWGOY, B.;SORDI, C. “Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal”. In: **Anuário Antropológico**, v. 2011/2, p. 159-175, 2012.
- MARCELIN, Louis. “A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo baiano”. **Mana**, 5(2):31-60, 1999.
- MARQUES, Ana Claudia. **Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. “Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga”, **R@U**, 6 (2), jul./dez. 2014.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política;** tradução de Maria Helena Barreiro Alves; revisão de Carlos Roberto F. Nogueira. São Paulo, Martins Fontes, 1977.
- MARX, Karl e Engels, Friedrich. **A Ideologia alemã.** São Paulo: Editora Hucitec, 1984.
- MEDEIROS, Luiz Pinto et al. **Caprinos – o produtor pergunta a Embrapa responde.** Brasília: Embrapa Comunicação para Transferência de Tecnologia; Teresina: Embrapa Meio-Norte; Sobral: Embrapa Caprinos, 2000.
- MEDRADO, Joana. **Terra de vaqueiros: relações de trabalho e cultura no sertão da Bahia, 1880-1900.** Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- MELO DA SILVA, Antonio. **Nordeste brasileiro.** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964.
- MELO NETO, João Cabral de. **Obra completa.** Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- MENEZES, Djacir. **O outro Nordeste.** Formação social do Nordeste. 1937.

MOURA, Margarida Maria. **Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural.** São Paulo: Hucitec, 1978.

MOTA, Mauro. et alli. **O bode no nordeste.** Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1969.

MULLIN, Molly (eds.) **Where the wild things are now: domestication reconsidered.** Oxford: Berg, 2007.

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. In: **Mana.** vol.5 n.1 Rio de Janeiro, 1999.

PEIRCE, Charles Sanders. 1974 [1965]. **Escritos Coligidos.** [Os textos de Pierce foram selecionados da obra *Collected Papers of Charles Sanders Pierce*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1965.] Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1974.

_____. **Semiótica.** [tradução José Teixeira Coelho Neto]. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Semiótica e filosofia.** [introdução, seleção e tradução de Octanny Silbeira da Mota e Leonidas Hegenberg]. São Paulo, Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, (textos extraídos de ‘*Collected Papers of Charles Sanders Pierce*’, em vários volumes, edições e datas diversas). 1975.

PEREIRA DA COSTA, F. A. **Vocabulário Pernambucano.** Recife: Governo do Estado de Pernambuco, Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.** Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. “O sistema do lugar: história, território e memória no sertão.”. in: Ana Maria Niemeyer, Emília Pietrafesa de Godoi (orgs.) **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos.** Campinas: Mercado de Letras, 1998.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu. Ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza.** Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

_____. **Arte Kadiwéu.** Separata de cultura, nº4, ministério da educação e da cultura, rio de Janeiro, 1951.

_____. **Religião e mitologia Kadiwéu.** Conselho nacional de proteção aos índios, rio de Janeiro, 1950.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. “Vaqueiros, bois e boiadas – trabalho, negócio e cultura na pecuária do nordeste mineiro”. In: **Estudos Sociedade e Agricultura**, 1998.

SÁ, Guilherme. “‘Abraços de mono’: elos perdidos e encontros intersubjetivos em etnografia com primatólogos no Brasil”. In: **Mana**. 16(1): 179-211, 2010.

SAHLINS, Marshall. “Color and Culture”. **Semiótica**, 16 (1): 1–22, 1976.

_____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1976].

SANTAELLA, Lucia. **O método anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **O que é semiótica**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

SANTOS, Pedro da Silva. **De abandono, proteção e outras formas de relação com animais: motivações, interações e diferenças no Rio de Janeiro e no sertão nordestino**. Tese de Doutorado em Antropologia – Universidade Federal Fluminense, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. 1999 [1916]. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Editora Cultrix.

SAUTCHUCK, Carlos; STOECKLI, Pedro. “O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold”. In: **Anuário Antropológico/2011-II**, 2012..

SEGATA, Jean. “Os cães com depressão e os seus humanos de estimação”. In: **Anuário Antropológico/2011-II**, 2012.

SPINOSA, Benedictus de. **Ética (Edição bilíngue)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SUSSEKIND, Felipe. “A onça-pintada e o gado branco”. In: **Anuário Antropológico/2011-II**, 2012.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

TEXEIRA, Jorge Luan. **Conflito, moralidade e mobilidade no pastoreio sertanejo: sobre os cachorros que pegam criação**. Trabalho apresentado no Seminário dos Alunos do PPGAS, 2014^a.

_____. **Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão dos Inhamuns (CE)**. Dissertação de Mestrado apresentada no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2014.

VANDER VELDEN, Felipe. **Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. São paulo: Alameda, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. **Trabalho e escravidão na Grécia antiga**. / Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet; tradução Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1989.

VILLELA, Jorge. “Família como Grupo? Política como agrupamento? O Sertão de Pernambuco no mundo sem solidez”. In **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 52, nº1, 2009.

_____. **Política e Eleições no Sertão de Pernambuco: O povo em armas**. Campinas: Pontes Editores, 2008.

_____. **O Povo em Armas. Violência e Política no Sertão de Pernambuco**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. Societas Sceleris: cangaço e formação de bandos armados no Sertão de Pernambuco. **Civitas**, 2001.

_____. “Violência e mediação de vingança de sangue no sertão de Pernambuco, Nordeste do Brasil”. In **Conflitos políticos e relações pessoais**. (org). Ana Claudia Marques. Fortaleza, CE: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

_____. "Família Como Grupo? Política como agrupamento?". **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 52, p. 201-246, 2009.

_____. “Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco”. In: **Rev. Hist.** (São Paulo), 2015.

WILLERSLEV, Rane. “Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication”. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute** (N.S.) 21, 1-23, 2014.

WOORTMANN, Klass. “‘Com parente não se neguecia’. O campesinato como ordem moral”. In: Anuário Antropológico. Editora da Universidade de Brasília, Tempo Brasileiro, 1990.

ZEDER, Melinda. “Pathways to Animal Domestication”. In: **Biodiversity in Agriculture: Domestication, Evolution, and Sustainability**, edited by P. Gepts, T.R. Famula, R.L. Bettinger et al. Published by Cambridge University Press. Cambridge University Press 2012.

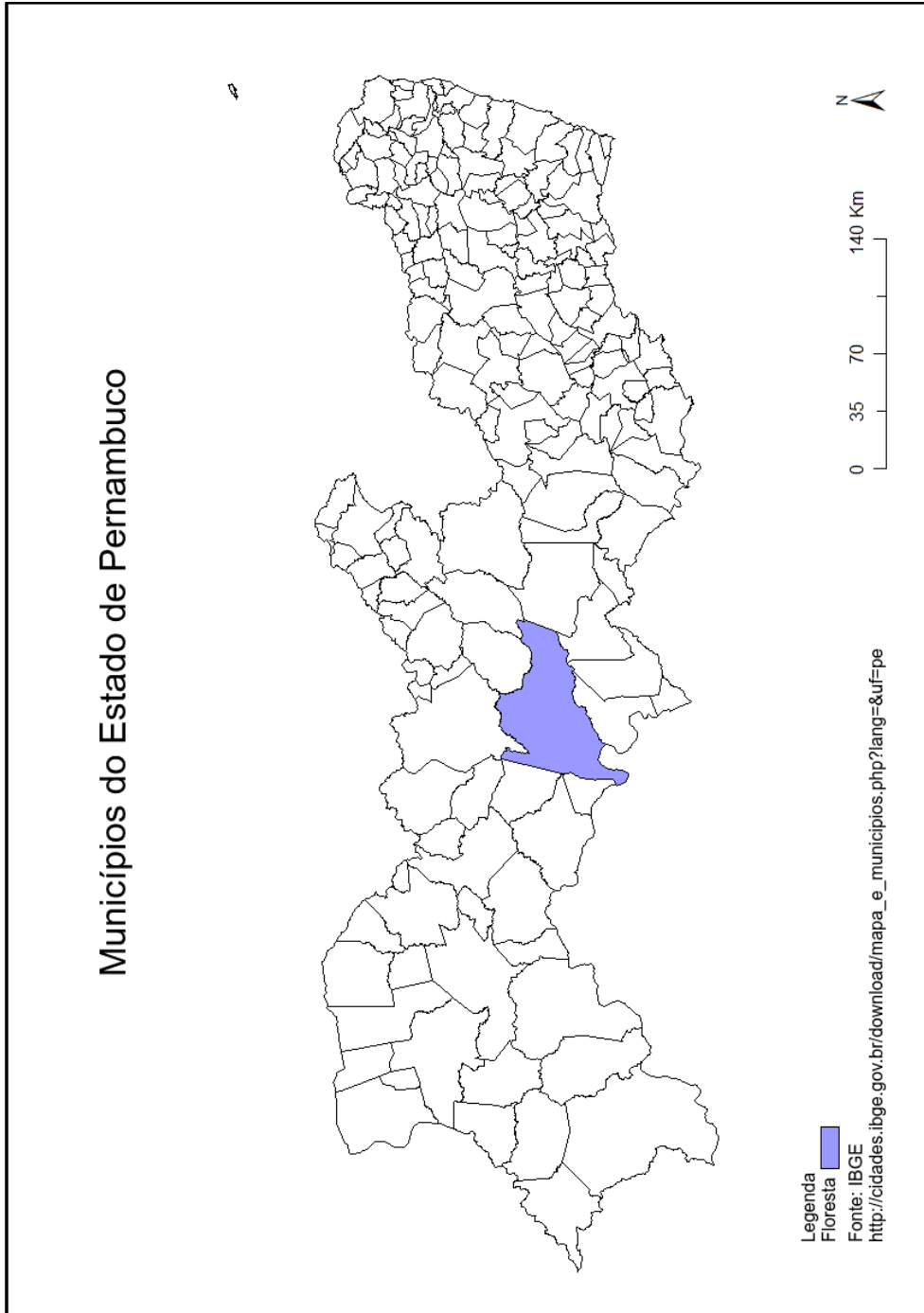
_____. “Central Questions in the Domestication of Plants and Animals”. In: **Evolutionary Anthropology** 15:105–117, 2006.

ZEDER, Melinda; HESSE, Brian. “The Initial Domestication of Goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 Years Ago”. In: **Science** 287, 2254, 2000.

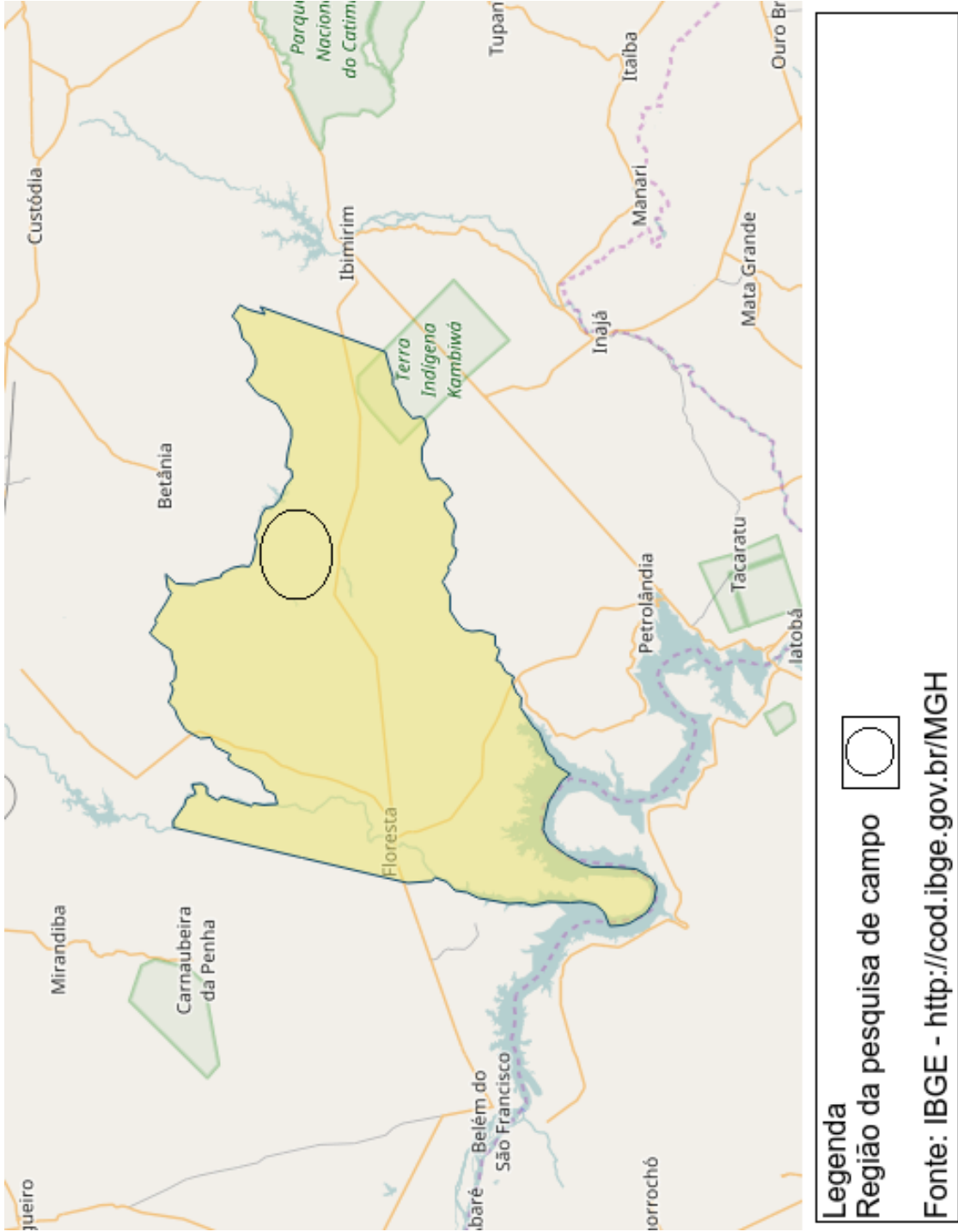
ZEDER et al. “Documenting domestication: the intersection of genetics and archaeology”. In: **TRENDS in Genetics** Vol.22 No.3 March 2006.

ANEXOS

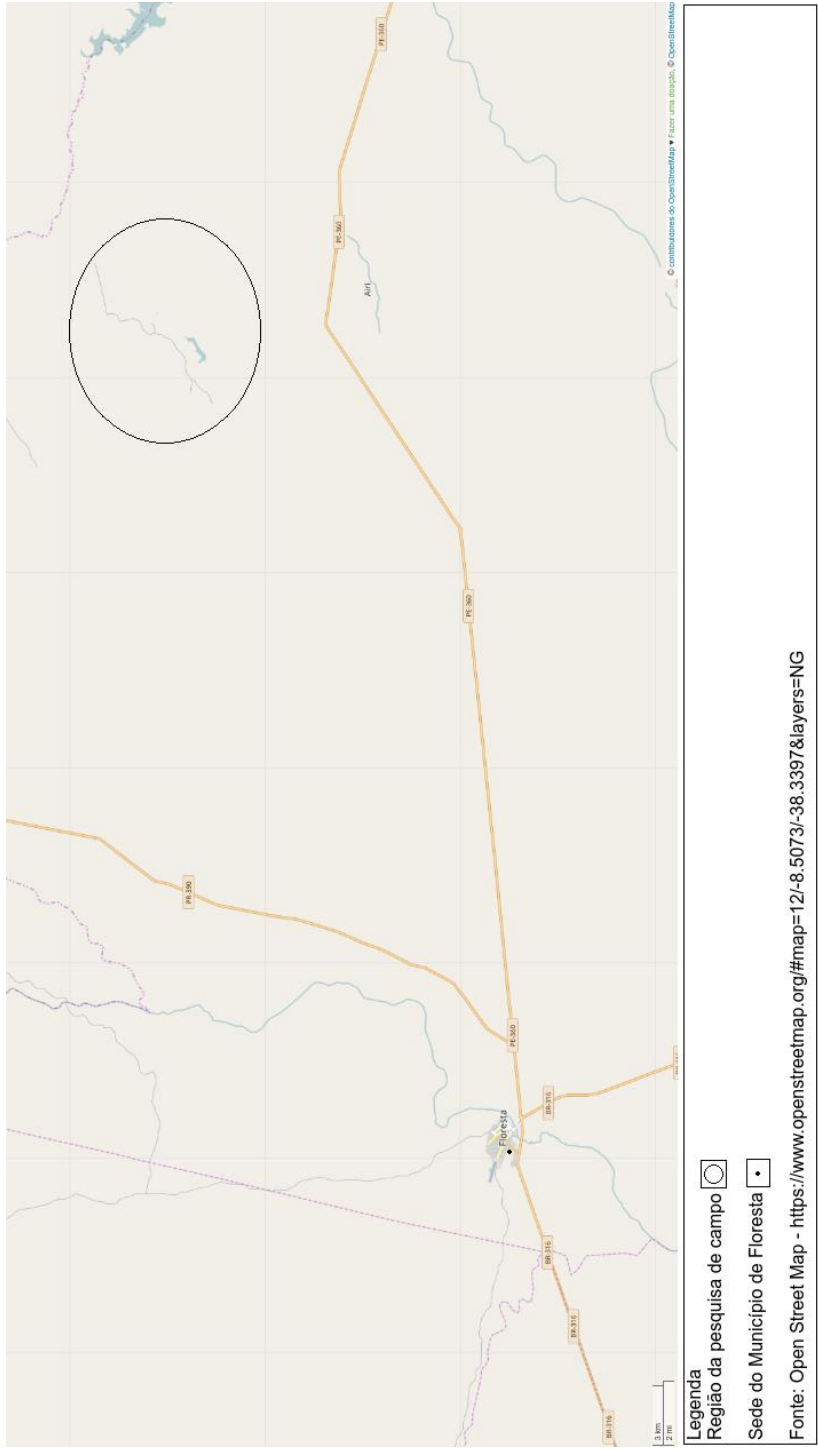
Mapa 1 – Municípios do Estado de Pernambuco com destaque para Floresta



Mapa 2 – Município de Floresta e região da pesquisa de campo



Mapa 3 – Sede do Município de Floresta e região da pesquisa de campo no distrito de Airi



Mapa 4 – Região da pesquisa de campo

